

padě prováděn v jedné společnosti a soustředil se na jednotlivé aspekty její sociální organizace či kultury (Eriksen – Nielsen, 2001). Britská antropologie, jdoucí ve šlépějích Radcliffe-Browna a Malinowského, nadto inklinovala k synchronnímu zobrazování společností, které zkoumala. Díky důrazu na meziskupinovou dynamiku (mnohdy v kontextu moderního státu) a častému zdůrazňování historické perspektivy představovalo zkoumání etnicity oblast, která nebyla zakladateli moderní antropologie na počátku 20. století považována za nijak zvlášť významnou.

22 | Termíny „etnické skupiny“ a „eticita“ začínají v anglofonní sociální antropologii zdomácnovat od šedesátých let 20. století, jakkoliv se tehdy – jak poznamenal před více než třiceti lety Ronald Cohen (1978) – jen málokdo obtěžoval s jejich definicemi. V této knize se budu zabývat množstvím různých přístupů k etnicitě. Většina z nich je blízce příbuzná, ačkoliv mohou sloužit rozdílným analytickým cílům. Tu a tam ovšem přeci jen vzplane vášnivá diskuze o povaze předmětu odpovídajících zkoumání, a přiměřenosti toho kterého teoretického rámce. Všechna pojetí se ovšem shodují, že etnicita má cosi do činění s *klasifikací lidí a skupinovými vztahy*.

V běžném jazyce si slovo etnicita stále zachovává tón „problémů menšin“ či „rasových vztahů“, nicméně v sociální antropologii odkazuje jednoduše k aspektům vztahů mezi jakýmikoliv skupinami, které jsou jak vlastními členy, tak ostatními nahlíženy jako kulturně odlišné. I když je pravdou, že „diskurz o etnicitě inklinuje k zájmu o subnárodní jednotky či menšiny všemožných druhů“ (Chapman et al., 1989: 17), brzy uvidíme, že majoritní či dominantní skupiny nejsou o nic méně „etnické“ než menšiny. To bude zvláště patrné v šesté až osmé kapitole, které pojednají o nacionalismu a vztazích minorit a majority.

Etnicita a rasa

Hned na začátku je třeba zmínit něco málo ke vztahu mezi etnicitou a „rasou“. Termín rasa jsem záměrně umístil do

uvozovek, abych zdůraznil, že se nejedná o vědecký pojem. Zatímco v minulosti se lidstvo běžně rozdělovalo do čtyř hlavních ras, přičemž v některých zemích (např. USA) jsou rasové kategorie ke klasifikaci osob stále užívány, moderní genetika se tomuto označení vyhýbá. Má pro to tři zásadní důvody. Zaprvé, mezi lidskými populacemi vždy docházelo a dochází ke vzájemnému křížení v takové míře, že hovořit o pevných hranicích mezi rasami postrádá smysl. Zadruhé, distribuce dědičných fyzických vlastností neprobíhá po jasných liniích (Cavalli – Sforza et al., 1994). Jinými slovy, genetická variabilita uvnitř „rasové“ skupiny je v mnoha ohledech vyšší než systematická variabilita mezi skupinami navzájem. Zatřetí, žádný seriózní vědec dnes nevěří, že dědičné charakteristiky vysvětlují kulturní rozdíly. V rámci sociálních věd jsou současné neodarwinistické přístupy – často řazené pod společnou hlavičku „evoluční psychologie“ (viz např. Buss, 2005) – až na několik výjimek výrazně univerzalistické; obecně říkají, že lidé mají nehledě na svůj geografický původ stejné vrozené schopnosti, a ona dechberoucí rozmanitost existuje na úrovni jednotlivce, nikoli skupiny.

Koncept rasy však může hrát důležitou roli do té míry, do jaké ovlivňuje činy lidí; na této úrovni rasa existuje, a to coby kulturní konstrukt, ať už se ve skutečnosti má nebo nemá k „biologické“ realitě jakkoliv (viz také Banks, 1996: 54; Jenkins, 2008: 23–24). Rasismus nesporně staví na předpokladu, že lidská osobnost je nějakým způsobem spojena s těmi dědičnými charakteristikami, které se mezi „rasami“ systematicky liší – a v tomto smyslu je rasa nadána sociologickým významem, i kdyby jí nebylo možno přiznat žádnou „objektivní“ existenci. Sociální vědci, studující rasové vztahy ve Velké Británii a ve Spojených státech, vůbec nemusí sami věřit v existenci ras, neboť objektem jejich zájmu je sociální a kulturní relevance *myšlenky*, že rasy existují, jinými slovy – sociální konstrukce rasy. Kdyby vlivní členové společnosti rozvinuli analogickou teorii o dědičnosti osobnostních vlastností lidí s ryšavými vlasy, a kdyby taková teorie nabyla sociokultur-

ního významu, místo „rasových studií“ by se součástí akademické scény stala „ryšavá studia“, a to i v případě, že by příslušní vědci s myšlenkou jakékoliv relevantní odlišnosti zrzků od ostatních lidí nesouhlasili. Proto ve společnostech, kde je rasa důležitá, lze tento koncept studovat jako součást lokálního etnického diskurzu.

24 | Mělo by se tedy studium rasových vztahů v naznačeném smyslu slova oddělovat od studia etnicity a etnických vztahů? Pierre van den Berghe (1983) se domnívá, že nikoliv, přičemž „rasové“ relace považuje pouze za zvláštní případy etnicity. Jiní autoři, např. Michael Banton (1967), prosazují naopak nutnost mezi rasou a etnicitou rozlišovat. V Bantonově pohledu rasa odkazuje k (negativní) kategorizaci lidí, zatímco etnicita se týká vlastní (pozitivní) skupinové identifikace. Tvrdí, že etnicita obecně souvisí s identifikací, s tím, kdo jsme „my“, zatímco rasismus se orientuje spíše ke kategorizaci toho, kdo jsou „oni“ (Banton, 1983: 106; srov. Jenkins, 1986: 177). Tato skutečnost by mohla naznačovat, že rasa je negativní termín exkluze, kdežto etnická identita je termín pozitivní inkluze. Etnicita však může nabývat mnoha forem, a protože etnické ideologie mají rovněž tendenci vyzdvihovat společný původ členů dané skupiny, distinkce mezi rasou a etnicitou se problematizuje; i když Bantonovo odlišení skupiny a kategorie není bez zajímavosti (srov. s kapitolou třetí). Nikdo by jistě netvrdil, že jugoslávské a rwandské hrůzy z devadesátých let 20. století měly rasový základ. Ovšem rozhodně měly etnickou povahu – jinými slovy, neexistuje žádný podstatný důvod, proč by etnicita měla být neškodnější než rasa. Mimoto jsou hranice mezi rasou a etnicitou značně nejasné, neboť etnická skupina sdílí společný mýtus o původu, který usouvztahňuje etnicitu s původem, což z etnicity činí koncept příbuzný konceptu rasy. Také je třeba zdůraznit, že některé „rasové“ skupiny jsou postupem času etnizovány (např. američtí černoši, kteří postupně přecházejí do povědomí jako Afro-Američané) a v případě, kdy jsou některé nezměnitelné rysy spojovány s etnickou menšinou, se naopak z etnických skupin stávají skupiny rasové. V neposlední řadě

je též třeba zmínit výraznou tendenci etnifikovat některé náboženské skupiny, jako např. evropské muslimy, kteří byli dříve identifikováni na základě etnického původu, zatímco dnes jsou ve stoupající míře všichni pospolu označováni primárně jako „Muslimové“³. A nakonec, koncept *nového rasismu* Martina Barkera (Barker, 1981; srov. také Fenton, 1999: kapitola 2) tuto distinkci, zdá se, vůbec ruší. Namísto o dědičných vlastnostech hovoří nový rasismus o kulturních odlišnostech, avšak užívá jich ke stejným účelům: k ospravedlnění hierarchického uspořádání skupin ve společnosti.

Vztah mezi etnicitou a rasou je komplexní. Myšlenka „rasy“ může, stejně jako nemusí, tvořit součást etnických ideologií a nezdá se, že by její přítomnost nebo nepřítomnost představovala v mezietnických vztazích rozhodující faktor. Mohli bychom tvrdit, že hlavní dělicí mechanismus v současné americké společnosti je rasa a nikoli etnicita, ovšem na stranu druhou lze říci, že ústředním dělicím mechanismem v indické společnosti je náboženství a nikoli rasa či snad etnicita. Na Trinidadu se o diskriminaci založené na etnicitě hovoří jako o „rasismu“, zatímco na Mauriciu se pro týž jev používá termín „komunalismus“ (Eriksen, 1992a), jde přitom o téměř identické formy diskriminačního procesu. Na druhou stranu je nepochybně pravda, že skupiny lidí, které „vypadají jinak“ než členové majoritní či dominantní skupiny, mohou mít větší potíže s asimilací do majority než ostatní, a že uniknout etnické identifikaci, pokud by si to někteří členové přáli, bývá v jejich situaci složitější. Stejná omezení však mohou platit rovněž pro skupiny, které prostě jen – řekněme – adekvátně neovládají dominantní jazyk. V obou případech se etnická identita stává imperativním statutem, připsaným aspektem osobnosti, z něhož se nelze zcela vyvázat.

První dvě vydání této knihy jsem uzavřel tím, že rasa by mohla být jednoduše považována za formu etnicity: podmnožinu etnické rozmanitosti, v níž v meziskupinových vztazích

3 K psaní velkých počátečních písmen viz pozn. č. 11 (pozn. red.).

hraje rozhodující roli fyzický vzhled odlišných skupin či kategorií. V USA se často za tímto účelem používá termínu „viditelná odlišnost“ (*visible difference*). Od té doby jsem ovšem svou pozici přehodnotil a dospěl k názoru, že může být užitečné udržet tyto dva koncepty oddělené.

26 | Jak poznamenal Jenkins (2008: 23), koncept etnicity má ve srovnání s konceptem rasy širší záběr. Zcela nepochybně existují významné etnické odlišnosti, které nemohou být považovány za „rasové“ v tom smyslu, že by se opíraly o skupinově specifické nezměnitelné vlastnosti. Na druhou stranu, jak dokládá Wade (2002), Wieviorka (1997) a jiní, jsou v praxi hranice mezi tím, co je vnímáno jako přirozené, biologické rozdíly mezi skupinami, a tím, co je považováno za odlišnosti kulturní, získané, často značně neostré. Etnická rozmanitost má do větší či menší míry za následek existenci lidových představ o skupinových vrozených odlišnostech, o nichž se má zato, že vysvětlují některé kulturní diference.

Na druhou stranu etnicita může prokazatelně existovat i bez doprovodných představ o rase. V USA tak mnohdy osoby evropského původu udržují etnickou (či národnostní) identitu coby Němci, Italové, Irové apod., a to bez jakéhokoli předpokladu genetického determinismu. Uvedená teze je očividně platná i v případě Bosny: bosenští Muslimové, katolíci a pravoslavní (Bosňáci, Chorvaté a Srbové) udržují etnické diference bez jediného odkazu ke zvláštnímu „rasovému“ původu. Mohli bychom však stejně tak říci, že rasa může existovat bez etnicity?

Stěží je náhoda, že se Wade (1997, 2002) – jeden z nejvýraznějších obhájců konceptuálního oddělení rasy a etnicity – zabývá Latinskou Amerikou. Vztah mezi rasou a etnicitou je v zemích Jižní a Střední Ameriky komplikovaný a rasa s etnicitou se zde překrývají pouze částečně. Obvykle se má za to, že „výzkum černochů je otázkou rasy a rasových vztahů, kdežto studium Indiánů je otázkou etnicity a etnických skupin“ (Wade 1997: 37). Přestože se toto rozlišení vztahuje k rozdílným formám sociální klasifikace, s odlišnými analytickými

implikacemi, hranice je neurčitá. Pigmentové kontinuum černý-hnědý-bílý je v Brazílii dimenzí klasifikace, která zjevně obsahuje třídní prvek, s potenciálem skutečně převládnout nad genotypem (bohatství dělá lidi „světlejšími“), z toho ovšem nijak nevyplývá existence oddělených etnických kategorií založených na kulturní odlišnosti, jak je tomu v případě brazilských Indiánů.

Přestože je situace v Severní Americe odlišná od brazilských poměrů, co se vztahu etnicity a rasy týče, setkáváme se zde s obdobnou spletností a nejednoznačností. Zatímco Brazilci disponují obrovským počtem termínů, jimiž označují pigmentové odlišnosti, v USA převažuje tzv. „pravidlo jedné kapky krve“, které má za následek, že lidé jsou buď černí anebo bílí – „jediná kapka černé krve“ (*sic*) kontaminuje jinak bílou osobu a činí z něj či z ní černocha nebo černošku. Jak jsme však již uvedli výše, etnická identita v USA naopak nemusí nutně korelovat s „rasou“. Afro-americká identita je přitom spojována se sociální solidaritou a specifickým souborem sdílených praktik a hodnot, čímž se etnické identitě zjevně podobá.

V úhrnu můžeme říci, že diskriminace založená na předpokladu vrozených a nezměnitelných vlastností (rase) je často silnější a hůře změnitelná než etnická diskriminace, která na „rasových“ odlišnostech nestaví. Příslušníci údajné rasy nemohou své domněle zděděné vlastnosti změnit, kdežto etnické skupiny mohou pozměnit svou kulturu a, nakonec, asimilovat do dominantní skupiny.

Shrnuji: na rasu a etnicitu bychom měli pohlížet jako na příbuzné koncepty, které se částečně překrývají. Představa kulturní jedinečnosti a sociální solidarity sílí vzhledem k etnické kategorizaci, zatímco idea biologické či – abychom použili soudobého dvojence daného termínu – „genetické“ diference je silnější v rasovém uvažování a jednání. Řečeno stručně a jasně, k tomu, aby byli členové „rasy“ ze strany ostatních vystaveni stejnému zacházení, nemusí sdílet specifické kulturní charakteristiky. Ačkoli se obvykle členové

etnické kategorie domnívají, že mají společný původ, coby zdroj solidarity a kolektivní identifikace se zdají být mnohem důležitější aktuální sdílené rysy na úrovni kultury a sociální integrace. Jak si ukážeme v pozdějších kapitolách, myšlenka „rasové čistoty“ může, ale také nemusí, být součástí ideologického souboru nástrojů ospravedlňujících etnickou soudržnost. Ovšem představy biologické či genetické jedinečnosti nejsou nutnými komponentami etnické identity, stejně jako idea společného kulturního dědictví nevyhnutelně nevstupuje do diskurzu o rasových diferencích.

Etnicita, národ a třída

Téměř stejně komplexní jako případ etnicity a rasy je vztah mezi termíny etnicita a národnost. Slovo národ má rovněž dlouhou historii (R. Williams, 1976: 213–14) a v evropských jazycích se používá ve spojení s celou řadou různých významů. Odhlédněme nyní od rozboru celé této škály a zaměřme se na analytický smysl slov národ a nacionalismus tak, jak jsou užívána v akademickém diskurzu. Nacionalismus, stejně jako etnické ideologie, zdůrazňuje kulturní spřízněnost svých stoupenců, a tím zároveň staví hranici *vis-à-vis* ostatním, kteří se tak nutně stávají vnějším elementem. Distinktivním znakem nacionalismu je z definice jeho vztah ke státu. Nacionalista věří, že politické hranice se mají překrývat s hranicemi kultury (Gellner, 1993: 12 [1983]) – na rozdíl od většiny etnických skupin, které, přestože žádají uznání a kulturní práva, vládu nad státem nepožadují. Pokud tedy političtí vůdci nějaké skupiny činí kroky za tímto cílem, stává se podle definice z etnické skupiny nacionalistické hnutí. Přestože nacionalismus mívá etnický charakter velmi často, je otázkou, je-li pro národní identitu etnický základ nezbytností (A. D. Smith, 1986; Eriksen, 2004b). Na vztah etnicity a nacionalismu se pozorněji zaměříme v šesté až osmé kapitole.

Termín etnicita odkazuje ke vztahům mezi skupinami, jejichž členové se považují za odlišné od členů ostatních sku-

pin, přičemž je časté, že tyto skupiny zároveň zaujímají odlišné pozice v sociální hierarchii dané společnosti. Proto je nutné jasně odlišit etnicitu od pojmu sociální třída.

V literatuře sociálních věd existují dvě hlavní definice třídy. Jedna pochází od Karla Marxe, druhá od Maxe Webera, někdy se součásti obou kombinují.

Marxistický pohled na sociální třídu zdůrazňuje ekonomické aspekty. Sociální třída je definována podle svého vztahu k výrobnímu procesu ve společnosti. Podle Marxe zahrnuje kapitalistická společnost tři hlavní třídy. Zaprvé existuje kapitalistická třída, neboli buržoazie, jejíž členové vlastní výrobní prostředky (továrny, stroje, nástroje atd.) a kupují pracovní sílu ostatních (zaměstnávají je). Zadruhé je tu tzv. maloburžoazie, jejíž příslušníci také vlastní výrobní prostředky, ale nemají zaměstnance. Typickým příkladem jsou živnostníci v maloobchodu. Třetí a nejpočetnější třídou je proletariát, neboli pracující třída – živobytí jejích členů závisí na prodeji vlastní pracovní síly kapitalistům. Zmiňují se rovněž další třídy, zejména aristokracie, žijící z pozemkových výnosů, a tzv. lumpenproletariát, sestávající z nezaměstnaných a sporadicky zaměstnaných jedinců (tuláci, drobní zlodějčci apod.).

Od Marxových dob – poloviny 19. století – je jeho teorie rozvíjena do množství různých směrů, kromě jiného též na základě studia rolníků Třetího světa (Wolf, 1964) a analýz badatelů v čele s Pierrem Bourdieuem, zabývajících se kulturními třídami, které nedefinovali na základě majetku, ale symbolické moci (Bourdieu, 1984). Při vymezování tříd ovšem stoupenec Pierra Bourdieua i nadále vztah k majetku zdůrazňuje. Druhým ústředním motivem marxistických teorií je myšlenka třídního boje. Marx a jeho následovníci mají za to, že utlačované třídy nakonec povstanou proti svým utlačovatelům, odstraní je revoluční akcí a změní politický řád a organizaci práce. V tomto pohybu tkví podle Marxe rozhodující síla evoluce lidských společností.

Weberiánský pohled na sociální třídy, jehož části se vyvinuly v teorii sociální stratifikace, kombinuje při vymezování

tříd různá kritéria včetně příjmu, vzdělání či politického vlivu. Na rozdíl od Marxe Weber nepovažuje třídy za potenciálně spolupracující skupiny, nevěří, že členové sociálních tříd musejí nutně sdílet stejné politické zájmy. Před třídami dává přednost výrazu „statusové skupiny“.

30 | Teorie sociálních tříd vždy pracují s koncepty společenských pozic a distribuce moci. Naproti tomu etnicita k sociální hierarchizaci nutně neodkazuje – etnické vztahy mohou být v tomto ohledu stejně dobře rovnostářské. Přesto jsou mnohá polyetnická společenství sociálně rozvrstvena právě na základě etnicity. Kritéria sociální nerovnosti jsou však v těchto případech odlišná od kritérií nerovností třídních: opírají se o přiřčené kulturní nebo dokonce vrozené „rasové“ rozdíly, nikoliv o majetek či dosažený status.

Mezi etnicitou a třídou existuje zřejmě významná *korelace*, tj. vysoká pravděpodobnost, že osoby příslušející ke specifické etnické skupině zároveň patří k určité sociální třídě. Jde o signifikantní vzájemnost – jak třída, tak etnicita mohou být kritérii společenského postavení a členství v etnické skupině může mít důležitý vliv na členství v sociální třídě. Třídní i etnické rozdíly mohou být rozhodujícími faktory v téže společnosti zároveň, což ovšem nezakládá možnost je volně zaměňovat – na úrovni analýzy se liší.

Současný zájem o etnicitu

Podrobíme-li reprezentativní vzorek anglofonních antropologických publikací od roku 1950 analýze četnosti jednotlivých slov či slovních spojení, zaznamenáme pozoruhodné změny ve frekvenci výskytu mnoha klíčových výrazů. Zjistíme například, že termíny „struktura“ a „funkce“ od poloviny století postupně ztrácejí na přitažlivosti, nebo že marxistické termíny jako „základna a nadstavba“, „výrobní prostředky“ či „třídní boj“ dosahovaly vrcholu popularity přibližně mezi rokem 1965 a počátkem osmdesátých let. Co se týče výrazů „eticita“, „etnický“ a „etnická skupina“, od konce šedesátých

let po léta devadesátá jejich frekvence vytrvale rostla, přičemž od té doby jsou široce užívány. Je tomu tak ze dvou hlavních příčin – první se týká společenských změn, druhá přesunu v dominantním způsobu myšlení v sociální antropologii.

Zatímco antropologie od počátku 20. století do padesátých let, jak ji známe z prací Malinowského, Boase, Radcliffe-Browna, Lévi-Strausse, Evans-Pritcharda a dalších, obecně zaměřovala pozornost na jednotlivá tradiční společenství, změny ve světě po druhé světové válce přivádějí mnohá z těchto společenství do stále častějšího kontaktu nejen se sousedy, ale i se státem, kapitalismem a globální společností. Četné skupiny nacházející se v hledáčku sociální antropologie se stávají součástí národně-osvobozeneckých hnutí nebo etnických konfliktů v postkoloniálních státech. Společenství dříve označovaná jako „kmeny“ či „původní obyvatelé“ začínají být nezřídka redefinována jako „etnické menšiny“. Bývalí členové kmenových či tradičních skupin navíc hojně migrují do měst nebo do Evropy a Severní Ameriky, kde jsou jejich vztahy s hostitelskými zeměmi obsáhle studovány sociologií, sociální psychologií a sociální antropologií.

Mnozí členové tradičních společenství se přesunují do měst či regionálních center, kde se seznamují s lidmi s odlišnými zvyky, jazyky a identitami a vstupují do konkurenčních vztahů v oblastech politiky a trhu práce. Významnou celosvětovou změnou 20. století byla urbanizace, přičemž podle odhadů měla v roce 2007 (Davis, 2006) žít poprvé v lidské historii více než polovina světové populace ve městech. Migrující lidé se často snaží udržet v novém urbánním kontextu své původní příbuzenské vzorce, kulturní praktiky a sousedské sociální sítě. Tyto konglomeráty pak dávají často vzniknout etnickým městským čtvrtím i politickým uskupením. Jakkoliv může být rychlost sociokulturní změny vysoká, mnozí trvají na své etnické identitě i v novém prostředí, do něhož se jejich předkové přistěhovali již před několika generacemi. Tento druh městské sociální změny zkoumala v Severní Americe od dvacátých do padesátých let a v jižní Africe od počátku čtyři-

cátých do šedesátých let 20. století série průkopnických studií, k nimž se vrátíme v příští kapitole.

32 | Glazer a Moynihan (1963) ve své vlivné práci o etnické identitě v USA tvrdí, že to nejdůležitější, co lze poznamenat k „americkému tavicímu tyglíku“ je to, že nikdy neexistoval. Tito autoři mají zato, že moderní americká společnost místo domnělého obrušování hran etnických rozdílů ve skutečnosti vytvořila novou formu lidského sebeuvědomění, která se projevuje zájmem o kořeny, o původ. Co víc, mnozí Američané nadále využívají svých etnických sítí např. při hledání zaměstnání nebo životního partnera. Často preferují bydlení v oblastech s dominantní populací stejného původu a ještě několik generací po odchodu z původní vlasti se považují za „Italy“, „Poláky“ atd., a to nejčastěji s pomlčkou (Italo-Američané apod.).

Antropologický výzkum přinesl poznatek, že etnická organizace a identita není „primordiálním“ jevem, který by byl v radikálním rozporu s modernitou a moderním státem, ale že je často spíše reakcí na procesy modernizace. Podle Jonathana Friedmana „[e]tnická či kulturní fragmentarizace a moderní homogenizace nejsou protiklady nebo dva odlišné pohledy na dnešní světové dění, ale dva konstitutivní trendy globální reality“ (Friedman, 1990: 311).

Znamená to, že etnicita je ve své podstatě *moderní* fenomén? To je záludná, avšak vysoce relevantní otázka. Soudobé etnické procesy, o nichž jsme hovořili, mohou být definovány jako moderní svým charakterem. Abner Cohen v jednom vlivném zamyšlení nad politickou etnicitou (1974a) vyvozuje, že tento pojem je pravděpodobně nejužitečnější při studiu vývoje nových politických kultur v podmínkách sociální změny v takzvaných zemích Třetího světa. Důležité výzkumy etnicity však proběhly rovněž v ne-moderních, ne-západních společnostech. Přesto, pokud bychom měli soudit podle kvantity, prosazují se etnická studia rozhodně nejvíce v západních společnostech.

Současný zájem o etnicitu a etnické procesy jistě částečně souvisí s historickými změnami, o nichž byla doposud řeč.

Lze se však domnívat, že rostoucí přitažlivost etnických témat odráží také proměny dominantního modu antropologického myšlení. Mnozí antropologové se dnes ve svých analýzách sociálních světů – namísto raného strukturálně funkcionalistického a boasovského pojetí „společností“ či dokonce „kultur“ coby víceméně izolovaných, statických, homogenních jednotek – pokoušejí zdůraznit pohyb a proces, mnohoznačnost a komplexitu. Etnicita se v tomto kontextu ukázala být mimořádně užitečným konceptem, neboť naznačuje dynamickou situaci proměnlivého kontaktu, konfliktu a soutěže, ale též vzájemného přizpůsobování mezi skupinami.

Od kmenů k etnickým skupinám

Jak již bylo řečeno, v anglofonní sociální antropologii došlo k posunu v terminologii týkající se podstaty sociálních jednotek, jimiž se zabývá. Tam, kde se dříve hovořilo o „kmenech“, je dnes mnohem běžnější výraz „etnické skupiny“. Proto mohl Ronald Cohen koncem sedmdesátých let 20. století poznamenat: „Docela náhle, téměř bez řeči a společenských formalit, je etnicita najednou všude kolem“ (R. Cohen, 1978: 379). Přestože zkoumání etnicity dosáhlo patrně svého vrcholu jen o několik málo let později, výzkum meziskupinové dynamiky a kulturní změny se co do kvantity (Banks, 1996: 1) dostal do bodu, z něhož už není návratu – jen velmi těžko si lze představit budoucí vědce, kteří budou hovořit o „cizokrajných kmenech“. Tento terminologický skok implikuje víc než pouhé nahrazení jednoho slova jiným. Užití výrazu „etnická skupina“ především obsahuje myšlenku kontaktu a vzájemného vztahu, a zároveň předpokládá, že všichni žijí v jednom „propojeném“ světě. Představa etnické skupiny v totální izolaci je stejně absurdní jako možnost zatleskat jednou rukou (srov. Bateson, 1979: 78). Etnické skupiny jsou z definice více či méně samostatné jednotky, které si ovšem uvědomují existenci členů jiných etnických skupin, s nimiž jsou v kontaktu. V jistém smyslu se dokonce právě tímto kontaktem tvoří. Skupinové

identity nemohou být nikdy definovány bez vztahu k tomu, čím nejsou – jinými slovy, bez vztahu k ne-členům skupiny.

34 | Terminologický posun od „kmenů“ k „etnickým skupinám“ má rovněž potenciál zmírnit nebo dokonce překonat etnocentrické či eurocentrické tendence, z jejichž skryté podpory jsou antropologové často viněni (nejznámějším kritikem je patrně Said, 2003 [1978]). Hovoříme-li o kmenech, implicitně uplatňujeme ostrou, kvalitativní distinkci mezi sebou a těmi, které studujeme; distinkci, která obecně odpovídá dělení na moderní a tradiční (primitivní) společnosti. Pokud ale namísto toho hovoříme o etnických skupinách či kategoriích, lze takto výrazný předěl jen stěží udržet. V zásadě každá lidská bytost náleží k nějaké etnické skupině, ať již žije v Evropě, Melanésii nebo Střední Americe, třebaže význam etnické příslušnosti značně kolísá. Etnické skupiny nacházíme v anglických městech, na bolivijském venkově i na vysočinách Nové Guineje. Antropolog sám náleží k nějakému etniku či národu. Koncepty a modely užívané při studiu etnicity lze použít jak v moderních, tak v nemoderních kontextech, v severoatlantických stejně jako v asijských či afrických společnostech. V tomto smyslu snad pojem etnicity přemostuje dvě významné trhliny v sociální antropologii: věnuje pozornost spíše dynamice než statické a relativizuje hranice mezi „My“ a „Oni“, mezi moderním a primitivním (viz též Jenkins, 2008: kapitola 2).

Co je tedy etnicita?

Hovoříme-li o etnicitě, vyjadřujeme tak myšlenku, že skupiny a identity se spíše než v izolaci vyvíjejí ve vzájemném kontaktu. Ale jaká je vlastní povaha těchto skupin?

Když na začátku padesátých let A. L. Kroeber a Clyde Kluckhohn zkoumali množství významů termínu „kultura“ (Kroeber – Kluckhohn, 1952), našli přibližně 162 různých definic. Většina autorů píšících o etnicitě se nezdržuje snahou tento pojem vymezit, a jeho význam v konkrétních užitích tak

značně kolísá. Na tomto místě se namísto listování rozsáhlým seznamem definic pokusím vyzdvihnout signifikantní rozdíly mezi jednotlivými analytickými perspektivami, které je provázejí. Začněme průzkumem recentního vývoje a užití našeho termínu v sociální antropologii.

Výraz „etnická skupina“ postupně získal význam podobný smyslu slova „lid“. Ale co je to vlastně „lid“? Konstituuje nepřistěhovalecká populace Velké Británie jediný lid, nebo zahrnuje různá společenství (jak se domnívá Nairn, 1977)? Tvoří součást germánského, anglicky hovořícího, atlantického nebo evropského společenství? Všechny zmíněné pozice mají své zastánce a právě tato nejednoznačnost vymezení lidu se stala výzvou pro antropologii. Michael Moerman si v průkopnické studii etnických vztahů v Thajsku (1965) položil otázku: „Kdo jsou Lueové?“. Svůj výzkum zaměřuje na etnickou skupinu Lueů, avšak když se pokouší popsat, kdo tito lidé jsou – jakými způsoby se odlišují od ostatních etnických skupin – ihned naráží na potíže. Problém, v současné antropologii ostatně velmi běžný, se týká hranic dané skupiny. Po výčtu množství kritérií běžně užívaných antropology k demarkaci kulturních skupin, jako je jazyk, politické uspořádání či územní souvislost, autor uvádí: „Jelikož jazyk, kultura, politická organizace atd. nejsou v naprostém souladu, skupina vymezená jedním z kritérií se nepřekrývá se skupinami vymezenými kritérii jinými“ (Moerman, 1965: 1215). Jednotliví Lueové na otázku po svých charakteristických vlastnostech obvykle uváděli kulturní rysy, které ve skutečnosti sdíleli s jinými, sousedícími skupinami. Žili v těsné interakci s ostatními skupinami v oblasti, nevyznačovali se žádným osobitým způsobem života, neměli specifický jazyk, zvyky ani náboženství. Co tedy umožňuje jejich pojetí coby etnické skupiny? Zmíněné potíže nakonec Moermana nutí shrnout, že „člověk je Luem díky schopnosti nazývat se Luem a věřit tomu, schopnosti jednat způsobem, jímž potvrzuje své lueství“ (Moerman, 1965: 1219). Vzhledem k nemožnosti definovat takto vymezené „lueství“ odkazem k objektivním kulturním znakům či zřetelným hranicím

přichází Moerman s konceptem *emické askriptivní kategorie*.⁴ Tento způsob vymezení etnických skupin získal v antropologii značný vliv (srov. kap. 3).

36 | Znamená to, že etnické skupiny se nutně nemusí navzájem kulturně lišit? Mohou být dvě kulturně identické skupiny zároveň dvěma odlišnými etnickými skupinami? Tato komplikovaná otázka se budou podrobněji věnovat pozdější kapitoly. V tomto bodě je nutné poznamenat, že přes obecně rozšířený názor není přítomnost kulturních odlišností mezi dvěma skupinami rozhodujícím znakem etnicity. Dvě různé, endogamní skupiny – řekněme někde na Nové Guineji – mohou hovořit výrazně odlišnými jazyky, praktikovat různá náboženství a dokonce používat rozdílné technologie, a přesto mezi nimi nemusí nutně existovat etnický vztah. Aby přišla na řadu etnicita, musejí skupiny udržovat alespoň minimální vzájemný kontakt a zároveň chovat přesvědčení, že „ti druzí“ jsou kulturně odlišní. Pokud nejsou splněny tyto podmínky, není ani etnicita, neboť etnicita je svou podstatou aspektem vztahu, nikoliv vlastností skupiny.⁵ Právě to je klíčovým bodem dané problematiky. Princip platí i opačně – na první pohled kulturně blízké skupiny mohou v praxi pěstovat vysoce relevantní (dokonce výbušný) vzájemný etnický vztah. To je patrně případ Srbů a Chorvatů po rozpadu Jugoslávie či tenzí mezi pobřežními Sámy a Nory. Značné kulturní variace se ovšem mohou vyskytovat rovněž uvnitř skupiny bez přítomnosti etnických diferencí (Blom, 1969). Pouze tehdy, když jsou kulturní rozdíly vnímány jako významné a jsou nadány sociální relevancí, obsahují společenské vztahy etnický element. Jak ukazuje Simon Harrison (2002) ve svém článku,

4 V antropologické literatuře se za *emický* považuje „nativní úhel pohledu“. V kontrastu k němu stojí *etický* přístup, tj. užití výzkumníkových vlastních pojmů, deskripcí a analýz. Termíny pocházejí z *fonemiky* (fonologie – pozn. překl.) a *fonetiky*.

5 Glazer a Moynihan (1975: 1) ovšem definují etnicitu právě jako „rys nebo vlastnost etnické skupiny“. Výhody našeho vymezení etnicity coby aspektu vztahu budou zřejmější v následujících kapitolách.

v němž popisuje intenzivní tvorbu hranic mezi skupinami, které samy sebe vnímají v důležitých ohledech jako navzájem podobné, mohou být rysy, které jsou ohraničeným a konkurencím si etnickým skupinám společné, těmito skupinami ve skutečnosti zvýrazňovány.

Etnicita je aspekt sociálního vztahu mezi osobami, které se pokládají za zásadně odlišné od členů ostatních skupin, jejichž existenci si uvědomují a s nimiž vstupují do kontaktu. Lze ji proto definovat také jako sociální identitu (založenou na kontrastu ke konkrétním „druhým“) vymezenou metaforickým či fiktivním příbuzenstvím (Yelvington, 1991: 168). Sociální vztah obsahuje etnický prvek v případě, že kulturní rozdíly pravidelně ovlivňují vzájemný styk členů těchto skupin. Etnicita se týká jak aspektů výnosů a ztrát v interakcích, tak sémantických aspektů tvorby identit. V tomto smyslu má jednak politickou a organizační, jednak symbolickou a významovou stránku.

Etnické skupiny mají mýty o společném původu svých členů a téměř vždy podporují ideologii endogamie, jejíž praktický význam však významně kolísá.

Druhy etnických vztahů

Předběžná, velmi obecná definice etnicity, kterou jsem se výše pokusil sestavit, ve skutečnosti směšuje značně rozdílné sociální fenomény.⁶ Můj vztah k zelináři pákistánského původu má etnický aspekt; ten mají ovšem také války v bývalé Jugoslávii či „rasové nepokoje“ v amerických městech, jak by se dalo namítnout. Mají tyto jevy vůbec něco společného – něco, co

6 Dozajista by bylo možné, avšak zcela neplodné, pustit se do jemných odstínů a odlišností mezi existujícími definicemi etnicity. Kupříkladu Banks (1996: 4–5) ve svém díle prezentuje zhruba tucet nepatrně odlišných definic, jakož ovšem i krátkou citaci A. P. Cohena (1985), podle kterého vynakládání sil na to, abychom předložili přiměřenou a nevýratnou definici etnicity, badatele spíše brzdí.

by stálo za pozornost a ospravedlnilo jejich komparaci uvnitř totožného konceptuálního rámce? Odpověď zní ano i ne.

Z antropologických studií etnicity mimo jiné vyplývá, že za jistých okolností lze identifikovat mechanismy etnických procesů, jež se relativně shodují v každé mezietnické situaci: jde o jisté formální náležitosti sdílené všemi etnickými fenomény.

38 | Na druhou stranu nemůže být sporu, že skutečné sociální kontexty etnicity se navzájem nesmírně liší, a samozřejmě samotné etnické identity a organizace jako takové jsou v různých společnostech, různými jedinci a v různých situacích vnímány jako různě závažné. Musíme však mít na paměti, že antropologická komparace nesměřuje nutně ke stanovení podobností mezi společnostmi; může stejně tak odhalit závažné difference. Abychom však rozdíl objevili, je nutné nejprve disponovat nějakým druhem měřítka, určitou konstantou či konceptuálním předmostím⁷, jež lze použít jako základ pro srovnávání. Pokud se nejprve shodneme, co míníme termínem etnicita, budeme následně schopni využít tento pojem jako společný jmenovatel jinak výrazně odlišných společností a sociálních kontextů. Koncept etnicity nás v tomto smyslu naučí nejen cosi o podobnosti, ale také o rozdílnosti.

Aby pojem etnicity zůstal antropologické komparaci něco platný, měl by mít neměnný význam – je však nevyhnutelně nutné rozlišovat mezi zkoumanými sociálními kontexty. Etnické situace ve dvou různých společnostech mohou být na první pohled podobné a snadno porovnatelné, zatímco jiné se mohou dalekosáhle lišit. Pro nástin rozsahu této variability uvádím některá typická empirická ohniska etnických studií – několik druhů etnických skupin, chcete-li. Následující výčet není vyčerpávající.

(a) *Moderní přistěhovalci*. Kategorie mimo jiné zahrnuje imigranty neevropského původu v evropských městech

7 V originále „a conceptual bridgehead“. Převádím tuto pozoruhodnou metaforu doslovně i přesto, že se v češtině běžně nevyskytuje. (pozn. překl.)

a „Hispance“ ve Spojených státech amerických, stejně jako osoby migrující do městských sídel v Africe, Korejce v Japonsku anebo Číňany v Indonésii. Výzkum imigrantů se zabývá problémy adaptace, etnickou diskriminací ze strany hostitelské společnosti, rasismem či problematikou managementu identit v situaci kulturní změny (srov. kap. 4, 7 a 8). Antropologický zájem o procesy urbanizace v Africe se zaměřuje např. na předěly a kontinuitu politické organizace a sociálních identit následující po migraci do zcela nových podmínek (srov. kap. 2). Etnické skupiny této kategorie – ačkoliv nejsou zcela bez politických zájmů – jen zřídka požadují politickou nezávislost nebo vlastní stát a bývají zpravidla integrovány do kapitalistického systému výroby a spotřeby.

(b) *Domorodé obyvatelstvo*. Tento široký termín obvykle označuje původní obyvatele daného teritoria, kteří v zásadě nedisponují politickou mocí a jsou jen částečně integrováni do struktur dominantního národního státu. Pojem domorodé obyvatelstvo asociuje neindustriální výrobní způsob a politický systém s absencí státu (Minority Rights Group, 1990; srov. Paine, 1992, 2000). Baskové v Biskajském zálivu nebo Velšané ve Velké Británii nejsou považováni za původní populace, ačkoliv jsou zde – technicky vzato – stejně původní jako Sámové v severní Skandinávii či Chívarové v povodí Amazonky. Koncept „domorodého obyvatelstva“ tak spíše než spolehlivý analytický nástroj představuje vítanou oporu široké rodině příbuzných pojmů či aktuálním politickým zájmům (srov. kap. 4 a 7).

(c) *Proto-národy (etnonacionalistická hnutí)*. Mediálně nejznámější kategorie etnických skupin. Zahrnuje Kurdy, Sikhy, Palestince nebo srílanské Tamily. Podle definice jde o skupiny vedené politickými lídry, kteří proklamují nárok na vlastní národní stát a odmítají žít „pod nadvládou jiných“. Dá se říci, že tyto skupiny, postrádající národní stát, sdílejí více podstatných charakteristik s ná-

rody (srov. kap. 6) než s urbánními menšinami nebo domorodými populacemi – vždy se vyznačují teritoriální základnou; probíhá v nich vnitřní diferenciaci na základě třídy nebo dosaženého vzdělání; jsou početné. Ve shodě s běžnou terminologií je lze nazvat „národy bez státu“. Antropologie nachází tato hnutí na řadě míst včetně Euskladie neboli Baskicka (Heiberg, 1989), Bretaně (McDonald, 1989) a Québecu (Handler, 1988).

- (d) *Etnické skupiny v „plurálních společnostech“*. Termín „plurální společnosti“⁸ obvykle označuje státy vzniklé v průběhu kolonialismu, obývané kulturně heterogenními populacemi (Furnivall, 1948; M. G. Smith, 1965). Typické jsou Keňa, Indonésie nebo Jamajka. Jednotlivé skupiny, které společně tvoří plurální společnost, jsou sice nuceny participovat na jednotném politickém a ekonomickém systému, v ostatních ohledech jsou však nahlíženy (a samy se nahlízejí) jako výrazně odlišné. Snahy o odštěpení v plurálních společnostech zpravidla nemají šanci a tendence artikulovat etnicitu, tak dostávají podobu konkurence mezi skupinami. Richard Jenkins (1986) dodává, že za plurální lze pravděpodobně považovat většinu soudobých států.
- (e) *Postotrokářské menšiny*:⁹ potomci otroků, povětšinou v Novém světě. Tuto část populace nelze považovat za přistěhovalce, ani za domorodé obyvatelstvo. Jejich předkové, členové svébytných afrických etnických skupin, byli jednoduše přeměněni, na „pracovní sílu, černochoy, „negry““ (Fen-

8 Koncept plurální společnosti (*plural society*) se objevil v předválečném období v antropologických studiích o koloniálních společnostech, kde jejich jednotlivé složky obyvatelstva (nativní populace, Evropané, Číňané a další) tvořily zvláštní skupiny žijící v rámci jedné politické jednotky odděleně vedle sebe, přičemž si nadále udržovaly svá vlastní náboženství, jazyky, kultury a způsoby života. Furnivallovými (Furnivall, 1948) slovy – tyto skupiny se mísí, ale neslučují (*mix but do not combine*). (pozn. překl.)

9 Na význam této kategorie mne upozornil Steve Fenton (1999: 31–32), je muž touto cestou děkuji.

ton, 1999: 42). Později tyto skupiny samy sebe redefinovaly nejrozmanitějšími způsoby v závislosti na příslušné společnosti a kontextu. Nejvýraznějšími manifestacemi tohoto znovu-objevení „africkosti“ jsou hnutí *négritude* ve frankofonních oblastech, jamajský rastafarianismus anebo nejnověji afrocentrická ideologie v USA (Asante, 1988). Na opačném pólu se zase můžeme setkat s oslavou hybridity (Gilroy, 1987; Hall, 1991; Werbner – Modood, 1997). Jejich politika identity je obvykle založena na sdílené historii vynuceného vykořevení a utrpení.

Definice etnicity, nabídnutá výše, by zahrнула všechny tyto druhy meziskupinových vztahů bez ohledu na to, jak se liší v jiných ohledech. Je jisté, že v etnických vztazích, které jsou reprodukovány městskými minoritami, stejně jako domorodým obyvatelstvem, proto-národy či dílčími skupinami plurálních společností existují aspekty politiky (boj o moc a uznání) a symbolických významů (sociální identifikace a příslušnost). Jinými slovy, přes značnou variabilitu problémů a podstatných charakteristik reprezentovaných jednotlivými druhy skupin se zdá, že termín etnicita lze smysluplně použít jako jejich společný jmenovatel. V dalších kapitolách uvidíme, jak mohou antropologické přístupy k etnicitě osvětlit jak podobnosti a rozdíly mezi různými sociálními kontexty, tak jejich historické podmínky.

Analytické a „nativní“ koncepty

Poslední otázka, jíž je třeba se dotknout v této kapitole, směřuje ke vztahu mezi antropologickými pojmy a jejich předmětem. Jde o problém s komplikovanými důsledky, který zahrnuje problematiku poměrů mezi (i) antropologickou a „nativní“ teorií, (ii) antropologickou teorií a sociální organizací a (iii) „nativní teorií“ a sociální organizací.

Je nasnadě, že terminologický posun od „kmenů“ k „etnickým skupinám“ do značné míry otupil kdysi velmi ostrou

distinkci „moderního“ a „primitivního“. Vzestup antropologického zájmu o nacionalismus nás posouvá o další krok ke „studiu sebe samých“. Neboť jestliže etnicitu lze umístit jak do nemoderního, tak do moderního kontextu, nacionalismus je nutno identifikovat výlučně s moderní dobou s paralelními počátečními body ve Velké francouzské revoluci a německém romantismu. Později pronikly nacionalistické symboly, hnutí a hesla do středu zájmu antropologického výzkumu. Nacionalismus, coby ideologie moderního státu, je přítomen v sociálních světech samotných antropologů. Přes pozoruhodné rozdíly mezi jeho partikulárními projevy je nacionalismus jako takový ideologií modernity. Při studiu nacionalismu v cizích zemích je proto obtížné využít vlastní společnost ke stanovení implicitního protikladu, jak měli nezřídka ve zvyku antropologové studující společenství, jež považovali za exotická. Ve skutečnosti, jak si všiml Richard Handler (1988), vyrůstají nacionalismus a společenské vědy včetně antropologie ze stejného historického podhoubí, tj. modernizace, industrializace a rozkvětu individualismu 19. století. Podle Handlera je právě to důvodem obtíží, s nimiž se antropologové potýkají při snaze získat potřebný analytický odstup *vis-à-vis* nacionalismu; zkoumané způsoby myšlení a jim odpovídající koncepty jsou zkrátka příliš blízce příbuzné (srov. také Boyer – Lomnitz, 2005; Herzfeld, 1987; Just 1989).

Handlerův poznatek platí rovněž ve vztahu k moderním etnopolitickým hnutím. Mluvčí těchto hnutí často operují s konceptem kultury, který bývá přímo inspirován pojmem kultury v antropologii. Někdy se skupiny participující na těchto hnutích samy vědomě označují za „kmeny“, připomínající „kmeny“ z monografií klasické antropologie (Roosens, 1989). V takových případech jde o vzájemný vnitřní vztah mezi antropologickým teoretizováním a „nativními teoriemi“. Pokud pak antropolog studuje ožehavá témata ve vlastní společnosti, existuje reálné riziko kontaminace vědeckého pojmového aparátu nepřesnými, případně ideologicky zatíženými významy slov běžného jazyka. Proto je vhodné věnovat při

výzkumu fenoménů etnicity a nacionalismu zvláštní pozornost výběru analytických termínů a interpretací.

Poznámky Handlera a dalších ke studiu nacionalismu a moderní etnopolitiky můžeme nicméně považovat za problémy sociální antropologie obecně. Zásadní potíží spočívá v adekvátní artikulaci vztahu mezi antropologickou teorií, „nativní teorií“ a sociální organizací (Mitchell, 1974; srov. též Baumann, 1996). V jistém smyslu je etnicita výtvorem samotného analytika, který vyráží do světa a klade otázky týkající se etnicity. Pokud by se náš výzkumník místo etnicity zabýval problematikou genderu, nepochybně by objevil genderové aspekty namísto těch etnických. Na druhou stranu, samotní jedinci či informátoři žijící ve zkoumaných společnostech se mohou zabývat záležitostmi a otázkami spojenými s etnicitou – a právě jako takový daný fenomén zjevně existuje i vně myslí pozorovatele. Protože však naše pojmy, např. etnicita a nacionalismus, jsou ve skutečnosti našimi vlastními vynálezy, nic nás neopravňuje předpokládat, že aktéři samotní uvažují o způsobech konstituce světa stejně – dokonce ani tehdy, používají-li stejná slova jako my! Historie a společenská identita jsou sociální konstrukty, jejichž vztah k potvrzeným či alespoň oficiálním faktům mívá nejistou povahu (srov. kap. 4).

Diskrepance mezi tím, co lidé říkají, a tím, co ve skutečnosti dělají, jsou velmi běžné a nesouladu mezi informátorem a antropologovým popisem téže reality se téměř nelze vyhnout. Mnozí antropologové (například Holý – Stuchlík, 1983) se dokonce domnívají, že nejdůležitějším cílem naší disciplíny je zkoumat a vyjasňovat právě vztahy mezi představami a činy, proklamovanou myšlenkou a konkrétní akcí. Nemusíme souhlasit s jejich „racionalistickou“ perspektivou, podle níž se patrně v pozadí každé sociální akce nachází prostá a cílevědomá „ekonomická“ racionalita, avšak obecný problém zůstává: proč lidé něco tvrdí a následně jednají zcela jinak? A jak se dá něco takového zkoumat?

Uvedený rozpor je v etnických studiích relevantní a vyžaduje, abychom měli co možná nejvíce jasno v rozdílech mezi

vlastními koncepty a modely, „nativními“ koncepty a modely a sociálním procesem. V některých společnostech budou lidé popírat systematické rozdíly v zacházení se členy různých skupin, jakkoliv antropologův výzkum existenci diskriminace ukáže. Nebo naopak – během svých terénních aktivit jsem potkal mnoho křesťanů, kteří byli v rozhovoru ochotni okázale přísahat, že nemají a nechtějí mít nic společného s muslimy; jak se později ukázalo, v praxi udržovali s muslimy trvalé, někdy i důvěrné sociální vztahy. Jsou to nakonec právě kontradikce tohoto druhu, co vede antropologickou práci k výsledkům.

DOPORUČENÁ ČETBA

Guibernau, Montserrat – Rex, John, eds. (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity. Velmi dobře editovaný výběr kratších textů, které pokrývají hlavní přístupy a teoretické pozice.

Jenkins, Richard. (2008) *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE. Přehledný a vyčerpávající úvod do této problematiky, obsahující četné etnografické příklady a poutavé teoretické diskuze.

KAPITOLA DRUHÁ ETNICKÁ KLASIFIKACE: MY A ONI

Pocházel z dobré třídy, měl nažloutle hnědou barvu pleti a vlasy s velkými vlnami („dobré“ vlasy, jak soudila slečna Heneryová; jakožto příslušnice karibské barevné střední třídy hodnotila lidské vlasy jako buď „dobré“ nebo „špatné“ – někdy jako „dobré“ a „tvrdé“; „dobré“ byly ty, které vypadaly evropsky; „špatné“ nebo „tvrdé“ byly kudrnaté vlasy negroidního typu).

Edgar Mittelholzer (1979 [1950]: 58)

Etnicita spočívá v první řadě v aplikaci systematického rozlišování mezi insidery a outsidersy; mezi My a Oni. Etnicita nemůže existovat tam, kde se toto pravidlo nevyskytuje, předpokládá totiž institucionalizovaný vztah mezi jasně vymezenými kategoriemi, jejichž členové se navzájem považují za kulturně odlišné. Z tohoto pravidla vyplývá, že dvě nebo více skupin, které se považují za odlišné, se v situaci intenzivnějšího vzájemného kontaktu mohou zároveň stávat jedna druhé podobnější a zároveň se intenzivněji zabývat vzájemnými odlišnostmi. Etnicita je tedy vytvářena prostřednictvím sociálního kontaktu. Tato kapitola představí všeobecné rysy těchto procesů sociálního kontaktu. V dalších kapitolách pak osvětlíme širší kontext etnických vztahů v rovině interpersonální – od utváření etnických skupin (kapitola třetí) a tvorby etnických identit a ideologií (kapitola čtvrtá), přes historické podmínky (vzniku) etnicity (kapitola pátá), vztah mezi etnicitou a státem, včetně debat o nacionalismu, původním obyvatelstvu a multikulturalismu (šestá, sedmá a osmá kapitola), až po dopady globalizace na politiku identit (osmá a devátá kapi-

Nacionalismus neznamena probouzení narodů k uvědomění: nacionalismus vynalézá národy tam, kde předtím žádné nebyly.

Ernest Gellner (1964: 169)

—A víte vy, co je to národ? Povídá John Wyse.

—Národ? Povídá Bloom. Národ, to jsou lidé, kteří žijí na jednom místě.

Hrome, chechtá se Ned, tak to já jsem národ, protože už pět let žiju na jednom místě.

Toť se ví, všichni se dali Bloomovi do smíchu a on, aby se z toho nějak dostal, povídá:

—Nebo taky na různých místech.

—Jako třeba já, povídá Joe.

James Joyce, *Odysseus*, Argo 1993: 256.

Etnická (t)rasa k národu²⁹

Antropologické zkoumání etnicity se po celá léta zaměřovalo na vztahy mezi skupinami, jejichž velikost odpovídala tradičním terénním metodám: zúčastněnému pozorování, osobním

29 Původní nadpis kapitoly zní „The race to nation“ [závod o národ], což je slovní hříčka [slovo „race“ znamená v angličtině závod i rasu], kterou si Eriksen vypůjčil z názvu práce Brackette Williamsové „A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain“ (Třídí akt: antropologie a závod o národ přes etnický terén; B. Williams, 1989). (pozn. překl.)

rozhovorům a situační analýze. Empirické zkoumání se téměř z definice zaměřovalo na lokální společenství. Pokud ve výzkumech figuroval stát, obvykle tvořil součást širšího kontextu, například jako vnější činitel působící na lokální podmínky. Kromě toho antropologie tradičně upřednostňovala studium „vzdálených druhých“. Jak jsem již poznamenal, všeobecný terminologický posun od „kmene“ k „etnické skupině“ dichotomii My/Oni relativizuje, protože na rozdíl od „kmenů“, etnické skupiny evidentně existují jak u „nás“, tak i u „nich“. Mechanismy vymezení hranic, které udržují etnické skupiny více či méně oddělené, vykazují stejné formální charakteristiky na londýnském předměstí i na novoguinejské vysočině a rozvoj etnické identity lze zkoumat za použití v podstatě těch samých konceptuálních nástrojů na Novém Zélandu i ve střední Evropě – a to navzdory rozdílným a jedinečným empirickým kontextům. Sociální antropologie tuto skutečnost uznává a většina badatelů dnes pravděpodobně upřednostňuje výzkum komplexních „neohrazených“ systémů před údajně izolovanými komunitami.

Nacionalismus je pro antropologii relativně nové téma. Studium nacionalismu – ideologie moderního národního státu – bylo po mnoho let doménou politologů, makrosociologů a historiků. Národy a nacionalistické ideologie jsou jednoznačně moderní fenomény velkého měřítka. Přestože studium nacionalismu přináší metodologické problémy týkající se rozsahu a nemožnosti izolování jednotky zkoumání, tyto problémy se nevyhnutně vyskytují i v souvislosti s jinými empirickými badatelskými tématy. Od počátků moderního terénního výzkumu zaujímá v antropologii výzkum sociální změny integrující miliony lidí do trhů a států ústřední postavení. Naši informátoři jsou stejně jako my občané (zatímco předtím mohli být třeba koloniální podřízení). „Primitivní společnosti“ navíc pravděpodobně nikdy nebyly tak izolované, jak se kdysi tvrdilo a nebyly o nic víc „původní“ a „originální“ než naše vlastní společnosti (Wolf, 1982). Jak ukázal Adam Kuper (1988), ve skutečnosti byla samotná myšlenka primitivní

společnosti evropským vynálezem, který umožnily specifické historické okolnosti.

Jedním z prvních, zato do velké míry opomíjených pokusů o antropologické studium národních států byl Fallersův (1974) výzkum v Ugandě a Turecku, ve kterém se explicitně snažil analyticky propojit data z mikro- a makroúrovni (srov. též Gluckman, 1961; Grønhaug, 1974). Nacionalismus se však stal skutečným antropologickým tématem až v průběhu osmdesátých let 20. století.

164 |

V klasické terminologii sociální antropologie označoval termín „národ“ značně nepřesně velké kategorie osob či společnosti s více-méně jednotnou kulturou. I. M. Lewis (1985: 287) ve svém úvodu do antropologie píše: „V souladu s nejlepší antropologickou tradicí rozumíme pod termínem národ samozřejmě kulturní jednotku.“ Lewis dále ukazuje, že nevidí žádný důvod, proč rozlišovat mezi „kmeny“, „etnickými skupinami“ a „národy“ vzhledem k tomu, že rozdíl spočívá podle všeho ve velikosti, nikoli ve strukturálním složení nebo fungování. Následně srovnává několikamilionové skupiny a menší segmenty: „Jsou tyto menší segmenty výrazně odlišné? Moje odpověď zní, nejsou: jde pouze o menší jednotky stejného druhu...“ (Lewis, 1985: 358).

V této kapitole budu zastávat názor, že rozlišovat národy od etnických skupin může být ve skutečnosti užitečné, a to pro jejich vztah k modernímu státu. Dále dokládám, že antropologická perspektiva je pro plné porozumění nacionalismu zásadní. Analytické a empirické zaměření na nacionalismus může osvětlit mnohé i v rámci výzkumu modernizace a sociální změny, a stejně tak je velice relevantní i pro širší výzkumné oblasti politické antropologie a studia sociálních identit.

Co je nacionalismus?

Ernest Gellner začíná svou slavnou knihu o nacionalismu následující definicí:

Nacionalismus je původně politický princip, který tvrdí, že politická a národní jednotka musí být shodné.

Nacionalismus jako pocit nebo jako hnutí může být nejlépe definován v pojmech tohoto principu. Národnostní cítení je pocit hněvu způsobený porušováním tohoto principu, nebo pocit uspokojení způsobený jeho splněním. Národnostní hnutí je hnutí, které je uváděno do pohybu takovým citem (Gellner, 1993: 1; [1983: 12]; srov. Gellner, 1978: 134).

Zatímco tato definice může na první pohled působit přímočaře, ve skutečnosti se točí v kruhu. Neboť co je to „národní jednotka“? Gellner vysvětluje, že ji chápe jako synonymní s etnickou skupinou – nebo alespoň s etnickou skupinou, kterou deklarují nacionalisté: „Stručně řečeno, nacionalismus je teorie politického oprávnění, která požaduje, aby etnické hranice nebyly přetahy politickými hranicemi“ (Gellner, 1983: 1; [1993: 12]; srov. též Gellner, 2002; [1997]). Jinými slovy, nacionalismus, tak jak tento termín užívá Gellner a další sociální vědci, odkazuje explicitně nebo implicitně ke zvláštnímu vztahu mezi etnicitou a státem. Nacionalismy jsou dle jeho názoru etnické ideologie, které tvrdí, že jejich skupina by měla ovládat stát. Národní stát je tedy stát ovládaný etnickou skupinou, jejíž identitární ukazatele (jako je jazyk nebo náboženství) jsou často zakotvené v jeho oficiální symbolice a legislativě. Existuje zde tendence k integraci a asimilaci občanů, ačkoliv Gellner přiznává, že národy mohou obsahovat také „neroztavitelné“ populace, které nazývá *skupiny rezistentní vůči entropii*. Více o nich později.

| 165

V jiné důležité teoretické studii o nacionalismu navrhuje Benedict Anderson, politický teoretik zabývající se jihovýchodní Asií, následující definici národa: „Je to pomyslné politické společenství – a to existující v představách jako společenství ze samé své podstaty vnějškově ohraničené a svrchované“ (Anderson 2003 [1983]: 243). Přívlastek „pomyslný“ nebo „představovaný“ Anderson nechápe ani tak jako „smyšlený“, spíše vyjadřuje skutečnost, že lidé, kteří se definují jako čle-

nové národa „většinu ostatních členů nikdy nepoznají, nikdy se s nimi nesetkají a ani o nich neuslyší. Přesto však v mysli každého z nich žije představa jejich společenství. (Anderson 2003 [1983]: 243–244). Na rozdíl od Gellnera a mnohých dalších, kteří se soustřeďují na politické aspekty nacionalismu, se Anderson snaží porozumět síle a přetrvávání národní ideologie a cítění. Jak dále poznamenává, skutečnost, že lidé jsou ochotni pro národ zemřít, odráží jeho mimořádnou sílu.

166 | Navzdory rozdílům v důrazu je Andersonova perspektiva do značné míry kompatibilní s tou Gellnerovou. Oba tvrdí, že národy jsou ideologické konstrukce usilující o propojení (sebedefinované) kulturní skupiny se státem, a že vytvářejí abstraktní společenství odlišného řádu od dynastických států nebo společenství založených na příbuzenství, které dynastickým státům předcházely.

Andersonovým hlavním cílem je vysvětlit to, co nazývá „anomálií nacionalismu“. Podle marxistických a liberálních sociálních teorií modernizace neměl v individualistickém osvícenském světě nacionalismus přežít, když přece odkazuje k „primordiálním loajalitám“ a solidaritě založené na společném původu a kultuře (srov. Nimni, 1991). Anderson s jistými rozpaky poznamenává, že socialistické státy bývají ve své podstatě nacionalistické. „Realita je celkem jasná: tak dlouho prorokovaný ‚konec éry nacionalismu‘ není ani zdaleka na dohled. Národní identita je v politickém životě naší doby skutečně tou nejuniverzálnější legitimní hodnotou“ (Anderson, 2003 [1983]: 241).

Antropologický výzkum etnických hranic a identitárních procesů by mohl Andersonovu problematiku osvětlit. Anderson sám etnicitu nerozebírá a některé z jeho příkladů – Filipíny a Indonésie – jsou ve skutečnosti multietnické země plné napětí. Výzkum utváření etnické identity a udržování hranic naznačuje, že etnické identity obvykle dosahují své největší intenzity v situacích migračních vln, změny, boje o zdroje a ohrožení hranic. Není tudíž překvapivé, že politická hnutí založená na kulturní identitě jsou silná ve společnostech pod-

léhajících modernizaci, ačkoliv to ještě nevysvětluje, proč se tato hnutí stávají hnutími *nacionalistickými*.

Zdá se, že Gellner a Anderson pozoruhodnou shodu mezi teoriemi nacionalismu a antropologickou teorií etnicity nerozpoznali (nebo alespoň neuznali). Vzhledem k tomu, že tyto dva soubory teorií se většinou vyvíjely samostatně, poukáží na hlavní paralely.

Studium etnicity na lokální úrovni i výzkum nacionalismu na úrovni státní shodně zdůrazňují, že etnické a národní identity jsou konstrukce; nejsou „přirozené“. Vztah mezi partikulární identitou a „kulturou“, kterou se snaží reifikovat, navíc není vyrovnaný. Rozšířený předpoklad, že etnicita a „objektivní kultura“ jsou totožné, je v obou uvedených případech sám kulturní konstrukcí. *Povídání o kultuře a kulturu* bychom zde možná mohli rozlišit podobným způsobem, jako člověk rozlišuje jídelní lístek a jídlo. Jsou to sociální fakta různých řádů, ani jeden ovšem není skutečnější než ten druhý.

Když zaměříme pozornost na nacionalismus, ukáže se zmiňované propojení mezi etnickou organizací a etnickou identitou ve své krystalické podobě. Většina nacionalismů požaduje, aby politická organizace měla etnický charakter, tedy aby reprezentovala zájmy určité etnické skupiny. Národní stát naopak čerpá důležitou složku své politické legitimacy z přesvědčování mas o tom, že je coby kulturní jednotku skutečně reprezentuje.

Důraz na dualitu významu a politiky ve výzkumu etnicity i nacionalismu může souviset i s antropologickou teorií rituálních symbolů. Victor Turner (1967; 1969) ukázal ve své práci o Ndembuech, že tyto symboly jsou mnohovýznamové, a že mají „instrumentální“ a „smyslový“ (nebo smysluplný) pól. Pozoruhodně podobným způsobem argumentuje Anderson, když říká, že nacionalismus čerpá svou moc z kombinace politické legitimacy a emocionální síly. Obdobně tvrdil také Abner Cohen (1974b), že politika nemůže být čistě instrumentální, ale vždy musí obsahovat symboly, které mají moc vytvářet lo-

ajalitu a pocit sounáležitosti. Nedávné studie národních vlajek (Eriksen a Jenkins, 2007) demonstrují, jak mohou tyto národní symboly současně rozdělovat (když velká část populace necítí lojalitu vůči státu a chápe vlajku jako symbol útlaku) i sjednocovat právě díky tomu, že představují mnohoznačné symboly s mnoha možnostmi interpretace a dávají lidem, kteří by se jinak mohli chápat jako odlišní, pocit jednoty.

168 | Antropologové, kteří se zabývali nacionalismem, na něj obecně nahlíželi jako na variantu etnicity. Ze začátku se budu tohoto náhledu držet i já, později se však budu tázat, jsou-li představitelné také *nacionalismy neetnické*.

Národ jako kulturní komunita

Gellner i Anderson shodně zdůrazňují skutečnost, že ačkoli mají národy tendenci představovat si sebe samé jako staré, jsou ve skutečnosti moderní. Nacionální ideologie vznikla nejdříve v Evropě a evropských diasporách (zejména v Novém světě; srov. Handler – Segal, 1992) v období kolem Velké francouzské revoluce. Zde je potřeba rozlišovat mezi *tradicí* a *tradicionalismem*. Nacionalismus, což je často tradicionalistická ideologie, může glorifikovat a rekodifikovat domněle starobylou tradici sdílenou příslušníky národa, tím ale tuto tradici neobnovuje. *Reifikuje* ji tím samým způsobem, jakým svou předpokládanou tradici reifikovali Huróni (viz kapitolu čtvrtou).

Jelikož je nacionalismus moderním fenoménem, který se rozvinul v éře písemně zaznamenávané historie, je „etnogeneze“ národů pro zkoumání vhodnější než historie předmoderních národů. Utváření norské národní identity se událo v průběhu 19. století, tedy v období modernizace a urbanizace. Země se posunula k plné nezávislosti vystoupením z unie se Švédskem v roce 1905.

Raný norský nacionalismus byl podporován především městskou střední třídou. Příslušníci buržoazie cestovali do vzdálených údolí hledat „autentickou norskou kulturu“, při-

nášeli její prvky zpátky do města a prezentovali je jako autentické vyjádření norství. Lidové zvyky, malované květované vzory (*rosemaling*), tradiční hudba a rolnické jídlo se staly národními symboly dokonce pro osoby, které s takovými zvyky nevyrostaly. Ve skutečnosti to nebyli venkované, ale měšťané, kdo se rozhodli, že reifikované aspekty kultury by měly tvořit základ „národní kultury“. Tak byla ustavena národní heroická historie. Podobně důležitou částí nacionalistického projektu v Norsku i jinde byl vznik „národních umění“, která byla ukazateli jedinečnosti a sofistikovanosti. Typickými představiteli tohoto projektu byli skladatel Edvard Grieg, který začlenil lokální lidové popěvky do svých romantických kompozic, a spisovatel Bjørnstjerne Bjørnson (který získal, na rozdíl od Henrika Ibsena, Nobelovu cenu), jehož selské povídky byly velice oblíbené.

Jisté aspekty rolnické kultury tak byly reinterpretovány a vsazeny do městského politického kontextu jako „důkazy“ toho, že norská kultura je jedinečná, že Norové představují „lid“ a že by tudíž měli mít vlastní stát. Tato národní symbolika vymezila velmi účinně hranice vůči Švédům a Dánům a zároveň zdůraznila, že urbánní a rurální Norové patří ke stejné kultuře a mají tytéž politické zájmy. Tato pro nacionalismus typická myšlenka urbánně-rurální solidarity byla, jak poznamenal Gellner, politickou inovací. Před érou nacionalismu byly vládnoucí vrstvy ve své povaze obvykle kosmopolitní. Anderson s jistou škodolibostí poznamenává (2008 [1983]: 97), že od poloviny jedenáctého století až do první světové války nevládla v Anglii žádná „anglická“ dynastie. Představa, že by šlechta patřila ke stejné kultuře jako sedláci, se navíc až do příchodu nacionalismu zdála aristokratům odporná a rolníkům nepochopitelná.

Nacionalismus klade důraz na solidaritu mezi chudými a bohatými, nemajetnými a kapitalisty. Nacionalistická ideologie vidí jako jediný princip politické exkluze a inkluze národní hranici – kategorii osob definovaných jako příslušníci té samé kultury.

V souvislosti s nacionalismem jsou často zmiňovány rozsáhlé procesy, jako je industrializace, osvícenství a jeho romantické protireakce, standardizované vzdělávací systémy a nárůst buržoazní elitní kultury. Možná by bylo vhodné zmínit, že národ se nereprodukuje pouze prostřednictvím státního sociálního inženýrství a velkých sociálních otřesů, jako je válka, ale také každodenní praxí. Třeba takový sport je ve většině dnešních společností všudypřítomný a je často zaměřen právě nacionalisticky. Mimoto, jak ukázal Michael Billig (1995), pro mnoho lidí tvoří obsah národní přináležitosti „bezvýznamná slůvka spíše než velkolepé pamětihodné fráze“: mince, známky, řečové obraty, televizní předpovědi počasí; stručně řečeno, tento *banální nacionalismus* neustále posiluje a reprodukuje pocit národní sounáležitosti.

Politické užití kulturních symbolů

Příklad norského nacionalismu poukazuje na „vynalezenou povahu“ národa. Hlavním literárním jazykem v Norsku byla až do konce 19. století dánština. Ta byla částečně nahrazena novým jazykem zvaným *nynorsk* neboli „nová norština“ založeným na norských dialektech. Vernakularizace je důležitým aspektem mnohých nacionalistických hnutí, protože sdílený jazyk může být mocným symbolem kulturní jednoty i vhodným nástrojem pro správu národního státu. Co se týče kultury, lze říci, že městští Norové v Christianii (dnešním Oslu) a Bergenu měli více společného se Švédy a Dány žijícími ve městech než s norskými venkovany. Hovorový jazyk je v těchto městech dodnes stále bližší spisovné dánštině než některým norským vesnickým dialektům. Výběr symbolů pro reprezentaci národa byl mimoto motivován politicky. V mnoha případech nebyly takzvané starobylé, typicky norské zvyky, lidová vyprávění, řemesla a tak dále ve skutečnosti starobylé, typické, ani norské. Malované květované vzory zobrazují vinnou révu ze Středomoří. Hardangerská houslová hudba a většina lidových příběhů pochází ze střední Evropy

a mnohé z „typicky lidových krojů“, které si Norové oblékají na veřejně oslavy, jako je například Den ústavy, byly navrženy nacionalisty na začátku 20. století. Většina „typických“ krojů přitom pochází z určitých horských údolí severního Norska.

Když jsou podobné praktiky reifikovány jako symboly a převedeny do nacionalistického diskurzu, jejich význam se změní. Použití údajně typických etnických symbolů v nacionalismu má za cíl povzbudit přemítání o vlastní kulturní odlišnosti, a tak vyvolat národnostní cítění. Nacionalismus reifikuje kulturu v tom, že umožňuje lidem mluvit o jejích kultuře, jako kdyby byla konstantní. Jak to výstižně formuloval Richard Handler, nacionalistické diskurzy jsou „pokusy o konstruování ohraničených kulturních objektů“ (Handler, 1988: 27). Na daném případě můžeme dobře vidět jak výše zmíněné mechanismy ustavování etnických hranic, tak i vynalézavé používání historie vytvářející dojem kontinuity. Když se Norsko osamostatnilo, byl první král Carl povolán z dánské královské rodiny. Pojmenován byl ovšem Haakon VII., čím se měla podtrhnout (zcela fiktivní) kontinuita s dynastií králů, kteří vládli Norsku před rokem 1350.

Nesoulad mezi národní ideologií (zahrnující symboly, stereotypy a podobně) a sociální praxí není v případě národů o nic méně zjevný, než jak je tomu v případě jiných etnických skupin. Jak však poněkud diplomaticky poznamenává Anderson, každá komunita založená na širších vazbách, než je kontakt tváří v tvář, je pouze pomyslná, a národy nejsou o nic více ani méně „falešné“ než jiná společenství. Podobné identitární procesy jsem už rozebíral na příkladu jiných etnických skupin; to, co je na nacionalismu zvláštní, je jeho vztah ke státu. Mám-li parafrázovat Gellnera (1964), národní stát umožňuje vytvářet národy tam, kde předtím neexistovaly. Standardizace jazyka, utváření národních trhů práce založených na individuálních pracovních smlouvách a povinná školní docházka, které vyžadují existenci národního státu, postupně formují národy z různorodého lidského materi-

álu. Zatímco před sto padesáti lety by bylo nemožné stanovit přesné místo, kde norské dialekty přecházejí do švédských, dnes je tato jazyková hranice zřetelnější, přičemž sleduje hranici politickou. Jak se někdy říká: jazyk je dialekt podporovaný armádou.³⁰

172 | Rané dynastické evropské státy nevznášely na většinu svých obyvatel mnoho požadavků (Birch, 1989), zcela jistě přitom nevyžadovaly kulturní uniformitu ve společnosti. Nezáleželo na tom, že poddaní hovoří jiným jazykem než vládci, nebo že poddaní v různých oblastech hovoří různými jazyky. Proč je tedy standardizace kultury tak důležitá pro moderní národní státy?

Nacionalismus a průmyslová společnost

Gellner, Grillo (1980) a další tvrdí, že nacionalistická ideologie vznikla jako reakce na industrializaci a vykořeňování lidí z jejich lokálních společenstev. Industrializace způsobila velkou geografickou mobilitu a mnoho lidí se stalo účastníky toho samého ekonomického (a později i politického) systému. Příbuzenská ideologie, feudalismus a náboženství nebyly již dále schopné lidi efektivně organizovat.

Mimoto nový průmyslový systém výroby vyžadoval schopnost nahrazovat dělníky ve velkém. Dělníci museli mít tím pádem stejné dovednosti a způsobilosti. Industrializace znamenala potřebu standardizovat dovednosti, což byl proces, který bychom mohli popsat jako „kulturní homogenizaci“. Masové vzdělávání hraje v tomto homogenizačním procesu instrumentální úlohu: zavedení národního povědomí do všech koutů země dělá „ze sedláků Francouze“ (Weber, 1976).

30 Švédština, dánština a obě varianty norštiny jsou si velice blízké. Za fakt, že jsou považovány za tři nebo čtyři odlišné jazyky nikoli varianty jednoho skandinávského jazyka, vděčíme nacionalismu – nad čímž dodnes naříkají malé, ale zapálené skupinky skandinávistů.

V tomto historickém kontextu vzniká potřeba nového druhu ideologie, která by byla schopna ve velkém vytvářet soudržnost a loajalitu mezi jednotlivci participujícími na sociálních systémech. Nacionalismus dokázal tento požadavek uspokojit. Postuloval existenci pomyslného společenství založeného na sdílené kultuře a zakotveného ve státě, ve kterém budou lidé loajální vůči státu, nikoli vůči členům svých příbuzenských skupin a obcí. Tímto způsobem je nacionalistická ideologie pro stát funkční. Zároveň musíme dodat, že úsilí o homogenizaci také vytváří *stigmatizované Druhé* – externí hranice s cizinci se stává nehybnou a „neroztavitelné“ menšiny uvnitř země (Židé, Cikáni – ale v případě Francie například rovněž Bretonci, Okcitánci a imigranti) začnou vyčnívat svou „jinakostí“ a tím stvrzovat integritu národa prostřednictvím dichotomizace. V obdobích (jako je to současné), kdy nároky na kulturní práva zpochybňují zavedené hegemonie, to s sebou nese jen potíže (viz sedmou a osmou kapitolu). Není inkluze bez exkluze.

Politická efektivita je jednou z podmínek úspěchu nacionalistické ideologie; musí odkazovat k národu, který může být ztělesněn národním státem a účinně spravován. Další podmínkou je podpora lidí. Co tedy nacionalismus vlastně nabízí? Jak naznačí některé níže uvedené příklady, nacionalismus poskytuje bezpečí a vnímanou stabilitu v čase fragmentovaného životního prostoru a vykořeněnosti. Důležitým cílem nacionalistické ideologie je tudíž znovuvytvořit pocit úplnosti a kontinuity s minulostí, překonat odcizení nebo propast mezi jednotlivcem a společností, kterou přinesla modernita.

Na úrovni identity je národnost věcí přesvědčení. Národ, tedy pomyslný *Volk* nacionalistů, je produktem nacionalistické ideologie, nikoli naopak. Národ existuje od chvíle, kdy se hrstka vlivných lidí rozhodne, že by tomu tak mělo být. Ve většině případů začíná jako fenomén městské elity. Aby se ovšem stal účinným politickým nástrojem, musí dosáhnout přitažlivosti pro masu.

Národy se od jiných typů společenství, včetně mnohých etnických komunit, liší svými proporcemi. Až na malé výjimky (mám na mysli hlavně miniaturní státy v Karibiku a Pacifiku) jsou národní státy sociální systémy operující ve velkém měřítku. Kmenové společnosti a jiné lokální komunity by se jakožto systémy mohly do velké míry opírat o příbuzenské sítě, interakci tváří v tvář a loajalitu svých členů. I v těch největších dynastických státech byla většina poddaných integrována lokálně: příslušeli především k rodinám a vesnicím. Socializace a sociální kontrola byly z velké části zajišťovány lokálně. Armády byly povětšinou profesionální, zatímco v národních společnostech je boj za vlast považován za morální povinnost všech občanů.

Národy jsou taková společenství, kde se očekává, že občané budou s ohledem na kulturu a vlastní identitu integrováni abstraktním, anonymním způsobem. Jedním z Andersonových nejnázornějších příkladů abstraktní povahy národního morálního společenství je hrob neznámého vojína. Tyto hroby jsou obvykle ponechány prázdné – představují univerzální, abstraktní povahu národa. „Ač tyto hroby postrádají identifikovatelné ostatky smrtelných těl a stopy nesmrtelných duší, jsou nicméně plně přízračných národních představ“ (Anderson, 2003 [1983]: 245–246).

Jaké jsou podmínky pro vznik takové abstraktní ideologie? Popsal jsem již ekonomické a politické průvodní jevy nacionalismu a na tomto místě ještě doplním jeho technologický předpoklad, jmenovitě komunikační technologii umožňující standardizaci vědění a reprezentací (srov. kapitolu pátou). Anderson zdůrazňuje kapitalismus tisku jako důležitou podmínku pro nacionalismus. Díky šíření tištěného slova v levných edicích dostává potenciálně neomezený počet osob přístup k těm samým informacím bez přímého kontaktu s jejich původcem.

V posledních desetiletích hrají zásadní úlohu při standardizaci reprezentací a jazyka noviny, televize a rádio. Tato

média mají důležitou roli i v reprodukci a posilování nacionálních citů. Například v průběhu války o Falklandy/Malvíny v roce 1982 zobrazovala britská média tuto válku celkem konzistentně jako „jednoduchý protiklad mezi dobrem a zlem“ (J. Taylor, 1992: 30), zatímco argentinská média konflikt popisovala jako boj proti kolonialismu (Caistor, 1992). Pozdější pozorovatelé mediálních výstupů v souvislosti s válkou v Perském zálivu (Walsh, 1995) a válkou v Afghánistánu v roce 2001 (Chomsky, 2003; [2001]) dospěli k podobným závěrům.

Pro výzkum etnicity a nacionalismu je velice relevantní také studium vlivu internetu na identity, jazyk a veřejný diskurz. Protože internet je stále relativně novou záležitostí, o jeho dopadu víme zatím velmi málo, je však zřejmé, že nezpůsobil žádnou globální kulturní homogenizaci. Ačkoliv je zhruba polovina obsahu webu v angličtině, obrovské množství stránek je v jiných jazycích. Tak jako se Norové i po zavedení kabelové televize s téměř neomezeným výběrem světových stanic pořád dívají na norskou televizi, je možné, že převážná část užívání internetu existující identity potvrzuje, místo aby je překonávalo. Nacionalismus na dálku, týkající se zejména diasporických, secesionistických a jiných skupin, se rozšířil na internetu. Tímto způsobem se utvářejí vztahy i mezi lidmi, kteří by jinak nikdy nepřišli do kontaktu. Počet webových stránek věnovaných kurdskému národu, tamilskému národu a dalším neustále narůstá a tyto stránky mají velký význam jak v rovině identity, tak jako politické nástroje. Chilská vláda dokonce nedávno ustavila v zemi „čtrnáctý region“, nazvaný *el exterior* nebo *el reencuentro* („zahraničí“ nebo „opětovné shledání“), který sestává z Chilanů žijících v zahraničí. Hlavním nástrojem pro utváření pomyslného společenství diasporních Chilanů (kteří žijí ve 110 různých zemích) je internet (Erikson, 2007a).

Zmínit bychom zde mohli ještě jeden typ komunikační technologie, a to moderní dopravní prostředky. V polovině 19. století mohla cesta napříč Trinidadem zabrat týden; dnes

tato cesta trvá něco málo přes hodinu. Moderní přepravní technologie usnadňují integraci lidí do širších sociálních systémů, přičemž donekonečna zvyšují pohyb osob a zboží. Vytvářejí podmínky pro integraci lidí do národních států a takto mohou mít nezanedbatelný nepřímý dopad na úrovni povědomí, protože lidé díky nim cítí, že jsou příslušníky národa.

176 | Vhodnou metaforou pro politický a kulturní vývoj směřující k nacionalismu je mapa. Ačkoli mapy existovaly i před nacionalismem, mapa může být velmi pregnantním a mocným symbolem národa. Mapy zemí visící na zdech učeben po celém světě zobrazují národ na jedné straně jako ohraničenou a pozorovatelnou věc a na straně druhé jako abstrakci něčeho, co má svůj protějšek v materiální realitě. Většina světových map umísťuje Evropu do středu světa. A to vůbec není politicky nevinný akt, jak jsou si Australané a Argentinští jistě dobře vědomi!

Většina odborníků na nacionalismus zdůrazňuje jeho moderní a abstraktní rysy. Antropologické perspektivy jsou v této výzkumné oblasti zvláště cenné, protože antropologové mohou objasnit jedinečnou a svébytnou povahu nacionalismu a národních států srovnáváním se společnostmi typu *small scale*. V tomto světle se národ a nacionální ideologie zdají být alespoň zčásti symbolickými prostředky vládnoucích vrstev společností, které by jinak byly ohroženy potenciálním rozpadem. Někteří autoři tvrdí, že nacionalismus a národní společenství mohou mít hluboké kořeny v dřívějších etnických společenstvích neboli *ethniích* (A. D. Smith, 1986), ovšem tvrzení, že mezi předmoderními a národními komunitami či „kulturami“ existuje souvislá kontinuita, by bylo poněkud zavádějící. Jak ukazuje norský příklad, lidové kroje a jiné národní symboly získávají v moderním kontextu jiný význam, než měly původně. Stávají se *emblémy odlišnosti* ve vztahu k jiným národům.

Nacionalismus jako metaforické příbuzenství

Nacionalismus sám o sobě nepatří ani na pravou, ani na levou část politického spektra. Důrazem na rovnost občanů by mohl být ideologií levice. A důrazem na vertikální solidaritu a vyloučení cizinců (a někdy i minorit) by mohl patřit k pravici. Anderson navrhuje, že nacionalismus (stejně jako další etnické ideologie), by měl být klasifikován spíše společně s příbuzenstvím a náboženstvím než s fašismem a liberalismem (Anderson, 2003 [1983]: 243). Je to ideologie, která prohlašuje, že *Gemeinschaft* ohrožený masovou společností může přežít tak, že se bude zabývat svými kořeny a kulturní kontinuitou. Slovy Josepa Llobera: „V modernitě je nacionalistické cítění především reakcí proti kosmopolitním nárokům osvícenství“ (Llobera, 1995: 221). Llobera ve své knize *Bůh modernity* (*The God of Modernity*; 1995) důrazně prosazuje vnímání nacionalismu jakožto druhu sekulárního náboženství.

177 | Bruce Kapferer ve své vlivné práci o nacionalismu na Srí Lance a v Austrálii (1988; 1989) popisuje nacionalismus jako *ontologii*, tedy jako doktrínu o esenci reality. Kapferer na příkladech ze dvou velmi odlišných společností ukazuje, jak může nacionalismus svým stoupencům vštěpovat vášně a hluboké emoce. Náměty pro svou nezřídka násilnou symboliku čerpá často z náboženství a mýtu (stačí si vzpomenout na vojenské přehlídky, které se v mnoha zemích pořádají na oslavu dne nezávislosti). Tak jako jiné etnické ideologie si také nacionalismus dělá nárok na symboly, které jsou pro lidi velmi důležité a tvrdí, že tyto symboly reprezentují národní stát. Smrt je v nacionalistické symbolice často velmi důležitá: jednotlivci, kteří zahynuli ve válce, jsou označováni za mučedníky, kteří položili svoje životy za obranu svého národa. Pokud je národ společenstvím, za které je člověk ochoten zemřít, říká Kapferer, potom musí být schopen vzbuzovat velmi intenzivní emoce. Kapferer, podobně jako Anderson, tedy zdůrazňuje náboženský aspekt nacionalismu a jeho schopnost zobrazovat národ jakožto náboženské společenství.

Richard Handler ve své studii o nacionalismu v Québecu prezentuje názor, že québečtí nacionalisté si představují národ jako „kolektivní bytost“. Poté, co ocituje výpovědi tří různých informátorů, které tento předpoklad potvrzují, Handler uzavírá:

178 |

Tato zobrazení národa jako žijící bytosti – stromu, přítele, tvora obdařeného duchem – prezentují v první řadě představy úplnosti a ohraničenosti. Zakládají integrální, neredukovatelnou povahu společenství jakožto skutečně existující entity. (Handler, 1988: 40)

Obecně si nacionalismus, tak jako jiné etnické ideologie, přisvojuje symboly a významy z kulturních kontextů, které mají důležité místo v každodenní zkušenosti. V období, které vyústilo v iránskou islámskou revoluci v roce 1979, byly Spojené státy zobrazovány jako zrádný cizoložník, který znásilnil a zneužil Írán, který byl zobrazován jako žena – matka vlast (Thaiss, 1978). Tento druh symboliky může být v masové politice mimořádně mocný.

Tento příklad také dokládá správnost perspektivy, která nahlíží na nacionalismus (a jiné etnické ideologie) jako na metaforické příbuzenství. Příbuzenská terminologie se v nacionalistickém diskurzu používá často (matka vlast, otec národa, bratři a sestry a tak dále) a abstraktní společenství postulované nacionalisty může být přirovnáváno k příbuzenské skupině. Ačkoli se principy příbuzenství různí, členové každé společnosti mají nějaké povědomí o rodinných povinnostech. Příbuzenství a příbuzenská organizace jsou základem sociální organizace ve většině společností. Nacionalismus se objevoval a stále objevuje v obdobích, kdy je sociální význam příbuzenství oslabený. Možná bychom mohli dokonce říci, že míra, do jaké urbanizace a individualismus vytvářejí v lidských životech sociální a kulturní vakuum, se přímo odvíjí od toho, jak příbuzenství ztrácí na významu. Nacionalismus slibuje uspokojení některých potřeb, za které původně od-

povídalo příbuzenství. Poskytuje bezpečí a pocit kontinuity, nabízí kariérní příležitosti (prostřednictvím vzdělávacího systému a pracovního trhu). Jako metaforický *pater familias* nacionalismus prohlašuje, že členové národa jsou velkou rodinou: a prostřednictvím národních soudů trestá své neposlušné děti. Je to abstraktní verze něčeho, co vzbuzuje silné emoce u každého jednotlivce a nacionalismus se tuto emocionální sílu snaží přenést na státní úroveň. Z tohoto pohledu nacionalismus připomíná ideologii metaforického příbuzenství přizpůsobenou pro potřeby rozsáhlých moderních společností – je to ideologie národního státu. Vidíme, že studium příbuzenství a měnící se charakter příbuzenství (Carsten, 2004; Wade, 2007) jsou pro výzkum etnických a národních identit hluboce relevantní. Vzhledem k tomu, že tyto abstraktní ideologie čerpají mnoho ze své symbolické působivosti právě z příbuzenství, musí měnící se způsob, jakým lidé na příbuzenství nahlížejí, nevyhnutně ovlivňovat i jejich vnímání národní a etnické identity. V podobném duchu poukazoval na empirické rovině Emmanuel Todd (1985) na skutečnost, že existuje spojitost mezi rodinnou organizací a ideologií na jedné straně a politickou kulturou na straně druhé. Z toho vyplývá, že například autoritářské, patriarchální rodiny plodí národní ideologie s podobnými charakteristikami.

| 179

Národní stát

Tak jako jiné ideologie musí i nacionalismus zároveň ospravedlňovat konkrétní (reálnou nebo potenciální) mocenskou strukturu a uspokojovat uznané potřeby lidí. Nahlíženo z této perspektivy předpokládá úspěšný nacionalismus propojení etnické ideologie se státním aparátem. Mezi fungováním takového státu a jinými sociálními systémy zkoumanými antropology jsou nemalé rozdíly.

Na rozdíl od mnoha jiných politických systémů vychází národní stát z ideologie prohlašující, že politické hranice by se

měly shodovat s hranicemi kulturními (ale to, kudy by měly tyto kulturní hranice vést, představuje fascinující otázku, kterou se budeme zabývat v následujících kapitolách). Národní stát má také monopol na legitimní užití násilí a zdanění. Tento dvojí monopol je důležitým zdrojem moci. Národní stát má byrokratickou administrativu a psanou legislativu, která zahrnuje všechny občany a má – alespoň v rovině ideálu – jednotný vzdělávací systém a sdílený pracovní trh pro všechny své občany. Velká většina národních států má svůj národní jazyk, který užívá v oficiální komunikaci; některé státy upírají jazykovým menšinám z důvodů snahy o sociální kontrolu a kohezi právo jejich jazyk používat.

Politici vůdci v jiných typech společnosti mohou také monopolizovat násilí a zdaňování. Co je však na národních státech zvláštní, je obrovská koncentrace moci, kterou představují. Tento rozdíl se dobře ukáže, když srovnáme moderní válku a spor mezi Janomamy nebo Nuery. Ačkoli ve srovnání se společnostmi založenými na příbuzenství (horní hranice janomamského lokálního společenství je zhruba 500 osob) zahrnuje abstraktní společenství nacionalismu nepředstavitelně velké množství osob (v Británii víc než šedesát milionů), můžeme o moderním státu říci, že se formuje podle vzoru sociálních organizací založených na příbuzenství.

Poté, co jsme rozebrali základní aspekty nacionální identity, ideologie a organizace, zaměříme se nyní na některé příklady, které nabízejí možnosti, jak by bylo možné zkoumat nacionalismus antropologicky.

Nacionalismus proti státu

Kulturní egalitářství, které káže nacionalismus ve většině svých inkarnací, může vzbuzovat protireakce v situacích, kdy se nějaká část populace za součást národa nepovažuje. Uvážíme-li, že většina národních států obsahuje větší či menší menšiny, dochází k takovým situacím opravdu často. Různým menšinovým situacím se věnuji v sedmé a osmé kapitole; na

tomto místě se krátce podívám na jeden případ, kdy část menšiny reaguje vynalezením svého vlastního národa.

Rovnostářská charta francouzského nacionalismu a Velké francouzské revoluce zdůrazňovala, že každý občan by měl mít rovná práva, rovná práva před zákonem a, v principu, také rovné příležitosti (ženy byly ovšem do tohoto pomyslného společenství zařazeny pouze částečně). Nakonec se měl všechen francouzský lid považovat za Francouze a pociťovat loajalitu vůči nové republice. Jazyková standardizace prostřednictvím šíření oficiálního francouzského jazyka je důležitým aspektem tohoto projektu již od osmnáctého století, ale jazykové menšiny stále existují, zejména na jihu a jihovýchodě země a také v Bretani, kde většina populace tradičně mluvila bretonsky – s francouzštinou nepřibuzným keltským jazykem.

Bretonská etnická identita je důvěrně spjata s jazykem, který je v daném případě jedním z nejdůležitějších ukazatelů při vymezování hranic. Tato identita byla po celá staletí ohrožena ze strany dominantního francouzského jazyka. Počet bretonsky mluvících osob rapidně klesal obzvláště v první polovině 20. století. Jako však ukázala Maryon McDonaldová (1989) a další badatelé, v posledních letech lze pozorovat signály etnické revitalizace. Od konce druhé světové války vznikla celá řada organizací bojujících za bretonskou věc. Lois Kuterová (1989) píše, že mladí Bretonci mají pozitivní přístup k učení se bretonštině, přičemž ji explicitně spojují se svou etnickou identitou. Některé rozhlasové a televizní programy jsou dnes vysílány v bretonštině a mnoho lidí se učí bretonštinu jako cizí jazyk ve večerních kurzech a na letních školách. Vytvořily se vazby na organizace reprezentující kulturní dědictví dalších skupin na „keltském okraji“ Evropy, a této rozšířené identitě jsou věnovány i každoroční taneční a hudební festivaly. Jazyk, tak jako mnoho aspektů údajně bretonských zvyků, musel být do značné míry oživen, protože proces „akulturace“ byl velmi úspěšný.

Proč je přežití a oživení bretonského jazyka, jak se zdá, pro mnohé Bretonce tak důležité? Vysvětlení, že jazyk je důle-

žitou součástí jejich kulturní identity, by bylo poněkud zjednodušující. Jazykový posun byl přeci jen v Bretani (i jinde) znatelný po celá staletí. Militantní postoj k jazykové otázce může být tedy považován za protifrancouzskou politickou strategii. Protože francouzský stát si zvolil za hlavní symbol svého nacionalismu francouzský jazyk, nejúčinnější a nejviditelnější druh odporu proti tomuto nacionalismu může být právě odmítnutí tohoto jazyka. Používání bretonštiny na veřejnosti bylo mnoho let protizákonné. Řada Bretonců je dnes bilingvních a situačně přepínají z jednoho jazyka do druhého. Tím, že na veřejnosti mluví bretonsky, dávají najevo, že nesouhlasí s francouzskou nadvládou. Představa kulturních kořenů by jako vysvětlení nestačila: kořeny nikdy k oživení mizející identity nestačily.

Zajímavým rysem bretonského odporu proti francouzské nadvládě je to, co Eric Hobsbawm (1977) označuje jako „shetlandský efekt“, kdy se malé periferie spojí s metropolí proti lokálnímu vládcovi. V případě některých bretonských lídrů se tento efekt projevil v pro-německé politické linii za druhé světové války (McDonald, 1989: 123).

Obyvatelstvo Bretaně je v otázkách jazyka, identity a politických práv rozděleno. Revitalizační hnutí je do velké míry fenoménem elity nebo střední třídy, podobně jako je tomu v mnoha jiných podobných hnutích (stran příkladu Trinidaďanů indického původu srov. kapitolu pátou). Může zde jít o promýšlení nákladů a zisků. Pokud by byla Bretaň nejbohatší částí Francie, Bretonci by mohli, tak jako někteří Katalánci ve Španělsku, požadovat plnou nezávislost. Na druhé straně existují také silná etnopolitická hnutí ve výrazně znevýhodněných oblastech, jako je třeba Andalusie v jižním Španělsku.

Nacionalismus a ti Druzí

Národní identity se, tak jako jiné etnické identity, ustavují vždy ve vztahu k *Druhým*; samotná idea národa předpokládá, že existují další národy, nebo alespoň jiné skupiny lidí, které

nejsou jeho příslušníky. Nacionalistická dichotomizace může nabírat různých podob; mohli bychom říci, že hlavní strukturální podmínkou pro šovinistický nacionalismus naší doby je soupeření národních států v rámci světového trhu. Ačkoliv národní státy mezi sebou často válčily, od roku 1945 je takových konfliktů nesrovnatelně méně. Místo toho bychom za nejdůležitější druh metaforické války mezi národními státy mohli považovat mezinárodní sport, který zahrnuje patrně téměř všechny prvky tvorby identity spojené s válčením a zároveň obsahuje jen málo násilných a destruktivních rysů (srov. MacClancy, 1996; Archetti, 1999). Nicméně mechanismy udržování hranic a etnická dichotomizace mohou stále v mnoha částech světa nabírat násilnou podobu (viz např. Schmidt a Schröder, 2001; Tronvoll 2009), což platí pro mnohé etnické nacionalismy, jako je tomu například na Srí Lance.

Kapferer (1988) ve své analýze sinhálského národního symbolismu spojuje státní moc, nacionální ideologii a sinhálsko-tamilský konflikt s úlohou sinhálského mýtu v kosmologii a každodenním životě. Významné mýty, zaznamenané ve starodávné sinhálské kronice *Mahavamsa* (Velká kronika), jsou legendy o Vijayovi a Dutugemunovi. Mýtus o Vijayovi, což je ústřední sinhálský mýtus o původu, vypráví o princovi, který přichází do Indie a povraždí mnoho démonů, aby dobyl Srí Lanku. Mýtus o Dutugemunovi se odehrává v delším časovém období a vypráví o sinhálském vůdci, pod jehož vojenským velením se lid zbaví cizí nadvlády. Později si podrobuje Tamily.

V sinhálském politickém diskurzu se k těmto mýtům často přistupuje „jako kdyby se jednalo o historické fakty, nebo jako kdyby byly alespoň na faktech založeny“ (Kapferer, 1988: 35). Sinhálská nadvláda ve srílanském státě, včetně nadvlády nad tamilskou menšinou, je ospravedlňována pomocí odkazů na Velkou kroniku, která je interpretována tak, že Sinhálci a Tamilové mají totožný původ, avšak dnes to jsou dva národy, přičemž sinhálský národ vládne. Mýty tedy tvoří důležitou součást ospravedlňování sinhálského nacionalismu. Tamilové vytváří protichůdné interpretace těchto mýtů, které

aktivně používají v rekonstruování minulosti s cílem ospravedlnit současné politické projekty.

184 | Kapferer se zvláště zajímá o násilí a interpretaci žité zkušenosti, mýtus a státní moc. Když analyzuje etnické nepokoje začátku osmdesátých let 20. století, zjišťuje, že „démonické vášně protestujících byly poháněny sinhálským buddhickým nacionalismem, který obsahoval kosmologické argumenty připomínající exorcismus, zejména pak čarodějnické rituály“ (Kapferer, 1988: 29). Tento dualismus člověk-démon a další – často násilné – aspekty mýtu byly převedeny na nacionalistickou ideologii, která ospravedlňuje sinhálskou hegemonii a násilí proti Tamilům.

Podle mnoha nacionalistických mýtů se národ rodí nebo povstává z bolestivého přechodového rituálu, kdy má právo bojovat proti svým protivníkům – těm Druhým, nebo vnitřnímu nepříteli. Násilí tak může být, jako je tomu na Srí Lance, ospravedlněno mýty, které jsou součástí „kosmické logiky“ nebo ontologie, jejímž prostřednictvím Sinhálci zažívají svět (Kapferer, 1988: 79). Tato kosmická logika, ve které hraje zlo významnou roli, je v souladu se současnými etnickými násilnostmi a slouží jako racionalizace užití násilí.

Kapfererova argumentace je komplexní a není možné ji zde celou reprodukovat. Tvrzení, že násilí je ve větší či menší míře univerzální součástí nacionalistických představ, možná není úplně správné. Ovšem Kapfererova analýza etnicity a nacionalismu je v souladu s perspektivou této knihy. Ukazuje význam těch Druhých v utváření etnické identity a osvětluje prostředkující úlohu symbolů v etnických ideologiích. Symboly musejí na jedné straně ospravedlňovat mocenskou strukturu a na straně druhé dodávat lidské zkušenosti hluboký význam, a tak motivovat k osobní oběti pro národ. Kapferer dále dokládá, jak se potenciální síla etnických identifikací několikanásobně zvýší, když se etnická identita spojí s moderním státem – tedy když se z etnicity stane nacionalismus. Můj popis nacionalismu jakožto ideologie metaforického příbuzenství a (v části o mírumilovném Québeu) národa jakožto

lidského organismu je možná v tomto kontextu nedostatečný. Pro sinhálský nacionalismus by se možná více hodily metafory války, zrození a smrti. Ale pokojný québecký nacionalismus a násilný sinhálský nacionalismus některé prvky sdílejí: jejich abstraktní společenství obsahují jak odkazy k minulosti, tak předpoklad sdílené kultury. V jiných ohledech samozřejmě srovnatelné být nemusí, třeba Québecané jsou separatisté, zatímco Sinhálci nikoliv. Jak napsal Kapferer:

Organizační a integrační potenciál ideologie, sklon některých ideologických formací sjednocovat osoby mající různé a možná i protichůdné politické a sociální zájmy a zapojovat je do společného, řízeného jednání, může velmi záviset od logiky ontologie vepsané v ideologii ... Ideologie si může zavázat člověka fundamentálním a – jak to může být pocítováno – „primordiálním“ způsobem. A tak se rozněčují vášně a lidé mohou vzplanout. (Kapferer, 1988: 83)

Kapfererova analýza srílanského nacionalismu se zaměřuje na ustavování hraničních mechanismů na různých vzájemně spojených úrovních; symbolické, praktické a politické. Tvrdí, že nacionalismy je třeba zkoumat ve skutečně komparativním duchu, a ukazuje, že sinhálský nacionalismus je kvalitativně odlišný od evropských nacionalismů, protože se liší dané společnosti. V první řadě je dle Kapferera sinhálská společnost ve své povaze hierarchická a nikoli inherentně rovnostářská. Kapfererova studie je nicméně v souladu s teoretickým přístupem k etnické organizaci a identitě, který jsem rozebíral v předchozích kapitolách, jakož i s teorií nacionalismu, která zdůrazňuje propojení mezi etnicitou a státem.

Problém hranic identity

185 | Otázky identity a udržování hranic se obvykle zkoumají ve vztahu k menšinám a jinak „ohroženým“ či „slabým“ skupinám, nebo v situacích rychlé sociální změny. Zdá se, že impli-

citním předpokladem řady výzkumů je, že identitární procesy a udržování identity jsou v dominantních skupinách neproblematické. „Většinové identity“, píše Diana Forsythová (1989: 137), „... se zdají být takové, jak jsou viděny zvenčí, působí... silně a pevně, ne-li otevřeně agresivně. Právě takto je nepochybně na mnoha místech Evropy vnímána německost.“

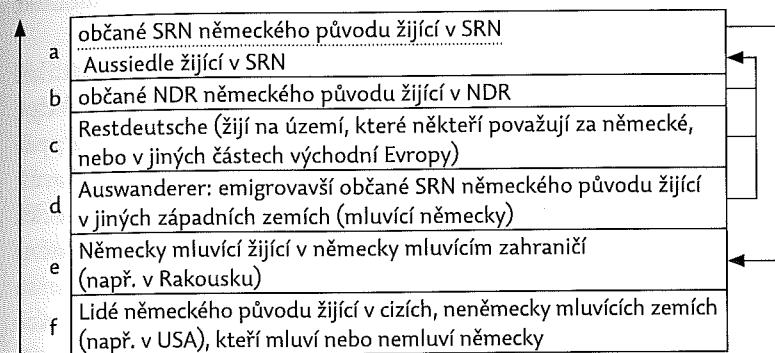
Její výzkum německé identity ovšem naznačuje, že tuto centrální a mocnou identitu – mnohými považovanou za dominující identitu v Evropě³¹ – charakterizují anomálie, konfuzní hranice a neurčitá kritéria členství. Především není jasné, kde je vlastně Německo. Ačkoli jsou jak obyvatelé Německé spolkové republiky, tak obyvatelé NDR bezpochyby Němci (Forsythová napsala článek ještě před sjednocením), nedovedou sjednotit národ v národním státě. Ne všichni západní Němci by označili NDR jak součást Německa. Rozdíl mezi *Wessi* a *Ossi* neztratil na důležitosti dokonce ani po sjednocení, což jen dokládá přetrvávání ekonomických, jakož i připsovaných kulturních odlišností. Mnoho Němců by zase do Německa zahrnulo i původně německé oblasti, které v průběhu druhé světové války připadly Polsku a bývalému SSSR.

Zadruhé, je vcelku složité ospravedlnit existenci německého národa minulostí. V souvislosti s nacistickým obdobím (1933–45) Forsythová (1989: 138) píše: „Německá minulost jednoduše není vhodná pro nostalgické vzpomínání a nemůže posloužit ani jako charta pro snění nacionalistů o budoucnosti.“

V důsledku toho je, zatřetí, těžké určit – z hlediska kultury – co to znamená být Němcem. Hrdost na národní identitu je od druhé světové války bezpochyby potlačovaná. Mnoho „typických“ aspektů německé kultury je totiž spojováno s nacistem (stran kontroverzní kulturně-historické analýzy německé národní identity srov. Dumont, 1992).

31 Zvláště po sjednocení v roce 1990, kdy bylo Německo naráz podstatně větší co do počtu osob a geograficky ještě centrálnější než jiné velké evropské země.

Začtvrté se ukazuje, a tento bod je pro naše téma zvláště důležitý, že otázka *kdo je Němec* je značně komplikovaná. V principu je „svět rozdělen do teoreticky vyčerpávajících a vzájemně se vylučujících kategorií *Deutsche* (Němci) a *Ausländer* (cizinci)“ (Forsythe, 1989: 143). V praxi je ale s vymezením hranic spojeno mnoho potíží. Kritérium německosti, tak jak ho uplatňují běžní Němci, může představovat jak jazyk, tak „směsici složenou ze vzhledu, rodinného zázemí, místa pobytu a země původu“ (tamtéž). Do obou definic německosti lze zahrnout jistý počet cizinců a obzvláště ta druhá je značně nepřesná: Rakušané a většina Švýcarů mluví německy, nežijí ovšem v německém státě. Na druhé straně mají zase miliony lidí ve střední a východní Evropě německý původ, ale nemluví německy.³² Tito lidé, tak jako další emigranti, spadají do jiných kategorií (viz *Obrázek 6.1*).



Zdroj: Forsythe, 1989: 146.

Kategorie *Ausländer* (cizinec) přináší obdobné problémy. Příkladem může být postoj k Holanďanům a Skandinávům, kteří jsou považováni za „méně cizí“ než Turci nebo Židé.

Tyto anomálie jsou všeobecně rozšířené, byť pro německou identitu představují specifické obtíže. Uvedené problémy

32 V roce 1992 mluvčí SPD pro zahraniční politiku na veřejné přednášce pro- nesl, že „v bývalém Sovětském svazu žije šest milionů Němců“.

ukazují na nedostatek shody mezi ideálními modely nebo ideologiemi a sociální realitou, ke které zdánlivě odkazují. Nacionalistické a jiné etnické ideologie tvrdí, že sociální a kulturní hranice mají být jednoznačné, nesporné a „digitální“ neboli binární. Měly by být rovněž v souladu s prostorovými, politickými hranicemi. Jak jsme však viděli, tohoto ideálu lze v realu dosáhnout jen těžko. Některé násilné nacionalismy se mohou pokusit tyto anomálie vymýtit; o to se pokoušel nacismus, když byly miliony zástupců takzvaných nižších ras, kteří žili na německém území, zabiti nebo nuceni k emigraci. Mnohem později měli Evropané a Afričané možnost sledovat „etnické čistky“ v bývalé Jugoslávii a Rwandě. Ve většině případů se však lidé se složitostí reality vyrovnávají podstatně elegantněji. Měli bychom mít na paměti, že ideologie a sociální realita, kterou popisuje, nejsou nikdy v dokonalém souladu, ideologie je totiž druh teorie – jako mapa –, která skutečnost nevyhnutně zjednodušuje.

Německá identita, byť je v rovině ideálu pevná, digitální a přesně vymezena, funguje ve skutečnosti *analogově*: i když v teorii vyžaduje klasifikační systém jasnou dichotomizaci, při klasifikování druhých jsou relevantní rozdíly v míře. Člověk může být „cosi jako Němec“ nebo „ne úplně cizinec“. Německá identita má, jak se zdá, hraniční oblasti, ale postrádá hraniční čáru (srov. Cohen, 1994). Oficiální nacionalistické ideologie se na jednoznačnost a nespornost možná soustřeďují o něco více než jiné etnické ideologie. Důvodem by mohla být skutečnost, že národy jsou teritoriální a politické celky s inherentní potřebou rozdělovat lidi na insidery a outsidersy na základě občanství. Kulturní podobnost mezi občany se stává nezadatelným politickým programem států. Oficiální národní identity tak mohou být, obecně řečeno, komplexnější a mohou na jednotlivce klást větší požadavky než etnické identity v polyetnické společnosti, které jsou jen zřídkakdy sankcionovány prostřednictvím státních institucí. Německý příklad však ukazuje, že lidové vnímání německosti je daleko komplexnější a podstatně méně jednoznačné, než by naznačoval formální státní nacio-

nalismus. Rozdíl mezi dominantním a lidovým diskurzem se tak ukazuje nejen ve srovnání státního nacionalismu a nestátní etnicity, ale i v opozici státní/formální versus lidový/neformální nacionalismus (Banks, 1996: 155; Baumann, 1996; Eriksen, 1993a).

Jak naznačují výše uvedené příklady, hovořit o jedné obecné teorii nacionalismu – zvláště o té, která je popsána na prvních stranách této kapitoly – může být správné, ovšem skutečné nacionalismy se od sebe výrazně odlišují. Doposud jsme hovořili pouze o nacionalismech, které byly ve své povaze etnické. Sinhálský nacionalismus uznává existenci srílanských Tamilů jako samostatné, byť Sinhálcům podřízené etnické skupiny. Tuto kapitolu proto zakončíme úvahou, je-li možný nacionalismus, který by *nebyl* založen na etnicitě.

Nacionalismus bez etnicity?

Badatelé zabývající se takzvanými plurálními nebo polyetnickými společnostmi je často popisují jako společnosti hluboce rozdělené a poznamenané neustávajícím konfliktem a konkurencí mezi různými etnickými skupinami (M. G. Smith, 1965; Horowitz, 1985). Ačkoli tento pohled možná v některých případech platí, odmítli jsme jej, protože se příliš soustřeďuje na konflikt a skupinové hranice na úkor kooperace, utváření identity na neetnickém základě a kulturní integrace. Mauricius se často uvádí jako typická plurální společnost (Benedict, 1965) – na tomto místě představíme odlišnou perspektivu, která se soustředí na sdílený význam a nikoli na skupinovou soutěž.

V mauricijském nacionalismu lze pozorovat dva vzájemně komplementární trendy, přičemž oba dva jsou na pohled neetnické (Eriksen, 1988; 1992a; 1993a; 1998). Zaprvé, mauricijský národ lze označit za totožný s „kulturní mozaikou“, která je reifikována ostrovní politikou identity. Typickým výrazem tohoto pohledu na národ jsou kulturní představení každoročně organizovaná ke Dni nezávislosti (od roku 1992 Den

republiky). Všechny hlavní etnické skupiny zde mají možnost předvést „typickou“ píseň nebo tanec ze svého kulturního repertoáru. Mauricijští Číňané vždy prezentují draka, hinduisté zpívají indické filmové písně nebo hrají sitarovou hudbu a nechybějí Kreolové se svou charakteristickou *segou*³³. Národ je takto představován jako mozaika. Tento trend, který bychom mohli označit jako „multikulturalismus“, lze dobře pozorovat i v médiích, kde má každá skupina svou rozhlasovou stanici a televizní programy, a také ve vzdělávacím systému, který umožňuje žákům učit se „jazyky předků“ jako cizí jazyk.

Druhým výrazným trendem mauricijského nacionalismu je prezentování národa jako nadetnické nebo neetnické komunity, která etnicitu, tvořící jen jednu z jejích složek, přesahuje a jako takovou nepodporuje. Takový nacionalismus vyjadřuje vlajka, národní hymna a národní jazyk. Národním jazykem je na Mauriciu angličtina, která není mateřským jazykem ani jedné ze skupin a není pro žádnou z nich kromě formálních příležitostí ani hovorovým jazykem – a tudíž se zdá být vhodnou volbou jako nadetnický kompromis (Eriksen, 1992a). Převládají také koloniální symboly, které nelze spojovat s některou z etnických skupin. Zdůrazňují se formální rovnost a rovné příležitosti.

Mauricijská situace je ovšem daleko komplexnější než naznačuje tento přehled. Existuje zde jisté etnické napětí a nechybí ani konflikt mezi národní a etnickou identifikací. Podobným problémům jako Mauricius čelí řada postkoloniálních států. Tyto státy jsou očividně konstrukcemi nedávného data. Proto musí Immanuel Wallerstein na svou rétorickou otázku „Existuje Indie?“ (Wallerstein, 1991a) odpovědět záporně – tedy, neexistovala přinejmenším do doby kolonizace. V případě řady takových států, zejména v Africe, absentuje předkoloniální stát, který by bylo možné oživit, přičemž valná

33 *Sega* označuje „tradiční“ mauricijský tanec i hudební formu směřující africké a evropské hudebně-taneční prvky. Dnes patří tanec *sega* mezi nejvýznamnější turistické atrakce na ostrově. (pozn. překl.)

většina těchto států je polyetnická, třebaže je pravda, jak píše Banks (1996: 157), že v mnoha případech v nich převažuje jedna etnická skupina. Na tomto místě je záhodno učinit dvě poznámky: zaprvé, jediný africký stát, který se institucionálně zhroutil v postkoloniální éře, Somálsko, byl jedním z mála mono-etnických států. Jinými slovy, sdílená etnická identita pro vybudování státnosti nestačí. Zadruhé, ve většině polyetnických států je potřeba jistého kompromisu a do jisté míry také nadetnické symboliky – přinejmenším pro předcházení vzpourám a nepokojům. Představa národa jako „kulturní mozaiky“ by ovšem mohla zároveň ohrozit projekt budování národa, protože se zaměřuje na rozdíly a nikoli na podobnosti.

V prvním vydání této knihy zmiňují Bankse (1996: 154–59), který vyjádřil vážné pochybnosti o možnosti existence neetnických národů, které „překračují lokální etnicity“ (158). Namísto toho tvrdí, že „všechny nacionalismy, jakmile ovládnou stát, aktivně usilují na jedné straně o utvrzení a reifikaci specifických etnických identit *deviantních druhých* v rámci národního státu a na straně druhé o eliminaci myšlenky etnického partikularismu v rámci národní identity“ (tamtéž). Řečeno jinými slovy, Banks má za to, že v národech obvykle převládají etnické skupiny, které popírají svou etnickou identitu (namísto toho se prostě prezentují jako občané nebo lidé) a druhé buďto odsoudí k menšinovému statusu nebo je asimilují. Toto tvrzení má své opodstatnění a je pravda, že symbolická nadvláda takto mnohdy funguje. Například nadvláda mužů se často projevuje v nevyřčeném předpokladu, že „lidé“ jsou „muži“ (což můžeme pozorovat v tvrzeních klasické antropologie typu „Xové dovolují svým ženám pracovat mimo domácnost“). Stereotyp „Američana“ je obvykle „běloch“ a tak dále. Nejsem nicméně přesvědčen o tom, že by tato logika byla aplikovatelná všeobecně. Na Trinidadu a Tobagu jsou od získání nezávislosti dominantní skupinou Trinidadané afrického původu a lze říci, že Trinidadané indického původu jsou exotizováni jako menšina – nicméně od poloviny devadesátých let 20. století byl premiérem země

Trinidadan indického původu, přičemž Trinidadané indického původu si přivlastňují a uzpůsobují symboly africkosti, jako je například *steel band* nebo *calypso*³⁴. Hranice se stírají a pojmy diskurzivní hegemonie jsou čím dál nejasnější (pro detailní analýzu specifického typu míšení kultur, tedy kreolizace, srov. Stewart, 2007). V USA je tradiční hegemonie WASPs z mnoha stran přinejmenším zpochybňována: znepokojení a diskuze o multikulturním vzdělávání (viz osmou kapitolu) jsou názorným příkladem; většina amerických nositelů Nobelovy ceny jsou Židé, současný prezident je černoš, stejně jako bývalý ministr zahraničí, a jeden z nejpřednějších obhájců amerického modelu společnosti, Francis Fukuyama, je japonského původu. Situace ve Velké Británii se také zdá být o mnoho pestřejší co se týče fyzického vzhledu a kulturního image elit, než jak tomu bylo v minulosti. Tím nechci říci, že etnický prvek z národnostního cítění v nejbližší době kvůli globalizaci a eliminaci „radikálních kulturních rozdílů“ vymizí, ale pouze to, že mezi národní identitou a etnickou identitou není *nevyhnutelný* vztah. Ideologie metaforického příbuzenství, na které stojí národnostní identifikace, může být spojována se společným (biologickým) původem, ale může se také pojít se sdílenými historickými zkušenostmi nebo územím (Eriksen, 2004b).

Opusťme pro tuto chvíli tuto debatu a podívejme se místo toho na některé výše rozebírané postřehy a zkusme je aplikovat na situaci na Mauriciu. Ze studia etnických procesů na interpersonální úrovni (počínaje výzkumem v oblasti Měděného pásu) víme, že identity jsou vyjednatelné a situační. Z Barthova důrazu na procesy vymezování a udržování hranic a pozdější zkoumání identitárních hranic víme, že výběr hraničních ukazatelů je arbitrární v tom smyslu, že se vždy jedná o selekci pouze některých kulturních prvků, které jsou v procesech vymezování hranic definovány jako klíčové. Je-li

34 Termín *calypso* označuje hudební styl původem z Trinidadu a Tobaga. (pozn. překl.)

potenciální počet národů o mnoho vyšší než jejich skutečný počet, pak je počet etnických skupin ve světě potenciálně nekonečný. A nakonec, z nedávných zkoumání nacionalismu víme, že vztah mezi kulturní praxí a reifikovanou kulturou není vůbec jednoduchý a že ideologové si vždy vybírají a reinterpretují takové aspekty kultury a historie, které se hodí k legitimizování konkrétní mocenské konstelace.

Na základě těchto teoretických postřehů je možné dojít k závěru, že mauricijský nacionalismus by mohl reprezentovat pokus o vytvoření národa v tradičním smyslu, že mauricijská společnost je momentálně v raném stádiu národní etnogeneze. Vynalézání sdílené kultury pro všechny etnické skupiny ostrova je v plném proudu a jak jsem naznačil jinde (Eriksen, 1993b), vhodným „mýtem původu“ by pro daný národ mohly být poslední etnické nepokoje v letech 1967–8: „vzpouza za ukončení všech vzpour“. Homogenizace kulturních praktik zašla díky rychlé industrializaci a kapitalistické integraci značně daleko a dnes již velká většina Mauricijců hovoří doma stejným jazykem (*kreolem*, kreolštinou založenou na francouzštině). Protože stále větší a větší část života jednotlivce ovlivňuje jeho nebo její výkon v rámci anonymního trhu práce, může nakonec nadetnická forma národní identity nahradit zastaralé etnické identity.

Na druhé straně, hlavní poznatek ze zkoumání etnicity je, že zavržené etnické kategorie se obvykle znovuobjeví, a to nezdídká s bezprecedentní silou. V této souvislosti se často uvádí příklad Keltů, kteří „trvale mizí“ už tisíc let. V USA, které se někdy uvádějí jako neetnický národ, možná nebyly pomlčkové identity a etnická politika identity nikdy důležitější než dnes. Díky odvolávání se na „primordiální“ hodnoty jsou tyto identifikace stále schopny mobilizovat lidi – a to i léta po tom, co sociální kontexty, ve kterých tyto hodnoty vznikaly, zmizely. Na samotném Mauriciu vypuklo třicet let po „poslední etnické vzpouře“ etnické násilí v únoru 1999 po nevysvětleném úmrtí populárního kreolského zpěváka v policejní vazbě. I přesto by Mauricius mohl zůstat prosperující, stabilní a demokratickou

společností založenou na pluralitě etnických identit, které jsou kompatibilní s identitou národní – což je také potenciální výsledek probíhajícího transformačního procesu.

194 | Národy nemusí být nevyhnutelně statičtější než jsou etnické skupiny. Multietnické národy, jak jsem naznačil výše, mohou být navíc účinně historicky redefinovány tak, aby uspokojily nároky různých skupin, které se cítily z národního jádra vyloučené. John Hutchinson (1994) na poutavém srovnání USA, Kanady a Austrálie ukazuje, jak byla symbolika i oficiální identity těchto tří zemí „Nového světa“ přetvořena v posledních desetiletích 20. století. Analyzuje nejdůležitější památnou událost v každé zemi: sté výročí založení federálního kanadského státu (1967), dvousté výročí Deklarace nezávislosti Spojených států amerických (1976) a dvousté výročí osídlení Austrálie Evropany (1988). Ve všech třech případech vláda usilovala o konsolidaci homogenní bílé národní identity, a ve všech třech případech vedly národní oslavy k rozsáhlým sporům o to, jak je národní identita rámována. V Kanadě znamenalo sté výročí začátek québecké secese, v USA se hlučně předváděli nejrůznější menšinoví aktivisté a v Austrálii se proti oslavám postavili obzvláště silně Australci, kteří vyhlásili „rok smutku“ (Hutchinson, 1994: 170). Je zajímavé, že všechny tři země se od té doby pustily do oficiální reformulace odpovídající národnosti a dnes se navenek prezentují jako „multikulturní společnosti“, spíše než jako společnosti bílé. Pokud připustíme, že národní identita nemusí nevyhnutelně vycházet ze společné etnické minulosti, mohly by rozpory a konflikty ohledně rituálů ve skutečnosti národní soudržnost posílit tím, že umožní širší participaci.

Nacionalismus a etnicita: přehodnocení

Nacionalismus a etnicita jsou příbuzné koncepty a většina nacionalismů je ve své povaze etnická. Rozdíl mezi nacionalismem a etnicitou jakožto analytickými koncepty je jednoduchý, držíme-li se formální úrovně definic. Nacionalistická ideologie je etnická ideologie, která požaduje stát ve prospěch

etnické skupiny. V praxi však může být toto rozdělení velice problematické.

Zaprvé, někdy může nacionalismus vyjadřovat polyetnickou nebo nadetnickou ideologii, která zdůrazňuje sdílená občanská práva, nikoli sdílené kulturní kořeny, *ius soli* spíše než *ius sanguinis*. Toto by mohlo platit o mnoha afrických zemích, o Francii i o Mauriciu, kde se žádná etnická skupina otevřeně nesnaží zvrátit budování národa do vlastního etnického projektu. Rozdíl mezi etnickými nacionalismy a polyetnickými nebo nadetnickými nacionalismy by v takových případech mohl být relevantní a mohl by se překrývat s klasickou, často kritizovanou distinkcí mezi „etnickým“ (východoevropským) a „občanským“ (západoevropským) nacionalismem.

Zadruhé, některé kategorie osob by se mohly ocitnout v šedé zóně mezi národem a etnickou kategorií. Pokud někteří členové této kategorie začnou usilovat o plnou politickou nezávislost, jiní jejich požadavky obvykle redukuje na jazyková a jiná práva v rámci existujícího státu. To, jestli je touto kategorií národ nebo etnická skupina, závisí na mluvčím. Národní a etnická příslušnost se může navíc situačně měnit. Mexičan ve Spojených státech patří do etnické skupiny, když se vrátí do Mexika, náleží k národu. Je zřejmé, že tato označení nejsou politicky nevinná. Kdykoliv se zastánci nezávislého paňdžábského státu (Kálistánu) označovali za národ, indická vláda na ně nahlížela jako na etnické rebely. Ti, kdo jsou v našich očích teroristé, jsou pro jiné bojovníci za svobodu.

Zatřetí, je zřejmé, že v masmédiích či běžné mluvě se pojmy neužívají konzistentně. Když se například v souvislosti se Sovětským svazem hovořilo o „104 národech“, tento výraz odkazoval k etnickým skupinám. Jenom hrstka z nich byly, jak se ukázalo v letech po rozpadu SSSR, národy požadující nezávislost.

Ve společnostech, kde je nacionalismus prezentován především jako nestranná a univerzalistická ideologie založená na byrokratických principech spravedlnosti, může etnicita a etnická organizace působit jako hrozba pro národní soudrž-

nost, spravedlnost a stát. Toto napětí se může jevit jako konflikt mezi *partikularistickými* a *univerzalistickými* morálkami. V těchto polyetnických společnostech se nacionalismus často prezentuje jako nadetnická ideologie garantující formální spravedlnost a rovná práva pro všechny.

196 | Jiný typ konfliktu mezi etnicitou a nacionalismem, který platí možná více o konvenčním významu termínu nacionalismus, bychom mohli popsat jako konflikt mezi vládou a ovládanou etnickou skupinou v rámci moderního národního státu. V takovém kontextu bude nacionalistická ideologie hegemonní skupiny vnímána jako partikularistická ideologie, tedy nikoli univerzalistická. V této situaci budou mechanismy vyloučení a etnické diskriminace zřetelnější než mechanismy inkluze a formální spravedlnosti. Tento druh duality, nebo nejednoznačnosti, je pro nacionalistickou ideologii zásadní (Eriksen, 1991b).

Tato dualita nacionalismu byla označena jako „Janusovská tvář nacionalismu“ (Nairn, 1977: 3. část; srov. Nairn, 2003 [1977]: 143–153). Konflikt mezi nacionalismem a etnicitou je očividný například ve vztahu mezi Bretonci a francouzským státem. Právě tato situace je pro dnešní svět – kdy státy obvykle politicky ovládá jedna z etnických skupin, nebo lépe řečeno její elity – charakteristická (srov. Connor, 1978). V následujících dvou kapitolách rozliším mezi dvěma typy menšinové situace, situace domorodé nebo původní populace a městské minority, a podívám se na to, co mají společného a co je naopak odlišuje. K některým tématům z této kapitoly, zejména k otázce zpochybňování národní identity, kultury a právům, občanství a kulturní změně, se ještě vrátím. Tato témata podrobněji rozeberu ve zmíněných dvou typech situací.

DOPORUČENÁ ČETBA

Anderson, Benedict (1991 [1983]). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edition. London: Verso. [Česky: Anderson, Benedict (2008). *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum; překlad kapitoly 1 a 2, str. 1–36 originálu, byl před vydáním celého překladu publikován In Hroch, M., ed. (2003), *Pohledy na národ a nacionalismus*. Čítanka textů, str. 239–269]. Významná, vlivná a poutavá knížka o tom, jak emotivní silou nacionalismus je.

Malešević, Sinisa – Mark Haugaard, eds. (2007) *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. Interdisciplinární publikace zabývající se kritickou analýzou nejdůležitějších Gellnerových příspěvků k teorii nacionalismu.

Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism*. London: Macmillan. Užitečný a vyčerpávající kritický přehled současných teoretických přístupů.