





Krajané:  
hledání nových perspektiv



Marek Jakoubek, Luděk Jirka, Nela Králová,  
Michal Pavlásek, Jiří Tůma

# Krajané:

hledání nových perspektiv

Pavel Mervart 2015

Tato publikace vznikla díky institucionální podpoře dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace (MŠMT – 2014) v rámci programu PRVOUK (Programy rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově v Praze) „Kulturní, sociální a historická antropologie“ na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Recenzovali:

Doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D.

© Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, 2015

© Marek Jakoubek, Luděk Jirka, Nela Králová, Michal Pavlásek, Jiří Tůma, 2015

© Pavel Mervart, 2015

**ISBN 978-80-7465-151-9**

# Obsah

Poděkování	9
Slovo úvodem (Luděk Jirka)	11
<b>Po stopách transformací vojvodovských kolektivních identit</b>	
<i>(Marek Jakoubek)</i>	25
Úvod	25
Historie a religiozita svatohelenské komunity	27
Proměny kolektivní identity: případ Vojvodovo	29
Závěr	46
<b>Konec velkých vyprávění v nedohlednu: (meta)narativ</b>	
<b>migrace z Moravy do dnešního Srbska</b> <i>(Michal Pavlásek)</i>	49
Rámec studie	49
Co je a není naším cílem	50
O konfliktu historických pamětí	51
„Jako by se po nich slehla zem“ x „od Klobúk došli naší staří sem do tych rovin“	51
Analýza pramenů utvářejících velké vyprávění	58
Narativ příchodu předků – projev Jana Hájka ke stému výročí výstavby kostela	58
<b>Transnacionální síť texaských Čechů z okresu Fayette</b>	
<i>(Nela Králová)</i>	77
Výzkum transnacionální migrace	81
Přechod z lokální sítě do transnacionálního momentu	83
Sociální vazby a kapitál	88
Kulturní vazby a kapitál	90
Politické vazby a kapitál	99
Ekonomické vazby a kapitál	101
Fungování transnacionální sítě	103
Symbolický kapitál a závěrečná slova	104

<b>Potomci krajanů a jejich (re)emigrační tendence</b>	
<b>na západní Ukrajině</b> ( <i>Luděk Jirka</i> )	109
Úvod	109
Pojem krajané (se zřetelem na západní Volyň)	113
Význam pojmu krajané	114
Idea metodologického nacionalismu	117
Konstituce krajanství díky zkušenostem	119
Ukrajinská migrace, či specifický případ?	126
Konstituce krajanství	129
<b>Češi pohledem cizince</b> ( <i>Jiří Tůma</i> )	131
Kde se Češi jako menšina v Chorvatsku vzali	131
Češi v Chorvatské republice	137
Závěr	154
Literatura	159
Abstracts	175
Summary	179
Jmenný rejstřík	181
Věcný a zeměpisný rejstřík	183
O autorech	185



# Poděkování

Tato kniha vznikla díky spolupráci badatelů věnujících se dlouhodobému antropologickému či etnologickému výzkumu u enkláv označovaných přízviskem krajanské. V prvé řadě je tak nutné poděkovat vysokým školám, které coby alma mater přivedly autory k výzkumu, jmenovitě Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, Masarykova univerzita v Brně, Univerzita Pardubice i Západočeská univerzita v Plzni.

Publikace byla realizována díky institucionální podpoře na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT – 2014) v rámci programu PRVOUK (Programy rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově v Praze) „Kulturní, sociální a historická antropologie“ na Fakultě humanitních studií. Poděkování za pomoc při přípravě publikace patří radě programu PRVOUK, zejména pak jejímu koordinátorovi doc. PhDr. Janu Horskému, Ph.D. Poděkování při vyřizování nezbytných formalit patří také Mgr. Barboře Pincové z oddělení pro vědu a výzkum Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. V neposlední řadě bychom rádi poděkovali recenzentům této publikace, doc. PhDr. Zdeňku Uherkovi, CSc., řediteli Etnologického ústavu Akademie věd České republiky, a doc. Petru Lozoviukovi, Ph.D., vedoucímu katedry antropologie na Fakultě filozofické Západočeské univerzity.

Naše poděkování patří i našim výzkumným partnerům,<sup>1</sup> kteří nám umožnili nahlédnout do svého života, pořádit s nimi rozhovory či se stát objekty zúčastněného pozorování, a pracovníkům archivů, knihoven či vědeckých institucí za poskytnuté archivní materiály a další prameny. Konkrétní poděkování (za finanční podporu pro konkrétní výzkum aj.) jsou pak uvedena u jednotlivých kapitol v poznámkách pod čarou.

<sup>1</sup> Nechali jsme pak na uvážení každého z autorů, jakým způsobem bude ve svém textu uvádět své výzkumné partnery.



## Slovo úvodem<sup>2</sup>

V současném publicistickém, odborném i politickém diskurzu jsou *krajané* často vnímáni jako osoby žijící mimo území České republiky, které se hlásí k českému národu či k českému původu. Přesto neexistuje a ani by nemohla existovat shoda ohledně definice tohoto pojmu. V zahraničí mohou takto označované osoby žít disperzně nebo mohou utvářet poměrně izolované enklávy, mohou se organizovat v krajanských spolicích nebo odmítat institucionální zařazení, mohou žít v urbanizovaném prostředí nebo v rurální oblasti. Rozlišný je i způsob, jakým vyjadřují svou sounáležitost s českým národem. Mohou se „hrdě“ hlásit ke svému generačně přijímanému češství nebo „jen vlastnit“ dokumenty dokládající jejich český původ.

Přejdeme-li od projevů spojených s jejich prostředím a s jejich profilováním k významu pojmu „krajan“, je situace ještě nejasnější. Při analýze tohoto pojmu bychom mohli dojít k závěru, že termín „krajan“ není samozřejmý, neměnný ani substanciální – ačkoliv někteří badatelé v takovém duchu uvažují –, a odlišné jsou i způsoby, jakými je význam pojmu artikulován a legitimizován. Jakýkoliv pokus o definici je nutně limitující a nemůže plně vystihnout celistvou dynamiku procesů ovlivňujících nositele krajanské identity. S pojmem jsou spojené i přívlaskty, které se často jeví jako nezbytné. Současné sociálněvědní snahy o definici pojmu, ať již

<sup>2</sup> Tato úvodní kapitola uvádí typologizaci vystěhovalectví a pohled na krajany v jednotlivých historických obdobích; nezaměřuje se tak na další aspekty, mezi které můžeme řadit např. „rozkrytí“ propojení krajanské problematiky s nacionální ideologií „původního domova“. Odpověď na tyto a další otázky mají podat kapitoly jednotlivých autorů.

ve smyslu „diasporizace“ krajanů vůči zemi „jejich předků“, nebo „transnacionalizace“ krajanů, nutně zanedbávají další rozměry bádání. „Diasporizace“ znamená analyzovat sounáležitost krajanů s mateřskou zemí, ale často se zanedbává vliv národního státu, při „transnacionalizaci“ je patrný důraz na přeshraniční vazby krajanů, ale zanedbává se vliv integrace do struktur majoritní společnosti. Je nutné učinit z termínu krajan kategorii analýzy, zkoumat, za jakých okolností se „krajanství“ v myslích jedinců konstituuje a co pro ně znamená (viz Brubaker, 2006; k pojmu „krajan“ i Pavlásek, 2013: 174–178).

Tato publikace si neklade za cíl holisticky ozřejmit dynamiku procesů ohledně krajauské problematiky, neboť autoři považují takto vytčený cíl za těžko dosažitelný. V předkládané publikaci však uvádíme dimenze bádání, které jsou v české antropologii a etnologii opomíjené z důvodu *metodologického nacionalismu*, pro přehlížení významu *ústně (orálně) předávaných zkušeností*, ignorování *technologických a komunikačních inovací* či nekritického oslavování vzrůstu etnického vědomí vlivem *politiky identit*. Publikace se tak snaží přispět do studia krajanů novými či opomíjenými přístupy a obohatit dosavadní výzkumy o netradiční perspektivy. Předtím je však nutné uvést perspektivy stávající, abychom se mohli zaměřit na perspektivy nové.

## Od úplného konce (či začátku?)

V této podkapitole se nejdříve zaměříme na vybrané pojmy ze sociálních věd, přičemž nebudeme usilovat o přesné definice ani vymezení těchto pojmů, ale zaměříme se na jejich obecnější význam. Poté uvedeme badauské přístupy vůči krajanům v jednotlivých historických obdobích.

V úzu antropologie, etnologie i historie se ve vztahu ke krajanům objevují termíny *náboženská migrace*, *vystěhovalectví* či *emigrace*. Prvním pojmem je *náboženská migrace* (často označována i jako exulantství): tou je míněn odchod obyvatel hlásících se k protestantskému vyznání v (přibližném) časovém vymezení od poloviny 16. století do poloviny 18. století do oblasti dnešní Poznaně, Slezska, Lužice, Saska, Uher (dnes Maďarsko), Pruska, Braniborská i do jiných míst. Důvodem migrace byla rekatolizace českých zemí a pronásledování nekatolíků.

Dalším pojmem je *vystěhovalectví*, nazývané i *sociálně-ekonomická migrace*. Zahrnuje emigraci v časovém vymezení od 20. let 19. století až do

první světové války. Primárním důvodem *vystěhovalectví* byla nedostatečná možnost obživy způsobená změnou strukturálních podmínek v důsledku modernizace a industrializace i kvůli prudkému zvýšení populace vzhledem ke zlepšující se zdravotní péči, zkvalitnění hygienických podmínek a nižší úmrtnosti dětí. Češi tak byli nuceni žít v chudnoucích poměrech a část z nich se rozhodla odejít za půdou či za prací do Spojených států amerických, kde utvořili české kolonie v Clevelandu (stát Ohio), v Chicagu (Illinois) nebo v New Yorku (New York). Dále odcházeli do východní Evropy (Ukrajina, Rusko), do jihovýchodní Evropy (Chorvatsko, Rumunsko) či do Jižní Ameriky (Argentina, Brazílie). V rámci rakouského císařství, respektive Rakouska-Uherska, pak směřovalo nejvíce Čechů do nedaleké Vídně, kde dodnes tvoří poměrně stabilní krajanskou enklávu. Vystěhovalci však zamířili i do poměrně dalekých oblastí sousedního Německa (Vestfálsko). V některých případech se pak tento typ migrace prolíná s migrací náboženskou.

Pro odchod z Československa po roce 1948 či v roce 1968 se pak nejčastěji používá pojem *emigrace* a má *politickou* konotaci. Někdy se objevuje i výraz *poúnorový exil* či jiná slovní spojení. Tento typ migrace zahrnuje jedince, kteří nesouhlasili s nově nastoleným komunistickým režimem či kteří se obávali možné politické perzekuce a jako východisko si zvolili odchod do západní Evropy či do Spojených států amerických. Spousta *emigrantů* pak byla aktivní v samizdatu<sup>3</sup> či v jiných projevech odporu vůči komunistickému režimu v Československu. Největší uskupení tito *emigranti* utvářeli ve Spojených státech amerických, v Německu, ve Švýcarsku, v Rakousku, ve Francii a v Anglii.

Uvedené rozdělení sice poukazuje na důvod odchodu v určitém časovém období, ale i zde je patrné, že rozdělení je limitující a nemůže plně vystihnout celou dynamiku sociálních procesů. Nemůže postihnout škálu *skutečných intencí* migrantů ani *skutečných významů migrace*, které se beztak projeví až v jejich nové domovině. Zmiňované pojmy jsou totiž *kategoriemi*, které mají účelně zařazovat migranty do jednotlivých *významů emigrace* a mají *podat definici* či *vysvětlení jejich odchodu*. Jako kategorie aplikované na migranty však neobstojí při vhodně položených otázkách: Nemohl odchod z komunistického Československa vést ke zlepšení sociálně-ekonomického postavení? Dospěli bychom k závěru, že většina emigrantů svým odchodem na „západ“ svůj životní standard skutečně zlepšila (např. úspěšní podnikatelé, jako je Harry Pollak). Můžeme položit další

<sup>3</sup> Vydávali tzv. zakázanou literaturu a snažili se ji importovat do Československa.

otázku: Nemohl odchod v rámci sociálně-ekonomické migrace vést k politické svobodě? Na příkladu amerických Čechů se ukazuje, že i tento předpoklad je pravdivý. A nakonec: Nemohl odchod po roce 1948 vést ke svobodě náboženské? I po roce 1948 existují migranti odcházející z náboženských důvodů (např. českoslovenští židé odcházející do Izraele). Můžeme tak poznamenat, že uvedené kategorie nemusejí být nutně kompatibilní s užívanými významy konotovanými s krajanstvím a s (e)migrací, kde měli migranti různé povinnosti, práva či pociťovali různé tlaky, které nebyli schopni předvídat a kterým se museli přizpůsobit. Výše uvedené kategorie tak spíše poukazují na sociálněvědní konsenzus ohledně *primárního motivu odchodu* do zahraničí (v určitém historickém období). Jedná se o perspektivu uplatňovanou v zemi odchodu, a tedy i o *konstrukty* sociálních vědců věnujících se migračním proudům, tj. o stanoviska týkající se odchodu obyvatel, která však nedokážou plně vystihnout problematiku vnímání *nového domova* migrantů. Jsou to tedy opět limitující kategorie, které však mají tendenci svůj význam rozšiřovat – a to i směrem do hostitelských zemí krajanů. Pro úplnost tak můžeme uvést pohledy na krajany v jednotlivých historických obdobích od poloviny 19. století až do současnosti.

## Od poloviny 19. století do první světové války

Ve druhé polovině 19. století se sociální vědy teprve konstituovaly a mnozí badatelé zamýšlející se nad fenoménem vystěhovalectví byli vzdělanci svázaní s vysokou politikou. Například Josef Fořt, který sepsal knihu *O stěhování se našeho lidu do ciziny* (1876), byl členem redakce Národních listů a později zastával funkci ministra obchodu. Také František Cyril Kampelík, propagátor českého vystěhovalectví na Kavkaz, byl politicky aktivní.

Tito představitelé se věnovali otázce vystěhovalectví v období tzv. národního obrození, a tak u nich můžeme vypožorovat *silný národní zájem*, kvůli kterému byl odchod z Čech vnímán jako nežádoucí. V publikacích tedy působí značná *protivystěhovalecká rétorika*, ačkoliv je patrné i pochopení neutěšené ekonomické situace vystěhovalců. Právě u výše zmiňovaného Františka Cyrila Kampelíka, který plánoval uspořádat přesídlenecké projekty pro chudé obyvatelstvo, je patrné silné sociální citění.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Kampelík, František Cyril. 1869. Důležité vysvětlivky o Kavkaze. *Občan*: 1: 2.

Objevuje se však představa, že odchodem obyvatel „*původní země ztrácí a stává se žebrákem*“<sup>5</sup> nebo že „*vzdělaný dělník se nestěhuje do ciziny*“.<sup>6</sup> Našli bychom i sofistikovanější komentáře, ovšem prakticky ve všech se objevuje silná nacionalistická rétorika spojená s *kritikou vystěhovalectví*, např. že kulturní i ekonomický kapitál vložený do vystěhovalce se ztrácí, nenávratně si jej odnáší a nechává dluh svému národu (Fořt, 1876: 16–17). Vlast tak ztrácí i morálně (Fořt, 1876: 39).

Vystěhovalectví bylo vnímáno *negativně* a existovaly i pokusy zabránit odchodu pomocí nelichotivých zkazek o životě vystěhovalců – těchto „*stěhovavých ptáků*“<sup>7</sup> – v zemi imigrace, kde měli žít bez obživy, v nouzi a v bídě.<sup>8</sup> Autoři se tak snažili vystěhovalectví zamezit, ale obyvatelstvo neustále odcházelo. Obecně můžeme tvrdit, že česká představa o vystěhovalectví byla motivována nacionalisticky a čeští představitelé často přehlíželi ekonomickou stránku (Doubek, 2012: 122). Česká politická reprezentace pak v duchu panslavistických myšlenek proklamovala, že v případě nutného vystěhovalectví je lepší odejít do carského Ruska pro „slovanskou vzájemnost“ než do Ameriky, kde se přistěhovalci asimilují do majoritní společnosti. Již v 60. letech 19. století se pak objevují první myšlenky na hospodářské využití krajanských enkláv.<sup>9</sup>

Od 80. let 19. století se náhled na vystěhovalce mění. Zlepšuje se postavení amerických krajanů, kteří jsou viděni jako úspěšní a podnikaví přistěhovalci, naopak se zhoršuje postavení krajanů v carském Rusku kvůli tamějším omezujícím sociálním a ekonomickým podmínkám. Vnímání vystěhovalectví tak bylo dávano do souvislosti s hospodářskou úrovní a s civilizačním i s politickým rozvojem imigrantské země (Doubek, 2012: 108). Zatímco pohled na vystěhovalectví do Spojených států amerických přešel od odsouzení k oslavě tamějších krajanů, pohled na vystěhovalectví do carského Ruska prošel opačným směrem – od preferenční země pro vystěhovalectví k představě o omezených možnostech krajanů. Ti tak byli v carském Rusku kvůli limitujícím podmínkám méně exponováni (Doubek, 2012: 108).

<sup>5</sup> O stěhování se do cizích zemí. 1870. *Budivoj*: 6: 1–2.

<sup>6</sup> Stran stěhování se z vlasti. 1872. *Pražský denník*: 7: 1.

<sup>7</sup> Stran stěhování se z vlasti. 1872. *Pražský denník*: 7: 1.

<sup>8</sup> Z Vídně, 6. prosince. 1869. *Národní listy*: 9: 2; Strasti přistěhovalců v Rusku. 1886. *Pražský denník*: 21: 3.

<sup>9</sup> Kampelík, František Cyril. 1869. Důležité vysvětlivky o Kavkaze. *Občan*: 1: 2; dále např. Z denníku ruského Čecha. 1887. *Lumír*: 15: 74.

Až sociální demokracie se na přelomu 19. a 20. století odklonila od nacionálního pohledu a svým zaměřením na sociální problematiku šířila myšlenku, že se vystěhovalcům projevuje tíživá situace obyvatel (Doubek, 2012: 95).

Krajanská problematika nabývala na významu. Hlavním orgánem pro zahraniční Čechy se stala *Národní rada česká* založená 17. června 1900 – měla integrovat českou politickou scénu a být představitelem celonárodního zájmu. Národní rada česká byla vytvořena jako zastřešující politický orgán organizující všechny politické činitele v zemích Koruny české, v habsburském soustátí a za hranicemi (*Národní rada česká*, 1907: 1). Národní rada česká, ve které byl pro problematiku zahraničních Čechů v Evropě ustanoven Jan Auerhan,<sup>10</sup> měla také vybudovat ústředí pro Čechy v zahraničí „za účelem systematické informace o jejich poměrech a potřebách i za úkolem součinnosti Čechů zahraničních při plnění všennárodních úkolů *Národní rady české dle jevících se potřeb národa českého vůbec*“. Zároveň měla rozvíjet organizace Čechů v zahraničí, zejména v důležitých střediscích Evropy a Ameriky, a pečovat o jejich součinnost s mateřským národem, případně ustanovit nové krajanské organizace (*Národní rada česká*, 1907: 9).

## Československý ústav zahraniční

Po vzniku Československa navázala na Národní radu českou *Národní rada československá* s periodikem *Čechoslovák*, ale vznikly i další organizace zabývající se krajany.<sup>11</sup> Dne 20. 12. 1928 byl ustanoven *Československý ústav*

<sup>10</sup> Pro otázky mimoevropských Čechů byl ustanoven Alois Svojsík.

<sup>11</sup> Z oblasti péče o vystěhovalce: Československý červený kříž, Slovenská divize Československého červeného kříže v Turčianském Sv. Martině, Mezinárodní péče o vystěhovalce, Spolek sv. Rafaela na ochranu československých katolických vystěhovalců, Ústav pro hospodářské styky emigrační a kolonizační při Masarykově akademii práce. Z oblasti péče o krajany: a) náboženství: Ústřední Apoštolát Cyrila a Metoděje v Olomouci, Českobratrská misijní jednota, Pravoslavná církev česká; b) školy a mládež: spolek Komenský pro podporu československých škol zahraničních, Referát péče Československého červeného kříže o československé příslušníky v zahraničí, České srdce, Domovina zahraničních Čechů a Slováků v Praze, Ústřední péče o pracující dorost, Ústřední



zahraniční, který se inspiroval u německého *Deutsches Auslandinstitut* ve Stuttgartu. Spolu s Emigračním ústavem Masarykovy Akademie práce a s Národní radou československou vydával periodikum *Naše zahraničí*. Úkolem nového ústavu měla být organizace veškeré krajanské problematiky.

Předsedou Československého ústavu zahraničního byl Jan Auerhan<sup>12</sup> a dále zde působili Josef Folprecht<sup>13</sup> nebo Stanislav Klíma.<sup>14</sup> Činnost ústavu se zaměřovala 1) *na regulaci či omezování vystěhovalectví*, 2. *na krajanskou péči*, 3. *na hospodářské využití krajanů ve prospěch národa a státu*, 4. *na reemigraci*, 5. *na rozvoj turistického ruchu u krajanských enkláv* a na (6.) *vzájemnou informovanost*. Z činnosti Československého ústavu zahraničního je patrná jeho inspirace *Národní radou českou*, respektive *Národní radou československou*.

Z aktivit ústavu je zjevné úsilí o inkluzi krajanů do všennárodního programu a vzájemné sblížení Čechů ze všech diasporických komunit a regionů s obyvateli „mateřské“ země, což se projevuje např. zasíláním informativních letáků krajanům o životě v Československu nebo snahou zavést informativní korespondenci od krajanů pro „domácí“ tisk, aby bylo Československo zpravováno o životě Čechů v jiných zemích (Československý ústav zahraniční, 1930: 42–43). Tento pokus o *imagined community* (Anderson, 2008) neměl vytvářet rozdíly mezi skupinami krajanů; dozvídáme se např., že při rozdělávání předvánoční knižní sbírky, kdy se sebralo 150 kusů knih, se Československý ústav zahraniční rozhodl brát na zřetel především jihoamerické krajany, kteří byli při podobných akcích doposud opomíjeni (Československý ústav zahraniční, 1930: 44). Ústav však dbal také na to,

matice divadelního ochotnictva Československa, Pěvecká obec československá, Spolek sv. Vojtěcha v Trnavě, Úřední správa slovenské ligy; c) tělovýchova: Československá obec sokolská, Sokolská župa zahraniční; d) všeobecné organizace a ústředí zahraničních spolků: slovenská odbočka Národní rady československé, Kostnická jednota, Sdružení československých spolků v cizině, Spolek přátel zahraničních Čechů „Frič“, Ústřední sdružení Čechů a Slováků v Rusku; e) odborné a „stavovské“ organizace: Zemědělská jednota Československé republiky, Sdružení peněžního úřednictva; z oblasti hospodářských styků s krajany: Pražské vzorkové veletrhy, Společnost pro hospodářské styky s Černomořím a Orientem (Československý ústav zahraniční, 1930: 57–85).

<sup>12</sup> Viz: Auerhan (1909, 1918, 1920a, 1920b, 1921, 1924a, 1924b, 1925, 1930, 1935, 1937, 1939).

<sup>13</sup> Viz: Folprecht (1932a, 1932b, 1934, 1936, 1937, 1940, 1947a, 1947b).

<sup>14</sup> Viz: Klíma (1925).

aby se z řad krajanů evidovaly významné osobnosti, které by mohly být využity k prospěchu celého národa. Byl také např. pořízen seznam filmů a diapozitivů, které měly být za poplatek půjčovány do oblastí s početnější krajskou komunitou (Československý ústav zahraniční, 1930: 41–43). Po Čechách v zahraničí bylo také požadováno, aby s ústavem spolupracovali na propagaci turismu do Československa (tamtéž: 95) a ústav také zamýšlel kooperovat hospodářské aktivity. Ve spolupráci s budoucími emigranty měl určit lokaci emigrace, aby byli krajané hospodářsky využitelní pro potřeby státu (tamtéž: 46). Josef Pluhař zmiňuje, že je třeba pečovat o emigrační problémy krajanů, neboť nemáme možnost vytvářet národní kolonie jako jiné národy (Pluhař, 1935: 58).

Objevuje se i tvrzení, že Československo je označováno jako veliké a vyspělejší, zatímco krajské menšiny jsou malé a hospodářsky i finančně slabé (Folprecht, 1940: 6), což deklaruje *evolucionistické hledisko* a jen potvrzuje avizovanou snahu pomoci krajanům. Československý ústav zahraniční se tak pomocí *krajské péče* snažil předávat národní povědomí do početnějších či úspěšnějších krajských komunit, ale nevynechával ani méně početné či méně známé enklávy.

Renomé Československého ústavu zahraničního nebylo u krajanů příliš vysoké. Z více než 5 000 krajských organizací se „s nadšením a s důvěrou“ ozvalo pouze několik spolků (Brouček – Grulich, 2009: 33); větší aktivitu vyvíjel spíše samotný ústav než krajané. Z uvedeného textu je patrné, že ústav hodlal přeměrovat orientaci krajanů – ať již hospodářskou či psychologickou – z jejich lokálního či regionálního zaměření (nebo od součinnosti se zemí imigrace) k Československu. Tato aktivita byla spojena s přesvědčením o přirozené kooperaci národa díky etnickému citění.

## Krajané v období komunistického režimu

Poválečné bádání je poznamenáno silným vlivem *etnografie*, ideologickým vlivem *marxismu* i bipolárním rozdělením světa. Zejména implementace komunistické ideologie do akademického prostředí vedla k zamezení svobodného výzkumu a tato skutečnost měla dopad i na výzkum krajanů, ačkoliv ti obecně zastávali v poválečné etnografii spíše druhořadou roli. Výzkumy se soustřeďovaly na imigrační skupiny v Československu, z čehož vyplývají i studovaná témata. Pováleční reemigranti z dnešní Ukrajiny, jihovýchodní Evropy a částečně z Polska tak byli zkoumání v intencích

*integrace* či *adaptace*. Mezi tyto práce můžeme zařadit publikace Jaroslava Vaculíka (1984) či Ivy Heroldové (např. 1983, 1986).

Krajané žijící v „západních“ zemích byli obecně označováni jako *buržoazní* (Vasiljev, 1988: 139–192) nebo *trockisté* (Brouček – Grulich, 2009: 100). Na jejich krajanství uskupení, která měla často ambice ovlivňovat politiku v Československu, byli nasazováni agenti, kteří měli za úkol rozbít jednotu skupin (Brouček – Grulich, 2009: 100). V Československu pak byli „západní krajané“ očerňováni, aby se k nim vyvolal veřejný odpor a nedůvěra. Také *Československý ústav zahraniční* fungoval v podobných intencích a stal se prakticky přísluhovačem komunistického režimu. Na druhou stranu byli v „západních“ zemích k prospěchu státu využíváni krajané spolupracující s místní komunistickou či sociálnědemokratickou stranou nebo krajané aktivní v odborech (Brouček – Grulich, 2009: 118). Jednalo se tedy mj. i o vztah k „západním krajanům“ pomocí *třídního dělení*.

Terénní výzkumy v zahraničí se odehrávaly především v 60. letech 20. století; nejvíce pozornosti bylo věnováno krajanům žijícím ve východní či v jihovýchodní Evropě. Výzkumy se díky *Ústavu pro etnografii a folkloristiku Československé akademie věd* zaměřovaly především na území Rumunska (Jech, Karbusický, Scheufler – Skalníková, 1965: 191–192; Scheufler, Skalníková, Jech – Karbusický, 1964: 190–192; Skalníková – Scheufler, 1963: 332–342). Metodou byla etnografie a v rámci *národopisu* se prováděly pouhé *deskripce* krajanů žijících zemědělským způsobem života. Krajané komunity byly navíc zkoumány z hlediska *evolucionistického přístupu*, kdy byl vůči nim uplatňován princip komparace československého „jádra“ či vyspělé československé společnosti a méně vyspělých krajanů (viz Pavlásek, 2013b), společně se zaměřením na sběr či deskripci mizejících *projevů tradičního folkloru*, které se měly nacházet právě u krajanů. Oboje uvozují slova Jaromíra Jecha: „*Vyprávění totiž se změnou životních podmínek nemizí a žijí alespoň v paměti lidu, byť v omezeném stupni, nadále*“ (Jech, 1962: 343).

Na krajaně se nahlíželo jako na nositele tradičních, pozvolna mizejících prvků folkloru a zároveň bylo z pohledu „jádra“ poukazováno na jejich nižší vývojový stupeň. Veškeré výzkumy pak byly prakticky omezovány na deskriptivní etnografii a vyznačovaly se značným vlivem komunistické ideologie (např. Šatava, 1988: 45). Velký vliv měly i teoretické přístupy vyvinuté a proklamované v Sovětském svazu, které se přejímaly do československých věd (např. teorie *etnosu* /tamtéž: 55/).

## Bádání po roce 1989

Po roce 1989 se situace změnila, sociální vědy byly částečně odpolitizovány. Na výzkum krajanů měla vliv i skutečnost, že se Česká republika vůbec poprvé v historii stala důležitou cílovou či tranzitní zemí migrace z jižní či východní Evropy a z Asie. Výzkumy se tak i nadále věnovaly imigračním skupinám na území České republiky a ve vztahu k reemigrantům se opět tematizovala *adaptace* či *integrace* v oblasti usídlení. Převažovaly tak výzkumy zaměřené na začlenění reemigrantů z řad tzv. černobylských krajanů do majoritní české společnosti (monotematické vydání *Češi v cizině* 6 a 7; Šolcová, 2012; Brouček, Uherek – Valášková, 1995) a na jejich jazykovou kompetenci (Jančák – Jančák, 2007). Později se výzkumy věnovaly i přesídleným reemigrantům z Kazachstánu (Uherek, Valášková, Kužel – Dymeš, 2003) či z jihoukrajinské Novgorodkivky (Bělohradská, 2008). V zahraničí proběhlo jen málo výzkumů (můžeme vyjmenovat Klípa, Vávra, Uherek, Valášková – Bažant, 2000: 320–330; Uherek, Valášková – Kužel, 1999: 235–270; Dluhošová, 1996).

Američtí krajané jsou v etnologickém či antropologickém bádání částečně opomíjeni, nicméně právě jim se věnovali historicky orientovaní badatelé, mezi které můžeme zařadit Josefa Polišínského (1992, 1996); z novějších prací můžeme uvést kratší práci Miloslava Rechcigla (2004: 140–143), který je sám krajanem žijícím ve Spojených státech amerických. V některých publikacích můžeme nalézt i zmínky o novodobé migraci mladých lidí za studijními a pracovními příležitostmi.

Z uvedeného výčtu publikační činnosti od 90. let 20. století do počátku 21. století můžeme vypozařovat zaměření na *integraci* či *adaptaci* reemigrantů do majoritní české společnosti. Pro výzkumy reemigrantů v poválečném bádání tak platila (a stále platí) snaha nalézt především *odlišnosti* reemigrantů vůči majoritní společnosti (postoj k náboženství, k jazyku či ke způsobu života) a zkoumat možnosti a způsoby jejich začlenění. Významný je i zájem badatelů o vliv státních či nestátních institucí na migrační proudy.

Poměrně nedávno se objevila snaha vytvořit instituci, na kterou by se mohli krajané v případě potřeby obracet (tuto myšlenku propaguje zejména Stanislav Brouček z *Etnologického ústavu Akademie věd ČR* a politik Tomáš Grulich). V období po roce 1989 je také patrný zájem o další studium poválečné integrace či adaptace reemigrantů (např. Vaculík, 1993, 2009; Heroldová, 1993; Nosková, 2000).

## Shody a rozdíly v historické perspektivě<sup>15</sup>

Popsané shody či rozdíly v pojmání krajanů od poloviny 19. století do počátku 21. století by neměly být vnímány jako kontradiktivní, spíše jako kontextuální, na sebe navazující názorová stanoviska (snad kromě náhledu na krajany v „západních“ zemích po roce 1948, důsledně limitovaného politickým vlivem), jejichž častým základem je kritický postoj vůči dříve zavedeným perspektivám.

Vše můžeme vnímat jako kontinuum, jako proces související s vývojem sociálních věd. V každém období badatelé přístup ke krajanům inovovali a svůj přínos se snažili legitimizovat. Tím bylo zajištěno, že nový přístup nutně vycházel ze starší perspektivy a zároveň tím rostla komplexnost bádání. Zavedené přístupy se obohacovaly o inovativní pohledy a krajan-ská problematika získávala neustále nové perspektivy (ačkoliv některé zavedené přístupy byly přímo zatracovány). Tento proces nebyl nikdy ukončený, a vlastně by ani ukončený být neměl.

### Nejnovější bádání

Nejnovější výzkumy věnované krajanům se zaměřují především na oblast Balkánu díky Zdeňku Uherkovi (2012), Lence J. Budilové (2011, 2012a, 2012b), Marku Jakoubkovi (2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2011e, 2012, 2013a, 2013b), Janě Procházkové (2012), Lukáši Hanusovi (2011) a Michalu Pavláskovi (2010, 2011a, 2011b, 2011c, 2013). Tito badatelé metodologicky v mnohém navazují na předešlé, ale uvádějí i přístupy zcela odlišné od zavedených schémat. Mezi ně bychom mohli zařadit rekonceptualizaci významu národního státu, především odmítání jeho nacionalistické perspektivy jako nejdůležitějšího činitele v sociálních vědách (pojem *metodologický nacionalismus* /např. Jakoubek, 2010a; Pavlásek, 2011b, 2011c/), snahu o výzkum přeshraničních vazeb a jejich vlivu na utváření

<sup>15</sup> Uvedený výklad má obecnou povahu a neobsahuje vyčerpávající bibliografii. Rozsáhlejší analýzu krajan-ské problematiky a širší bibliografii je možné nalézt u Zdeňka Nešpora (2005: 245–284), Terezy Pojarové, Zdeňka Uherka a Renaty Weinerové (2008: 11–74), Nadi Valáškové (2011: 213–235), u Stanislava Broučka (2011: 142–146) či u Stanislava Broučka a Tomáše Grulichy (2009).

identity (*transnacionalismus* či *cross-border vazby* /např. Hanus, 2011/), konstruktivní kritiku zavedených postojů (zejména *evolucionismu* /např. Pavlásek, 2011c; Jakoubek, 2010a; Budilová, 2011 aj./), důraz na narativní zprostředkování životních zkušeností/životního příběhu respondentů (mimo zavedené *narativní interview* by se jednalo o *orální historii, biografickou analýzu a narativní konstrukci identit* /v komparaci s písemnými materiály např. Pavlásek, 2013/) či snahu o výzkum ve více lokalitách (*multi-sited etnografie* /např. Hanus, 2011/). Na tyto výzkumy navazuje i předkládaná publikace.

Marek Jakoubek se v první stati zaměřuje na meziválečnou *nacionalizaci* původně nábožensky definované skupiny v bulharském Vojvodovu. Právě zde je patrný vliv zmíněného *Československého ústavu zahraničního* a jeho snahy „zachránit“ krajany před asimilací. Z Jakoubkova textu je patrné nepochopení až odpor obyvatel Vojvodova ke *krajanské péči* a zároveň je uvedeno, jakým způsobem Vojvodovští přijali myšlenku nacionalizace. Text Marka Jakoubka prezentuje *konstruktivistický přístup* k výzkumu krajanů, částečně navazuje na kritiku *metodologického nacionalismu* či *evolucionistického pohledu* a prezentuje i *cross-border vazby*.

Příspěvek Michala Pavláška se zabývá dosud opomíjeným tématem ve výzkumu krajanů – odchodem obyvatel z území Moravy do srbského Velikého Srediště z *narativistické perspektivy*. Svou analýzu opírá o *narativní konstrukci identit* pamětníků z Velikého Srediště a jejich paměť konfrontuje s písemným materiálem z roku 1966, který se uchoval v archivu Česko-bratrské církve evangelické v Praze. Pavláškův text poukazuje na skutečnost, že samotné narace nejsou pouze ústně předávaným sdělením, ale pro aktéry mají zásadní roli, neboť jim věří a ztotožňují se s nimi. Michal Pavlásek tak uvozuje, že význam narace je ve výzkumu krajanů dlouho zanedbáván a podceňován, neboť ve srovnání s písemnými materiály byla naraci přidělena vedlejší role. I ona však utváří sociální svět krajanů.

Nela Králová věnovala svůj text málo prozkoumané oblasti *transnacionálních vztahů* mezi krajanskou enklávou z amerického okresu Fayette a občany České republiky z oblasti severovýchodní Moravy. Ve svém textu se věnuje počátečnímu přání amerických krajanů nalézt své české předky, což se později rozrostlo v komplexní vztahy s obyvateli severovýchodní Moravy založené i na institucionální či politické spolupráci. Králová tak aplikuje přístup *transnacionálních vztahů* (známý především ze zahraniční produkce) na krajanskou problematiku. Text nejen navazuje na *multi-sited etnografii*, ale usiluje i o překonání *metodologického nacionalismu*.

Text Ludka Jirky poukazuje na *etnický „pohled“* na krajany v oblasti dnešní západní Ukrajiny (Luck, Rivne a Dubno) a snaží se společně s kritikou *metodologického nacionalismu* ukázat, jak „krajanský princip“ působí na vědomí nejmladší generace krajanů a jaký vliv má na jejich reemigrační tendence. V rámci *multi-sited etnografie* uvádí také *transnacionální vazby* této mladé generace po jejich reemigraci do České republiky. Zatímco tradiční pohled antropologie či etnologie vnímá krajany v nacionálním schématu, uvedený text má opačný záměr – nepoužívat *nacionalizační* princip klasifikace.

Stať Jiřího Tůmy se věnuje vzrůstu *etnického vědomí* u chorvatských krajanů v dnešním Horním Daruvaru (Gornji Daruvar) v návaznosti na válku v Jugoslávii a zejména pak na první domovinskou (občanskou) válku (1991–1992). Tůma poukazuje na konflikt mezi individuální deklarací *etnické identity* a *politickou participací* skupiny v souvislosti se snižujícím se počtem chorvatských Čechů. Chorvatské zákony dávají menšinám možnost politické participace na základě sčítání obyvatel i na základě voleb do parlamentu, a představitelé krajanů se tak snaží prosadit tzv. *politiku identit*, kdy by se jedinci vůči politickým záležitostem vyjadřovali s ohledem na svůj etnický původ, což by pomohlo „udržení“ českého etnika v Chorvatsku, ale současně se tím zamezuje možnosti projevovat se podle své vůle.

Publikace s názvem *Krajané: hledání nových perspektiv* přináší do výzkumu krajanských enkláv nové rozměry bádání. Tento úvod můžeme zakončit konstatováním, že ačkoliv v této publikaci hojně používáme *kategorii* krajan, pozornému čtenáři jistě neunikne skutečnost, že tento termín má zastaralou konotaci, kterou zde chceme demaskovat. Domníváme se totiž, že právě dekonstrukce tohoto pojmu prostřednictvím perspektiv a přístupů užitých v této knize může vést k holistickému pohledu na krajanskou problematiku, a tím i ke komplexnějšímu porozumění.





# Po stopách transformací vojvodovských kolektivních identit<sup>1</sup>

Marek Jakoubek

## Úvod

Jednou z hlavních otázek tohoto textu je, kdo obýval obec Vojvodovo v severozápadním Bulharsku v období 1900–1950. Standardně se v literatuře uvádí, že obec založili a obývali Češi, resp. čeští krajané, a Vojvodovo bylo popisováno jako *česká krajanická obec* v Bulharsku. Tento fakt byl doposud považován za tak přirozený, že uvedená otázka nebyla jako

<sup>1</sup> V roce 2005 jsme s Tomášem Hirtem publikovali studii (Hirt – Jakoubek, 2005), jejímž hlavním cílem byla aplikace sociálně konstruktivistického pojetí národa na dějiny Vojvodova – „krajanické obce v Bulharsku“. Snažili jsme se doložit, že „koncept krajanství, který *a priori* předpokládá, že klíčovou kolektivní identitou skupin vystěhovalců je identita národní, rozhodně není nepochybným, „přirozeným“ či obecně sdělným pojetím, ale spíše nesamozřejmým konstruktem spjatým s procesem tvorby a ustavení národa samotného“ (tamtéž: 340). Tato studie byla vůbec prvním soustavnějším publikovaným pokusem o rekonceptualizaci vojvodovského případu ve smyslu sociálního konstruktivismu; není tedy překvapivé, že jako taková trpěla naše někdejší argumentace jistými konceptuálními „dětskými nemocemi“, kdy byla programová konstruktivistická perspektiva „kalena“ ne vždy adekvátní terminologií, jakož i dalšími neohrabanostmi vyplývajícími z prostého faktu, že samotní autoři se tehdy v novém konstruktivistickém světě teprve takříkajíc „učili chodit“ a ve svých vývodech tu a tam klopýtli o vlastní primordialisticko-evolucionistické myšlenkové návyky. Z důvodu pokračující práce na daném tématu a pocitu jistého dluhu vůči původní myšlence jsem se k dané látce po letech vrátil a pokusil se o její přepracování do stavu, který by odpovídal původnímu

otázka ani formulována, jinak řečeno – nikdo neměl pocit, že by tady bylo nač se tázat.

Třebaže veškeré laické i odborné popisy Vojvodova před druhou světovou válkou zřetelně vypovídají o významu, jaký mělo pro jeho obyvatele (protestantské) náboženství, ani v jednom případě nedošlo k sebemenší problematizaci „faktu“, že tím, kdo toto náboženství vyznával, byli Češi – čeští krajané. „Fakt“, že Vojvodovo bylo *českou krajanskou obcí*, tvořil (a nannoze dosud tvoří) indiskutabilní osu veškeré literatury k danému tématu.

Nejs sofistickovanější výklad vycházející z uvedené pozice předložil bulharský etnolog Vladimír Penčev. Ani on však tuto pozici v zásadě neopouští a svá bádání v daném směru uzavírá metodologicky a formulačně kompromisní (a ovšemže také vnitřně ne zcela konzistentní) tezí, že *etnodiferencujícím a etnozáchovným faktorem vojvodovského českého etnického společenství bylo náboženství* (Penčev, 2006: 96), přičemž toto společenství označuje za *etnokonfesní* (tamtéž: 96).

Je zřejmé, že i Penčevovy teze (stejně jako teze vlastně všech ostatních autorů, kteří o Vojvodovu dosud psali) vycházejí v obecném plánu z primordialistického pojetí sociálních procesů – i u Penčeva jsou „Češi“ jakýmsi primordiálními věšáky, na které je ve vojvodovském případě zavěšeno náboženství, které jejich skupinu vymezuje vůči okolí a jako takovou dokonce i definuje, nicméně tyto věšáky, tvořené českou „substancí“, této definici předcházejí.

Vedle primordialistického náhledu na svět, který dlouhou dobu vlastně sdílela veškerá literatura o Vojvodovu (česká i bulharská, jak z 19., tak i z 20. století), představovalo další, speciálnější, konceptuální překážku znemožňující adekvátní pochopení dějin Vojvodova marxistické zaměření, které tvořilo obecný rámec bádání a textuální produkce tuzemských badatelů v období cca 1950–1989. Základním problémem marxisticky orientovaných badatelů bylo, že *a priori* u všech procesů předpokládali (museli předpokládat) ekonomickou motivaci a upřednostňovali materialisticko-ekonomické vysvětlení.<sup>2</sup> Jinak řečeno: marxisticky orientovaní badatelé

záměru, tentokrát již v „dospělé“ formě bez dětských neduhů; výsledkem byla studie Jakoubek 2010a publikovaná v zahraničním periodiku v anglickém jazyce. Přítomný text je pak jakousi upravenou fúzí obou uvedených prací (v textu již dále na tyto „zdrojové“ práce neodkazují, protože takové odkazy by text spíše znepřehlednily) určenou tentokrát především českému čtenáři.

<sup>2</sup> V našem případě zejména migračních pohybů jak z českých zemí, tak posléze z Banátu (viz dále).

měli (byli nuceni mít) jiné determinace (náboženské, příbuzenské aj.) takřikajíc ze zřetele,<sup>3</sup> anebo jim přisuzovali hodnotu pouze podružnou, doplňkovou.

Domníváme se, že pojetí vycházející z primordialistických pozic je epistemologicky chybné, marxisticko-primordialistické pak (ve své marxistické části) historicky nepřiměřené. Popis historie Vojvodova vedený z těchto pozic navíc zcela mívá (a nemůže jinak) jeho specifičnost. Na následujících stránkách se proto pokusíme předložit odlišné čtení dějin vojvodovské komunity. Jeho základem je hypotéza, podle které členové skupin/y, která opustila české země před obdobím národního obrození (a později založila Vojvodovo), nesdíleli českou národní kulturu/identitu/loajalitu, které byly v českých zemích ustaveny, resp. vytvořeny až po jejich odchodu a k jejich potomkům se dostaly a byly na ně přeneseny *zvenčí* v rámci aktivit exponentů tzv. krajanské péče realizované československým státem v meziválečném období. Kromě studia literatury text vychází z terénních výzkumů realizovaných v letech 1997–2014<sup>4</sup> ve Vojvodovu a mezi (ex)Vojvodovčany a jejich potomky na jižní Moravě.

## Historie a religiozita svatohelenské komunity

Při čtení (pre)vojvodovských dějin budeme vycházet ze specifické hypotézy, která bývá v příslušné literatuře označována jako „sektářská“ a jejímž autorem je Zdeněk Nešpor. Protože dané hypotéze byla v poslední více než dekádě věnována poměrně značná pozornost (Jakoubek. 2011: 37–41; Jakoubek, 2013a; Pavlásek, 2010, 2011a,b), omezíme se v daném ohledu jen na stručnou rekapitulaci.

Počínaje studií z roku 1999 (Nešpor, 1999<sup>5</sup>) hájí Zdeněk Nešpor tezi,<sup>6</sup> že (přínejmenším) část nekatolických obyvatel Svaté Heleny a jejich potomků

<sup>3</sup> Více k rozboru práce marxistických autorů viz Jakoubek – Nešpor, 2003: 24–55; Jakoubek – Nešpor, 2006: 13.

<sup>4</sup> V roce 1997 společně s Tomášem Hirtem, od roku 2000 s Lenkou J. Budilovou, k níž se roku 2010 přidala Barbora Jakoubková a v roce 2014 Šárka Jakoubková.

<sup>5</sup> Původní formulace „sektářské hypotézy“ byla následně rozvinuta v prvních dvou částech čtyřdílné studie Nešpor a kol. publikované v letech 1999–2002 v periodiku *Lidé města* (Nešpor – Hornofová – Jakoubek, 1999, 2000).

<sup>6</sup> Následující odstavec je upravenou verzí odpovídající části textu Jakoubek, 2012.

ve Vojvodovu jsou potomci východočeských tolerančních sektářů, kteří byli do oblasti Banátu násilně přesídleni v období po vydání tolerančního patentu (1781). Klíčovým důvodem této násilné transmigrace byla přitom podle Nešpora neochota sektářů přistoupit na některou z tolerovaných konfesí, neboť sektáři byli „*přesvědčeni o správnosti svého výkladu a cokoliv jiného odmítali*“ (Nešpor, 1999: 130). Na podporu této hypotézy snáší Nešpor řadu (vždy ovšem jen nepřímých) důkazů, mezi kterými figuruje též následný vývoj náboženské situace na Svaté Heleně (tamtéž: 136). Ten byl podle Nešpora provázen neutuchajícími spory religiózní povahy, jež potomci někdejších sektářů vedli na straně jedné s místními katolíky a na té druhé se zesvětštělou částí svatohelenského nekatolického tábora (tamtéž: 138). Druhý z uvedených konfliktů vedl postupem času k definitivnímu rozkolu původního „evangelického“ sboru, kdy se (též díky působení nového kazatele) pravověrná menšina – „*přímí potomci někdejších sektářů*“ – konfesně oddělila, resp. osamostatnila (tamtéž: 138). Část potomků východočeských tolerančních sektářů nakonec spory toho i onoho druhu na samotném konci devatenáctého století vyřešila odchodem z obce do sousedního Bulharska, kde po jistých peripetiích založila obec Vojvodovo (tamtéž: 139). Jak je vidět, vychází Nešporův výklad z předpokladu *kontinuálního* udržování, respektive periodického oživování iniciálního sektářského typu zbožnosti, kdy se každá následná generace ujímá odkazu sektářských předků, usiluje o jeho naplnění a předává jej dalšímu pokolení.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> „Sektářská hypotéza“ byla následně podrobena důkladné kritice, jejímž původcem byl Michal Pavlásek. Ve třech studiích (Pavlásek, 2010, 2011a, b) autor mj. dokládá, že kořeny specifického náboženského vývoje svatohelenských nekatolíků tkvěly nikoli v tolerančním sektářství, jak tvrdí Nešpor (a kol.), ale „teprve ve vnější misijní činnosti v 90. letech 19. století“ (Pavlásek, 2011: 47), konkrétněji tedy v aktivitách probuzeneckého hnutí v protestantismu, které v odpovídající době zasáhlo velkou část evropských zemí, včetně námi diskutovaných území, respektive obcí (tamtéž: 34). Pavláskovy pramenně dobře podložené argumenty jsou přesvědčivé, přesto se v přítomném textu (na rozdíl od jiných našich prací, srov. např. Jakoubek, 2012a, resp. b: 163–169) přidržíme, a to programově (chcete-li, tak z experimentálních důvodů), „sektářské hypotézy“. Přes veškerou důkladnost Pavláskovy argumentace ji totiž jednak nepovažujeme za více než alternativní (byť velice dobře podloženou) *hypotézu*; a navíc – jak jsme již uvedli dříve (Jakoubek, 2011: 40) – Pavláskova hypotéza (alespoň zatím) neumí odpovědět na otázku, *proč* se příslušná část nekatolického tábora na Svaté Heleně přiklonila k typu zbožnosti propagovanému uvedenými

## Proměny kolektivní identity: případ Vojvodovo

### *Odchod do Bulharska*

Důvody odchodu radikální části nekatolického tábora ze Svaté Heleny byly podle Nešpora (a kol.) religiozní. Konkrétním důvodem odchodu právě do Bulharska a snad i specifickou pobídkou k němu byl v osvobozeném Bulharsku roku 1880 vydaný *Zákon o osídlování neosídlené půdy* z 20. 5. 1880 (č. 222/1880), který novousídlencům sliboval jak přiděl půdy, tak i další výhody.<sup>8</sup> Roku 1897 (Michalko, 1936: 54–55)<sup>9</sup> opouští Svatou Helenu zhruba 35 rodin,<sup>10</sup> které míří do Bulharska. Po tříletém pobytu na Seseku (viz Jakoubek, 2010b) se nakonec skupina, k níž se ještě na Seseku přidali Slováci z Plevenských obcí a několik rodin banátských Bulharů, usazuje na místě zvaném Gladno Pole nacházejícím se mezi obcemi Krušovica a Bukjovci (dnes město Mizija), 16 km od Dunaje, kde všichni společně roku 1900 zakládají obec záhy pojmenovanou Vojvodovo. Každá rodina v nově založené vsi dostala podle počtu svých členů 30–60 dekarů (10 dekarů = 1 ha = 10 000 m<sup>2</sup>) půdy k obdělávání a k tomu přiměřenou výměru pastvin (Findeis, 1930a: 1). Přesídlenci se podle tohoto zákona též okamžitě po přesídlení stávali bulharskými státními občany (Michalko, 1936: 30; Hrozičnik, 1963: 166).

Ještě krátký čas po založení Vojvodova si členové svobodné církve reformované organizovali bohoslužby sami, „*jen oddavky vykonával metodistický farář z Plevenu*“ (Heroldová, 1996: 93). V roce 1902 pak Vojvodovští vstoupili do metodistické církve a v témže roce si vybudovali vlastní

protestantskými obrodnými hnutími. Nebylo to snad právě proto, že daný typ zbožnosti v principu konvenoval přinejmenším s jistými rysy religiozity odpovídajících skupin, které v nich přetrvávaly coby dědictví předků – tolerančních sektářů?

<sup>8</sup> K dané problematice více viz Hrozičnik, 1985: 14–17.

<sup>9</sup> Necov uvádí 1896 (Necov, 2006: 32), Míčan nejistě 1896 či 1897 (Míčan, 1934: 10).

<sup>10</sup> Necov uvádí v případě skupiny první „*asi 80 lidí – čili 20 rodin*“, u druhé pak „*asi 25 rodin*“ (Necov, 2006: 32, resp. 33), Michalko (jehož poznámky ohledně dané problematiky jsou ovšem mírně nejasné, resp. nekonzistentní) zmiňuje pro skupinu první 13 rodin, pro druhou „*24–25*“ (Michalko, 1936: 55).

modlitebnu. Důvody častých změn církevněinstitučního zaštitění lze přitom nejspíše shledávat v jejich důrazu na ortopraxi s určitým nezájmem – v jistých mezích – o formální zaštitění. Byli zjevně ochotni uznat jakékoli instituční krytí své náboženské aktivity státem uznávanou církví jejich vyznání nejbližší, pokud jim nebylo bráněno v praktikování jejich specifické religiozity. Zároveň je nutno zdůraznit, že čím méně se Vojvodovští starali o institucionalizaci své víry, tím více dbali na skutečný náboženský život.

### *Náboženství jako organizační princip vojvodovské komunity*

V následující sekci tohoto textu se budeme snažit doložit, že náboženství představovalo ve vojvodovské komunitě *dominantní organizační princip*, resp. *institucionální řád s funkcionální prioritou* determinující ostatní institucionální sféry (morálku, ekonomiku, právo, politiku, folklor a příbuzenství), a bylo tak klíčovým faktorem určujícím charakter dané sociální formace.

Pokud jde o *morálku*, byl její rigorózní charakter poměrně jednoznačně odvozen ze skutečnosti, že vojvodovské společenství, které bylo široko daleko „*pověstné svým puritanismem*“ (in ЦЕНКОВА, 2008: 84), se „*snažilo žít čistým životem biblickým*“ (Findeis, 1930b: 2) a pro jeho členy bylo smyslem života „*budování Vojvodova v duchu čistého křesťanství*“ (Findeis, 1929: 224). Vojvodovčané „*nepili alkohol, nekouřili a byly zakázány i tance*“ (in ЦЕНКОВА, 2008: 83; Necov, 2006: 49), „*nenavštěvovali hospodu, cukrárnu, pouť*“ (ГЮКОВ, 2006: 89), jejich život charakterizovalo „*odriekání sa od všetkého světského*“ (Michalko 1936: 250), resp. zřeknutí se všech světských zábav (Findeis, 1929: 223). Víceméně samozřejmé je, že ke krádežím téměř nedochází („*můžeš nechat své nářadí na poli, jít si odpočinout; to nářadí je na svém místě, takhle to bylo vždycky, pokud tady byli oni*“ /in Penčev, 2006: 98/). Mimoto je pamětníky dodnes vyzdvihoováno, že mezi Vojvodovčany „*neexistovaly hádky ani jiná zločinnost*“ (in ЦЕНКОВА, 2008: 84). Do stejné linie výpovědi přitom můžeme zařadit také zmínky o tom, že Vojvodovčané si okolní bulharské obyvatelstvo získali „*upřímností a poctivostí*“ (Findeis, 1929: 222), resp. že se „*pyšnili svou poctivostí a ctnostným životem*“ (Стоянов, 2005: 234).

Zmínit se pak musíme ještě o dvou dalších rysech, které okolní bulharské obyvatelstvo jednak u vojvodovské komunity vysoce oceňovalo a jednak je pro tuto komunitu chápalo jako charakteristické. (S morálkou jeho obyvatel ostatně velice úzce souvisely, nebyly-li přímo jejím výrazem.) Prvním z nich je *vzájemná pomoc*. „*Když některému z hospodářů*

zemřel kuř, kráva či vepř, ale i když se stalo nějaké neštěstí, jako například požár [...] církevní výbor jmenoval komisi, z každé ulice někoho. Komise shromažďovala pomoc, většinou finanční, kterou pak předala postiženému hospodáři“ (Necov, 2006: 49). Pro vojvodovské obyvatele byla přitom tato pomoc jedním z výrazných prvků komunitního uspořádání a nástrojem soudržnosti; jak píše Necov, „vzájemná pomoc byla ve Vojvodovu téměř zákonem“ (tamtéž: 49).

Druhým typickým rysem byla čistota; a to jak čistota obyvatel Vojvodova, tak i čistota vojvodovského obecního prostranství. Vojvodovští obyvatelé byli svou osobní čistotou (a řádem) v regionu přímo proslulí a dodnes je jedna z prvních vzpomínek na ně: „To byli čistí lidé.“ Čteme-li, že Vojvodovčané byli vždy „dobře oblečení [...], napařádění a nažehlení“ (in Penčev, 2006: 103), napadne nás, že komentář se netýká čistoty, ale vojvodovských – pro Bulhary nezvyklých – krojů. Takovou hypotézu však vyvrací vojvodovský kronikář Neco P. Necov, podle kterého „jim [Vojvodovčanům] nezáleželo ani tak na krojích, jako spíše na jejich údržbě a čistotě“ (Necov, 2006: 53). Kromě osobní čistoty byla čistotou a pořádkem pověstná celá obec. Jak vzpomíná někdejší bulharská sousedka R. Dimitrova Janeva: „[...] vesnice Vojvodovo bývala rájem [...] ulice čisté – zametaly se každou sobotu –, dvorky zametené a uklizené. Na ulicích byly vysázené v dvojřadech akáty a lípy [...]“ (Janeva, 2010: 214). Pořádek a čistota se pak udržovaly i vne vesnice: „Dokonce i osetá pole jsou vždy čistá a odplevelená – to bylo něco, čím se Vojvodovo odlišovalo od okolních vesnic“ (in Penčev, 2006: 103, podtržení dodáno).

Náboženství bylo v případě vojvodovské komunity stejně směrodatné i pro ekonomiku. Vzhledem ke zdejší „protestantské etice“ doprovázené „světskou askezí“, kdy jsou výsledky práce chápány jako známka Boží obliby a vyvolení, kdy práce sama je prostředkem vlastní spásy, je přirozené, že obec hospodářsky prosperuje a její obyvatelé jsou „nejlepší postavení hospodářsky“ (Michalko, 1936: 255). Vojvodovčané jsou obyvateli okolních obcí označováni za „milovníky práce“, „pracanty“ (trudoljubiteli), jejich „ve srovnání s ostatními větší píle a velká vytrvalost je učinili pověstnými v celém kraji“ (Тюков, 2006: 89); jsou příkladem „dokonalé selské práce širokému okolí“<sup>11</sup> (Kubka, 1949: 84) a Vojvodovo je označováno za vzorovou

<sup>11</sup> Příznačný je rovněž výrok někdejšího ministra bulharské vlády, „který řekl, že by byl moc šťastný, kdyby Bulharsko mělo alespoň deset takových vesnic jako je Vojvodovo“ (in Penčev, 2006: 103).

obec (selo za obrazec).<sup>12</sup> Vojvodovští „vždy v setbě předběhli sousední vesnice a nepropásli žádnou vhodnou dobu pro práci na polích“ (Necov, 2006: 55). Zisk se přitom v souladu s jejich světonázorem (až na nezbytné výdaje) neutrácel, ale naopak – „každý získaný peníz se vkládal zpět do hospodářství“ (Findeis, 1928: 95). Je pravda, že dílem mohly za hospodářským úspěchem Vojvodova stát efektivnější zemědělské či chovatelské postupy, které si Vojvodovští přinesli s sebou z Banátu (srov. Jakoubek, 2013a: 378–380), máme ovšem za to, že primárním důvodem jejich nadměru efektivního využití bylo právě evangelické pojetí práce, resp. hospodaření. Zmiňujeme-li se ovšem o vojvodovské religiózně motivované *pracovitosti*, musíme také zmínit, že Vojvodovčané zároveň „přísně dodržovali biblické pravidlo – šest dní pracuj, sedmý odpočivej“ (in ЦЕНКОВА, 2008: 84).

Podobně svrchované bylo ve Vojvodovu náboženství i nad *právem*, resp. nad obecní, či spíše komunitní *politikou*. O vztahu Vojvodovčanů k politice v úzkém smyslu se obvykle psalo jen velmi skrovně, autoři danou oblast spíše obcházel, jako by v daném ohledu nebylo o čem psát. Jako důvod tohoto opomíjení se přitom opakovaně uvádělo, že „obyvatelé Vojvodova se politikou nezabývali“ (Necov, 2006: 41). Nezáměr o politiku a veřejnou správu za hranicemi obce byl přitom popisován jako důsledek eminentně religiózního světonázoru Vojvodovčanů, kteří, jak uvádí autor předchozí citace, „citovali kapitoly z Bible, kde se říká, že každá moc je dána od Boha a nesmí se proti ní nic dělat“ (tamtéž: 41).<sup>13</sup> Jako by „velká“ politika do světa Vojvodovčanů nepatřila, resp. neměla v něm místo. Pokud pak jde o management správy jejich obce, tedy o politiku „vnitroobecní“, mohli bychom v jistém smyslu o Vojvodovu hovořit jako o *místním samosprávném společenství*. Správa obce byla sice formálně zajišťována *kmetstvem* (obecní radou),<sup>14</sup> fakticky ji však vykonával *kostelní výbor*, který přebíral většinu funkcí, takže státních orgánů se využívalo jen výjimečně:

*Církevní hodnostáři byli takzvanými soudci. Měli takovou moc, že mohli vyřizovat rozvody, oddávali manžele, soudili krádeže a jiné přestupky.*

<sup>12</sup> Bulharští autoři hovoří v této souvislosti o „civilizační úloze“ Vojvodovčanů v daném regionu (srov. Penčev, 2006: 102).

<sup>13</sup> Srov. rovněž: „Státní a obecní správu brali Vojvodovčané jako věc také danou vůlí Boží, a přičít se vůlí Boží bylo nepatříčné“ (Klepáček, 2012: 135).

<sup>14</sup> Jako samosprávná obec Vojvodovo fungovalo od r. 1901 do státního převratu roku 1934, kdy bylo převedeno pod formální správu sousední vsi Bukjovci. Samosprávu opět získalo roku 1944.



*Provinilci byli nuceni podřizovat se rozhodnutí tohoto místního soudu a podrobovali se. Díky těmto místním soudcům tak Vojvodovští vůbec nechodili uplatňovat svá práva k orjachovskému nebo nějakému jinému soudu. Před oficiálním soudem stanuli jedině tehdy, když se tam dostali nikoli vlastní vinou, nebo kvůli nějaké formalitě, kterou je nutné před soudem řešit. (Necov, 2006: 47).*

Zejména – a to především samotnými pamětníky – je přitom zdůrazňováno, že Vojvodovčané se nikdy nedomáhali řešení sporů uvnitř komunity za využití orgánů státní správy, především soudů („*Soudy ani nevíme, jestli existovaly, žádný se nesoudil*“ /Čížková, 2011: 30/; „*Soudní řízení neexistovalo, protože v obci nedocházelo k rozvodům, sporům o majetky [...]*“ /Štrbka, 2013: 118/). Pokud se pak už nějaký spor objevil, byl v rámci tohoto podání vyřešen *v rámci komunity*, za využití jejích vlastních mechanismů, tedy zejména právě již zmíněného kostelního výboru:

*„[...] nepamatuji, že by se někdo z našich lidí někdy něčeho domáhal u soudu, ne. Měli jsme kostelní výbor, kde bylo asi šest sedm lidí, a když byly nějaké spory, šlo se k nim a povědělo se jim to, oni předvolali viníky a vynesli soud. A co řekli, to byl zákon – i když se to někomu nelíbilo –, tak to bylo.“ (Фолклорни материали ...: str. 86)*

Stejně tak byl kostelní výbor zároveň i politickou reprezentací vojvodovské náboženské obce vůči bulharským státním orgánům.<sup>15</sup>

Další institucionální sférou, která byla podřízena náboženství, je *folklor*: ve Vojvodovu byl přítomen spíše v deficitním modu, neboť – jak dokládá Vladimír Penčev – „*religiózní obřadnost do velké míry folklor vymýtila*“ (Пенчев, 1988: 485), resp. spíše vůbec neumožnila jeho tradování. Společenský život Vojvodova byl postižen zákazem tance (Findeis, 1929: 223) a zpěvu světských písní, neboť Vojvodovští „*považují národní spevy a hudbu [...] za smrtelný hriech*“ (Michalko, 1936: 257), respektive za „*protivení se vůli Boží*“ (Penčev, 2006: 97). Rodinné a kalendářní obřady se odehrávaly nad „*bílou kávou a koláčem*“,<sup>16</sup> bez zpěvu národních písní a bez tance a samozřejmě bez alkoholu. Dokonce „*i svadby bývajú celkom po tichosti a bez hluku a rozumie sa, i bez vína, zato svadobníci, veselia sa v duchu*

<sup>15</sup> Odstavec je upravenou částí odpovídající části textu Jakoubek, 2012b.

<sup>16</sup> Anna Stančeva, prosinec 1996.

v *Pánu*“ (Michalko, 1936: 247). Slavilo se tedy pouze nábožným zpěvem, který byl u Vojvodovčanů „na vysokej úrovni, ako nikde u ostatných krajanov v Bulharsku“ (tamtéž: 247). Právě se zpěvem se rovněž pojí fenomén, označovaný jednou z pamětnic jako „jediná zábava“ – Penčev hovoří dokonce o „jediné útěše“<sup>17</sup> – Vojvodovčanů (Ценкова, 2008: 84). O jakou „zábavu“ se jednalo? Procházky k vlaku po bohoslužbě spojené se zpěvem náboženských písní. Zmiňuje se o něm řada pramenů (Necov, 2006: 52; Janeva, 2010: 214; Penčev, 2006: 98 ad.), jeden z nejucelenějších popisů celé praxe následuje:

*Po bohoslužbě šli mladí i starší po ulici, vyparádění jako na svatbu, na rtech s náboženskou písní. Různobarevná skupina došla až k nádraží [...] seřadili se čelem k přicházejícímu vlaku. Vlak zastavil a vesnice zapěla vícehlasem. Cestující se vykláněli z oken, oči mohli nechat na sličných českých dívkách – pestré jako kraslice, v nabíraných sukních, halenkách s krajkami, na hlavách pestrobarevné šátky, na nohou bílé střevíčky. Muži s klobouky na hlavách, na sobě saka, u krku vázanky. Namísto jedné minuty, jak velí jízdní řád, stál vlak na vojvodovské zastávce dlouho, předlouho a strojvůdce i vlak ztěžka oddychovali, že budou mít zpoždění, ale cestující jim nedovolili odjet. Nakonec se lokomotiva dala zprudka do pohybu, aby dohnala zpoždění, které ve Vojvodovu nabrala.*

*Toto krátké představení před příjíždějícím vlakem byla jediná zábava české vesnice známé svým puritánstvím. (In Ценкова, 2008: 84; podtržení dodáno.)*

Co se sféry *příbuzenství* týká, byl striktně dodržován princip *náboženské endogamie*, v jehož podloží opět nalzáme koncept exkluzivní spásy („spravedliví nemohou mít společenství s nespravedlivými“). Docházelo i k uzavírání příbuzenských sňatků, které Vojvodovčané legitimovali opět z pozic víry, a sice „*knihou Starého zákona*,<sup>18</sup> *kteřá dovoluje manželství mezi příbuznými*“ (Necov, 2006: 54). Vedle preferovaných sňatků uvnitř lokální náboženské komunity nalzáme rovněž několik případů manželských svazků s *nekatolíky*, kteří se hlásili k evangelické církvi augšpurského vyznání ze slovenských vsí na Plevensku. To dobře dokládá primát

<sup>17</sup> Penčev, 2006: 98.

<sup>18</sup> Srov. 1 M 24, 38-40; 1 M 28, 1n.

náboženství nad příbuzenským systémem: Vojvodovští byli ochotni vstoupit do manželství se *souvěrcem*, třebaže odlišného „etnického původu“ a identity, navíc v situaci, kdy tím došlo k přesahu vně lokálního společenství. Případné podezření, že za sňatky s plevenskými Slováci stála blízkost řekněme „národnostní“, přitom rozptylují sami pamětníci, kteří zcela explicitně uvádějí: Se Slovákama sme drželi, *ne proto, že to byli Slováci, ale že to byli Luteráni*“ (srov. též Budilová, 2008: 137; Budilová, 2010: 159, podtržení dodáno). Naopak pouze na základě (domnělého) sdíleného „etnického původu“ (za absence sdílené víry) „*nebyl za celých 50 let trvání vojvodovské komunity uzavřen jediný sňatek*“ (Budilová, 2010: 184-185, podtržení dodáno). Kdyby přitom Vojvodovčané chtěli, mohli jako potenciální manželské partnery využít například příslušníky početné „české komunity“ v Sofii, s nimiž byli jinak v rozmanitých kontaktech (srov. např. R. K. J, 1921: 43; Klepáček, 2011: *passim*). Vojvodovské endogamii je tedy skutečně třeba rozumět v *náboženských* souřadnicích; Vojvodovčané si odmítali brát jinověrce a naopak byli svolní ke sňatku s „bratry a sestrami“ ve víře nejen proto, aby si zajistili dobré manželství a „rovný sňatek“ (Budilová, 2010), ale také kvůli exkluzivitě vlastní spásy. Vezmeme-li v potaz, že Vojvodovčané byli potomky skupiny, která již na Sv. Heleně s odvoláním na Písmo tvrdila, že „*spravedliví nemohou míti společenství s nespravedlivými*“, proč *ž* „*byli nuceni od ostatních se oddělit*“ (Auerhan, 1921: 75), můžeme uzavřít, že na symbolicko-religiózní rovině endogamie Vojvodovčanům zaručovala „čistotu“ vlastní komunity, která jim zase zajišťovala Boží přízeň.

Provedená stručná analýza jednotlivých institucionálních pozic ukazuje, že pro vojvodovskou komunitu bylo *náboženství ústředním organizačním principem*, jakož i centrálním faktorem určujícím *kolektivní identitu* členů daného společenství. Snad přitom není zase až tak překvapivé, že náš závěr ohledně charakteru vojvodovské komunity se vlastně nijak neliší od závěru, k němuž dospěl dobový pozorovatel, první vojvodovský učitel Jan Findeis, podle kterého „*Vojvodovo žilo [...] svým zvláštním bohatým životem náboženským [, který] býval tak mocným, že vše ostatní se jevilo jen nutnými zjevy průvodními*“ (Findeis, 1930a: 2).

### (Potíže) šíření nacionální ideologie ve Vojvodovu

Nábožensky orientovaná kolektivní identita zpočátku rozhodně nebyla slučitelná s identitou národní, kterou na Vojvodovské začali uplatňovat exponenti krajanské péče. Národní osvěta se v dané době realizovala zejména

prostřednictvím škol, lidové výchovy, knihoven (resp. knih a časopisů), loutkového a ochotnického divadla a dalších fyzických setkávání. Obsahem těchto aktivit bylo zprostředkovat krajanům (domněle přirozenou – ve skutečnosti však přednedávnem vytvořenou) ideu národa, jehož byli *odvěkou a nedílnou* součástí.

Již po prvních kontaktech bylo však širitelům nacionální myšlenky ve Vojvodovu zřejmé, že „*snaha po absolutním křesťanství vedla [u Vojvodovčanů] k ochlazení citu vědomí národní příslušnosti*” (Findeis, 1929: 224); setkali se zde „*s lidmi, bojacími sa svetskej osvety, vedúcej rovno do pekla*“ (Michalko, 1936: 250) a brzy měli poznat, že většina osvědčených postupů národní osvěty při aplikaci na členy vojvodovského společenství selže. Podívejme se například na historii vojvodovské školy („*měřítka síly krajského života*“ /Folprecht, 1937: 11/).

Vyučování probíhalo již na cestě ze Svaté Heleny: ještě v Seseku, v nesmírně obtížných životních podmínkách, přesídlenci „*učili své děti v zemljance: bez školních lavic, místo tabule – dveře, místo slabikáře – Bible*” (Penčev, 2006: 99). Ve Vojvodovu pak následně výuka probíhala ve vlastních domech, avšak neustávala; ve škole se ovšem „*místo čtení, psaní a počítání učilo jen bibli a duchovním písním*“ (Folprecht, 1937: 40). Bulharská (státní) škola byla otevřena v roce 1910, školní docházka byla povinná, a tak se jí účastnily i vojvodovské děti. Když se pak v roce 1926 zakládala škola česká, muselo československé sofijské ústředí sváďet s Vojvodovčany „*silné boje o to, aby československá škola nebyla náboženská, a to zvláště metodistická*“ (Folprecht, 1937: 41). Byli to totiž sice právě metodisté, kteří měli na zřízení české školy největší zájem, avšak „*představovali si ji jako školu víceméně církevní pod svou správou*“ (Míčan, 1934: 122). A zdá se, že právě nenaplnění tohoto očekávání – společně s obsahem výuky pro Vojvodovčany nepřijatelným (viz níže) – vedlo již záhy po ustavení české školy k tomu, že Vojvodovčané začali vystupovat „*proti české škole. „Nač česká škola?…”* tázali se (tamtéž: 114). Mnozí Vojvodovčané totiž pokládali „*poslání školy oproti spasení duší za věc ne tak významnou*“ (tamtéž: 114). Úhrnem řečeno, Vojvodovští „*svojím až fanatickým nábožníckarstvom pripravili hned pri príchodě svojmu učiteľovi mnoho trpkostí*“ (Michalko, 1936: 249).

Kromě obecného odmítnutí české doplňovací školy, které se objevilo záhy po jejím otevření, setkaly se s odmítnutím především některé dílčí složky českého vyučování. „*V rozvrhu učiva pro večerní školu byl zařaden i zpěv [ , který] zde narazil na tuhý odpor. Písně „Vrt sa dievča´ a ,A já su synek´ vyvolaly prudkou nevoli. Začalo přímo štvání proti české škole a jejímu učiteli*“ (tamtéž: 250). A nebylo divu, vždyť Vojvodovčané „*jsou*

evangelíci [...] a jiných písni [než duchovních] nezpívají” (Míčan, 1934: 119). Důvod odporu ke zpěvu světských písni, jímž svůj postoj Vojvodovčané vysvětlovali, byl přitom prostý – *je to hřích* (Folprecht, 1937: 40).

Ukázalo se rovněž, že *obsah* přednášek nebyl ve Vojvodovu jediným problémem; potíž totiž působila i jen samotná formální organizace výuky, neboť Vojvodovčané „nedovolují z mravnostních důvodů návštěvu večerní školy nebo přednášek děvčatům společně s hochy“ (tamtéž: 41).

Dalším obecným problémem byla pro Vojvodovčany osobnost učitele. Důvod? – „nebyl evangelík“ (Míčan, 1934: 114). Když Vojvodovští zjistili, že učitel není evangelík, „zalekli se, kdo to bude jejich děti učit“ (tamtéž: 114). Někteří „ho sledovali. Dávali pozor, nebere-li jména Božího nadarmo“ (tamtéž: 114), pro jiné však „byl světákem a bylo by potřeba palicemi ho zahnat tam, odkud přišel“ (Michalko, 1936: 250).

Při četbě dobových pramenů se těžko vyhneme dojmu, že největším problémem české školy a jejího učitele ve Vojvodovu bylo neporozumění Vojvodovských (ať již ve formě neschopnosti anebo neochoty rozumět) hlavnímu účelu české školy, jejíž jednou ze základních směrnic byla „*směrnice národní, záchovná, snažící se udržeti u krajanů [...] národní osobitost*“ (Folprecht, 1937: 16, podtržení dodáno, v původním textu kurzíva). Tento pocit přitom sdíleli i doboví pozorovatelé, například Vladimír Míčan, který Vojvodovo v dané době navštívil a podle něhož byl úkol prvního českého učitele ve Vojvodově nesnadný, neboť „*snaha po výlučném křesťanství potlačovala a potírala [...] vědomí národní příslušnosti*“ (Míčan, 1934: 122).

Stejně narážely i snahy o *lidovou výchovu*, tedy o šíření ideje národní mezi lidmi dospělými, nebo snaha o šíření národní osvěty *knihami a časopisy*. Vojvodovčané totiž „*chovají jakýs odpor vůči světské četbě – světských časopisů i knih buď vůbec nečtou neb jen málo*“ (Míčan, 1936: 119), tj. „*knihy mají naši krajané pouze náboženské a také časopisy odebírají pouze církevní*“ (Auerhan, 1921: 94). V roce 1926 do Vojvodova přišel již zmiňovaný první český učitel Jan Findeis a namísto krajanů dychtících po obeznámení s českými reáliemi našel společenství, jehož členové „*kromě bible, biblických pomůcek a písniček nečetli téměř vůbec*“ (Findeis, 1930a: 2). Důvod? – „*z české knihy mívají strach, že by se mohli v duchovním růstu zarazit*“ (Míčan, 1934: 119).

Neúspěchem skončily zpočátku také pokusy dramatického a loutkového odboru Československého národního domu T. G. Masaryka v Sofii o šíření národní myšlenky pomocí *divadla*. Vojvodovčané totiž „*pokládali podívanou na Kašpárka v loutkovém divadle za hřích*“ (Folprecht, 1937: 41; Michalko, 1936: 256; Hašková 2012: 60).

Jedinou výjimku v uvedeném ohledu tvořila *výuka českého jazyka*, která byla chápána jako pilíř českých (národních) škol v zahraničí. V jejím ideovém podloží nalézáme představu, že „nejpodstatnějším znakem národní příslušnosti jest a zůstane jazyk“ (Folprecht, 1947: 9). Již několikrát jsme v předchozích letech při tematizaci otázky jazyka Vojvodovčanů uváděli paralelu ke skupinám náboženských emigrantů z českých zemí, u kterých „náboženství udrželo [...] jazyk jakožto projev *svůj*, nikoli projev *národnostní*“ (Folprecht, 1947: 24, podtržení dodáno, v původním textu kurzíva), takže i samotný autor výše uvedeného výroku musel připustit, že jazyk v případě těchto komunit „nemá pravého národního podkladu“ (tamtéž: 24). Právě tak jako u daných skupin, i v případě vojvodovské komunity byla čeština především jazykem jejich Bible, a tedy jazykem bohoslužebným, a právě *to* byl důvod, proč na něm Vojvodovčané tolik lpěli. O vazbě jazyka Vojvodovčanů a (kralické) Bible se přitom zmiňovala i celá řada dalších autorů (Kubka, 1949: 209; Šrámková, 1987: 298), jiní – jak jsme již zmínili výše – v případě dané komunity uvádějí (kralickou) Bibli (spolu s kancionálem) jako dominantní jazykovou učební pomůcku (Michalko, 1936: 248; Penčev, 2012a: 40). Jako nástroj a oporu udržení své češtiny pak Bibli a kancionál udávají i samotní Vojvodovčané – „proto jsme nezapomněli náš jazyk, že jsme měli slovo Boží, Bibli kralickou“ (Dobiáš, 2011: 122), „Bible kralická a kancionál, to nás drželo“ (in Jakoubek, 2012: 172). Obecně řečeno – při tematizaci *jazyka* se nám v případě Vojvodovčanů do pozornosti neustále nutí *religiozita* tohoto společenství. Ačkoli tedy v „národověcké“ dikci je jazyk spjat výhradně s národností – jazyk „není pouze prostředkem sdělovacím, nýbrž jest zkonkretněnou národností“ (Folprecht, 1947: 8) –, zdá se, jako by v případě vojvodovské komunity byla sféra jazyka podřízena nikoli národní příslušnosti, ale *náboženství*.

Pokusíme-li se shrnout předchozí odstavce, ukáže se, že největší překážku snahy jednat s obyvateli Vojvodova jako s českými krajany a na tomto základě představovala *absence národního vědomí u Vojvodovčanů*. Tato absence byla přitom mezi Vojvodovčany před působením vlivu národnostní ideologie bezmála naprostá: jak uvádí jeden z někdejších předních činovníků v oblasti českého menšinového školství v zahraničí – „při zřízení československé školy v r. 1926 bylo 95% vojvodovských krajanů *národně ngramotných*“ (Folprecht, 1937: 40, podtržení dodáno).

Zatímco tedy vyznavači a exponenti české národnostní ideologie pohlíželi na Vojvodovo jako na českou krajauskou obec, tj. jako na díl českého národa žijící v zahraničí, který je na prvním místě definován svou příslušností k tomuto národu, „Vojvodovo se snažilo žít čistým životem

náboženským“ (Findeis, 1930b: 2). Namísto uchovávání vědomí příslušnosti k českému národu, zakládání krajanských organizací a podpory českého národnostního vědomí „bývalo od dávna Vojvodovčanům smyslem života [...] čistě křesťanství“ (tamtéž: 3) a budování Vojvodova v jeho duchu bylo pro jeho obyvatele hlavním životním cílem (Findeis, 1929: 224). Můžeme tak uzavřít, že před kontaktem s českou nacionální ideologií prostřednictvím jejích nositelů, resp. šířitelů (přicházejících do Vojvodova vždy zvenčí) zakladatelé a obyvatelé Vojvodova nebudovali a nechtěli obývat krajanskou obec, ale – jak říkali jejich někdejší sousedé – „království Boží na zemi“ („*Božieto carstvo tuk na zemjata*“), kde by lidé žili „pod praporem víry, pod křídly Boha“ („*Pod zname na vjara, pod krilo na Boga*“).<sup>19</sup>

Zde se také dostáváme k odpovědi na otázku, kterou jsme si položili na samotném začátku tohoto textu: kdo obýval Vojvodovo v období před migrací jeho obyvatel do ČSR po druhé světové válce? Je zřejmé, že možných odpovědí je celá řada a každá odpověď bude mj. záviset také na pozici, z níž bude pronesena, resp. na tom, kdo bude odpovídat. Pokud ovšem zaujmeme pozici někdejších vojvodovských obyvatel, domníváme se, že tato odpověď zní: *děti Boží*.

Samozřejmě můžeme dodat – děti Boží, které hovořily česky. Vždyť právě tento faktor (společně se skutečností, že jejich předkové kdysi opustili české země) z nich učinil objekt „krajanské péče“ a spustil proces, který nakonec na straně Vojvodovčanů vyústil v akceptaci národnostní definice.

### *Přijetí nacionální ideologie?*

Již víme, že práce prvního českého učitele ve Vojvodovu byla nelehká; a stejně jako tehdy on již také víme, kde leželo jádro jeho potíží: jak sám první český učitel Jan Findeis uvádí – „*nebylo třeba překonávati zlou vůli*“, ale „*nedostatek národního vědomí*“ (Findeis, 1930b: 1, podtržení dodáno). Adekvátně k této situaci pochopil Jan Findeis svou práci ve Vojvodovu především jako „*převýchovu k novému češství*“ (tamtéž: 2), přičemž obdobně viděli jeho práci i doboví pozorovatelé – Michalko například Findeisovo působení označuje především jako „*orbu národní role*“ (Michalko, 1936: 250). A – jak uvádí Josef Folprecht – „*působení školy bylo blahodárné*“ (Folprecht, 1940: 21): na základě působení českého učitele (a působení dalších – dnes

<sup>19</sup> Božidar Popov, červenec 2002.

již neznámých – činovníků krajské péče, ať již z Čech anebo ze Sofie<sup>20</sup>) nejenže Vojvodovčané svolili, aby učitel v řadě domácností na stěně visící obraz mocnáře Františka Josefa I. nahradil obrazem českého prezidenta Masaryka,<sup>21</sup> ale sami si dokonce „již nadále nedali říkat ‚Banátčani‘,<sup>22</sup> ale ‚Češi““ (Findeis, 1930b: 3)!

Vliv české školy na Vojvodovčany byl tedy poměrně značný. Prvního učitele záhy vystřídali další a škola se stala mezi obyvateli Vojvodova nejen akceptovanou, ale vcelku i oceňovanou institucí. V roce 1934 byla v obci dokonce za přispění obyvatel vystavěna budova pobočky sofijského Národního domu T. G. Masaryka, kam se česká škola přesunula.<sup>23</sup> Proces jejího působení byl ovšem zastaven druhou světovou válkou, na jejímž začátku byla česká doplňovací škola zrušena. Školní provoz byl sice po válce opět obnoven, nikoli však nadlouho – existenci české školy ve Vojvodovu definitivně ukončily reemigrační procesy v letech 1949–1950.

Odsun dvou milionů Němců (nejen) z českého pohraničí po druhé světové válce vedl mj. ke značnému nedostatku „lidských zdrojů“ v odpovídajících regionech. Potřeba dosídlit tyto oblasti stála i za výzvou krajanům v zahraničí k návratu (Heroldová, 1996: 94; Vaculík, 1983: 83) a k zapojení do obnovy válkou zničené a vyčerpané vlasti. V reakci na tuto výzvu se zvedla reemigrační vlna krajanů mířící do ČSR z řady zemí, včetně Bulharska.

Státem řízené reemigrační procesy se explicitně týkaly „Čechů v zahraničí“ – českých krajanů. Na základě archivních pramenů i osobních svědectví víme, že Vojvodovčané v době reemigrací českou národnostní identitu (verbálně i písemně) *deklarovali* (viz Nosková – Váchová, 2000: 33, 44–45

<sup>20</sup> Vlastně veškeré krajské akce byly organizovány ústřední krajskou organizací v Bulharsku „Československý dům T. G. Masaryka“, která byla založena roku 1925 a ve správě krajských záležitostí zaujala místo v té době již 33 let fungujícího spolku „Čech“ (více viz *Jubilejní*, 1929: 165 a násl.).

<sup>21</sup> B. Čížková, září 2006.

<sup>22</sup> V daném kontextu nemůžeme nezmínit, že Vojvodovo bylo od svého založení okolními Bulhary označováno nikoli jako „česká vesnice“, ale jako „*banatsko selo*“ (banátská vesnice /Necov, 2006: 34/). Označení „Banátčani“ přitom pocházelo z faktu, že Vojvodovčané přišli do Bulharska z (dnes rumunského) Banátu. A možno doplnit, že za hranicemi obce, v širším regionu (např. na trzích), byli Vojvodovčané označováni jako „Němci“ (Necov, 2006: 28).

<sup>23</sup> Vojvodovčany samotnými byla ovšem pobočka Československého národního domu T. G. Masaryka vždy chápána a označována právě jako „česká škola“.



a jinde).<sup>24</sup> Vzhledem k dřívější razantní opozici Vojvodovčanů vůči aktivitám exponentů české krajanské péče je tato poměrně rychlá změna až překvapivá. Znamená to, že snahy krajanské péče, které dlouho narážely na tuhý odpor, byly nakonec přece jen úspěšné? Nebo snad existovaly ještě jiné důvody k takové změně než agitace krajanských orgánů? Zdá se, že existovaly.

Odhlédneme-li od oficiálních dokumentů, setkáme se s výrazně odlišnými důvody, proč Vojvodovští chtěli Bulharsko opustit, než byl prostý a toužený „návrat do vlasti“ – v Bulharsku totiž, na rozdíl od Československa, již započal proces kolektivizace. Ve vzpomínkách Vojvodovčanů zaujímá hrozba kolektivizace coby důvod reemigrace dodnes čelní pozice a při rozhovorech o dané době zcela explicitě uvádějí: „Proto jsme odešli – že nám měli znárodnit pole.“ Skutečnost, že Vojvodovo opustili „z obavy z kolektivizace majetků a znárodnění“, pak nalezneme i v jejich vlastních a pro jejich potomky psaných memoárech (Štrbka, 2011). A není divu, vždyť pro Vojvodovčany, kteří byli na půdu výrazně fixováni – a to nejen existenčně, ale i existenciálně –, znamenala kolektivizace přímo katastrofu.

Byla tedy religiózní sebedefinice vojvodovského společenství po druhé světové válce skutečně opuštěna, nebo byl posun k české identitě (spočívající ovšem především ve změně *rétoriky*) pragmatickým krokem umožňujícím vyhnout se kolektivizaci? Domníváme se, že odpověď na tuto otázku nabízí pohled na vývoj vojvodovského společenství po přesídlení do Československa.

### *Reemigrace a život v nové zemi*

Ve dvou transportech, prvním v roce 1949, druhém o rok později (Vaculík, 1983: 84; Vařeka, 1990: 82; Heroldová, 1996: 94), téměř všichni „Češi“

<sup>24</sup> Podle I. článku Úmluvy mezi Československem a Bulharskem o úpravě přesídlení Čechů a Slováků z Bulharska do Československa podepsané 6. května roku 1949 v Sofii se mohly do ČSR vystěhovat „osoby národnosti české nebo slovenské, které jsou občany bulharského státu“ (text Úmluvy in: Nosková – Váchová, 2000: 238). Vzhledem k tomu, že národnost nebyla v té době v osobních dokumentech zaznamenávána, záviselo její přiznání na deklaraci dotyčné osoby stvrzené krajanskými a reemigračními orgány (srov. článek II Vládního protokolu o přesídlení Čechů a Slováků z Bulharska z roku 1946 /in Nosková – Váchová, 2000: 107/).

(okolo 125 rodin<sup>25</sup>) Vojvodovo opustili a byli přesídleni do pohraničí, na jižní Moravu, kde jim bylo přiděleno obydlí, jeden hektar orné půdy a zaměstnání. Reemigrační komisí daný slib, že všichni Vojvodovčané budou usídleni v jedné vesnici, nebyl splněn, což způsobilo v řadách Vojvodovčanů nevoli a odpor a objevily se i hlasy pro návrat do Bulharska. Nakonec však byli bývalí Vojvodovčané usazeni v *několika* vsích jižní Moravy (Šrámková, 1984: 79).

Třebaže roztroušena do řady obcí, komunita (ex)Vojvodovčanů nepřestává existovat. A ani ústřední (a v zásadě definiční) rys vojvodovského společenství se po přesunu do Československa nevytratil, takže vnější pozorovatelé – ještě v 80. letech 20. stol. – (opět) konstatují, že (ex)Vojvodovčané „drží pohromadě náboženstvím“ (Večerková, 1983: 254, podtržení dodáno, v původním textu kurzíva), jinými slovy, právě náboženství bylo tím faktorem, který „*podporoval vnitřní soudržnost [vojvodovských] reemigrantů a tak ztěžoval sžívání s ostatními*“ (tamtéž: 254).

Vnitřní soudržnosti (ex)Vojvodovčanů měla tedy i svůj rub – čím vřelejší a silnější byla pouta uvnitř jejich komunity, tím slabší vazby měli její členové mimo její rámec. Co se týče vztahů (ex)Vojvodovčanů k okolní české společnosti, popisuje Iva Heroldová, která mezi (ex)Vojvodovčany – v její dikci „bulharskými Čechy“ – prováděla výzkum, situaci následovně:

*Normy společenského chování, které si vytvořili v bývalém prostředí a jež poznamenaly jejich duchovní kulturu, vytvořily z bulharských Čechů i po reemigraci zvláštní skupinu, která neusilovala o integraci s ostatním obyvatelstvem, ale snažila se udržet si izolaci jako ve Vojvodovu a předtím ve Sv. Heleně* (Heroldová, 1975: 117, podtržení dodáno, v původním textu kurzíva).

A jaká byla podle tehdejších pozorovatelů hlavní příčina této sebe-izolace? – „*náboženstvím podporovaná forma života a zvyků*“ (Šrámková 1987: 298). Ano, stejně jako v Bulharsku to byl především *náboženský život*, který z (ex)Vojvodovčanů vytvářel i v jejich nové vlasti „*samostatnou skupinu, která neusilovala o splynutí, ale snažila se své odlišnosti udržet*“ (Heroldová, 1978: 201), skupinu, která „*z náboženských důvodů stojí bokem veškerého*

<sup>25</sup> Počty varíují mezi 121 a129 (srov. Penčev, 2006: 101).

všeho dění [...] a nezúčastňuje se nijak veřejného života“ (*Kronika*: zápis k roku 1957, podtržení dodáno, v původním textu kurzíva).<sup>26</sup>

Jak poznamenávají doboví autoři, podílely se na uzavřenosti a izolovanosti společenství (ex)Vojvodovčanů „vedle náboženství také vzájemné příbuzenské svazky“ (Kovařík, 1982: 86). Jinak řečeno – i v Československu vykazovala (ex)vojvodovská komunita velice vysokou míru endogamie, a to až do 70. let 20. století (Penčev, 2006: 98; Heroldová 1975: 118). Jak jsme však uvedli výše, byla endogamie vojvodovské komunity motivována nábožensky; ačkoli se tedy někdejší pozorovatelům jevila jako další faktor, byla patrně spíše výrazem jejich náboženského přesvědčení než separátním motivem. Jinak řečeno – ještě i v Československu si (ex)vojvodovská komunita uchovala religiózně motivované sebereprodukční tendence a své hranice definovala i zde především v náboženských termínech.

Na výše položenou otázku bychom tedy odpověděli tak, že religiózní sebedefinice vojvodovského společenství se po druhé světové válce nevytratila, uchovala se dokonce i po přesunu do Československa. Na druhou stranu ale – i přes existenci všech uvedených sebe-separujících mechanismů oddělujících (ex)vojvodovskou komunitu od zbytku české (československé) populace – musíme dodat, že posun k české identitě u členů této komunity po druhé světové válce skutečně proběhl. Je mimo diskusi, že tento proces neproběhl naráz (a není tedy možné říci, kdy přesně k němu došlo), stejně jako je pravděpodobné, že faktorů, které jej spustily, bylo více než jen jeden. Stejně jisté však je, že v době (nejpozději) od sedmdesátých let 20. století je identifikace i těch nejstarších členů (ex)vojvodovské komunity (jakož i jejich potomků) s českým národem, jeho dějinami, mýty a symboly indiskutabilním faktem, stejně jako je tímto faktem loajalita těchto osob k odpovídajícímu (národnímu) státu.

\* \* \*

Jistá specifika vydělující jejich (svébytné) společenství od zbytku populace si však (ex)Vojvodovčané podrželi. Na jedno z nich přednedávnm upozornil Vladimír Penčev, když ve svém textu *Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého* (Penčev, 2005) srovnával situaci reemigrantů ze

<sup>26</sup> Nezapomínejme přitom, že tehdejší komunistický režim se k výraznějším náboženským projevům stavěl výrazně negativně. Řada (ex)Vojvodovčanů se proto také časem dostala do sporu se státními orgány.

(slovenských) plevenských obcí Podem (dříve Mrtvica), Gorna Mitropolija a Brašljanica se situací reemigrantů z Vojvodova. Kromě jiného tehdy Penčev poukázal na skutečnost, že zatímco na straně „bulharských Slováků“ funguje již od devadesátých let minulého století velice aktivní *Spolok Slovákov z Bulharska*, na straně „bulharských Čechů“ takovou paralelu postrádáme. Na základě (nejen<sup>27</sup>) této skutečnosti pak Penčev klade otazník i nad (aktuální) existencí (ex)vojvodovského společenství jako takového.<sup>28</sup>

V tom, že organizační základnu (a jí odpovídající aktivity) takového typu, jakou na „slovenské“ straně představuje *Spolok*, na straně (ex)Vojvodčanů nenalezneme, měl Penčev pravdu. Ne, že by (ex)Vojvodčané vůbec žádné srovnatelné aktivity nevyvíjeli – uvést bychom mohli například *Vojvodovské setkání* realizované již třikrát (2012, 2013, 2014) v Novém Přerově, které se těšilo značnému zájmu jak mezi samotnými rodáky, tak mezi jejich potomky a přáteli<sup>29</sup> – přesto mezi „sdruzovacími“ aktivitami „bulharských Slováků“ a (ex)vojvodovských Čechů zeje propastný rozdíl. Důvodů, proč tomu tak je, existuje nepochybně několik. Začít bychom mohli například rozdílem v početnosti obou skupin. Zatímco Vojvodovo v rámci poválečných reemigrací opustilo o něco více než pět set Čechů (a o něco více než stovka Slováků /Nosková – Váchová, 2000: 109/), v případě Slováků z Plevenska byl počet reemigrantů zhruba dvojnásobný než počet osob, které opustily Vojvodovo (srov. např. Botík, 1994: 6). Další výraznou odlišností, která má na organizační potenciál odpovídajících skupin nepochybně významný vliv, je přítomnost vysokoškolsky vzdělaných osob v řadách bulharských Slováků (a jejich absence na straně /ex/Vojvodčanů), a to v nejednom případě přímo z oborů, které mají tematizaci a podchycování minoritních identit a tradic takřkajíc v popisu práce (za všechny jmenujme např. etnologa prof. Jána Botíka). Je přitom zřejmé, že vzhledem k formálně-organizačním aktivitám jakýchkoli skupin představuje přítomnost profesionálů v daných diskurzích mezi členy výraznou výhodu.

<sup>27</sup> Další skutečností, na niž Penčev poukazuje, je absence textuální fixace (specifické) vojvodovské identity (na rozdíl od hojných textuálních manifestací identity „bulharských Slováků“).

<sup>28</sup> Následující oddíl je upravenou verzí odpovídající části textu Jakoubek, 2013b.

<sup>29</sup> K prvnímu ročníku viz: Zalabáková, 2013; ke druhému: Bartáková – Becková – Džulajová – Nováčková, 2013.

Ve výčtu a komentářích k dalším důvodům zmíněné odlišnosti společnosti bulharských Slováků a vojvodovských Čechů bychom mohli pokračovat. Domníváme se však, že komparace dílčích „externích“ parametrů obou komunit k odpovědi na uvedenou otázku nevede. Jádro odpovědi na otázku, proč na straně (ex)Vojvodovčanů postrádáme organizační platformu typu *Spolku Slovákov z Bulharska*, leží podle nás v odlišnosti celkového charakteru obou dotyčných společností, resp. ve specifčnosti charakteru (ex)vojvodovské komunity. Specifčnosti, kterou už dobře známe – základem vojvodovského společenství byla víra, jeho podstata byla tedy religiózní. To je ten největší rozdíl mezi komentovanými skupinami; a máme za to, že i příčina setrvalé absence světského sdružení, jaké na „slovenské“ straně reprezentuje *Spolok*. Motivace vedoucí k založení *Spolku Slovákov z Bulharska*, jeho cíle, „provoz“ i povaha jsou záležitostí veskrze světskou; odpovídají charakteru příslušného společenství, jehož je *Spolok* součástí a výrazem. Proč na „české“ straně obdobný podnik absentuje, je nyní již zřejmější – primárním důvodem je „*nechuť Vojvodovčanů věnovat se světským věcem*“ (Klepáček, 2012: 123). V centru zájmu vojvodovských Čechů stál vždy vztah k Bohu, čemuž odpovídal jak charakter jejich aktivit, tak i odpovídajících organizací, a to jak ve Vojvodovu samotném, tak i po přesunu do Československa (k dokladům této teze viz výše).

Ukazuje se tedy, že celá situace je komplikovanější, než jak ji vymezil Penčev – ano, opravdu je tomu sice tak, že (ex)Vojvodovčané nikdy nezažili žádné sekulárně-formální sdružení à la *Spolok Slovákov z Bulharska*, daná skutečnost je ovšem jen onou příslovečnou půlkou pravdy. (Ex)Vojvodovčané totiž žádné obdobné sdružení nepotřebovali – a ani nechťeli! Vojvodovská komunita vždy byla dominantně religiózním společenstvím, jehož členové na sebe nahlíželi primárně jako na *věřící*. Očekávat v případě této (a obdobných) skupin, že se její členové budou setkávat na sekulárním základě (například „rodáckého“ typu), lze tedy považovat za výraz neporozumění jejímu charakteru. Jak jsme již uvedli výše, představovali (ex)Vojvodovčané v novoosídleneckých obcích skupinu, která „stojí bokem veškerého všeho dění [...] a nezúčastňuje se nijak veřejného života“. Členství v sekulárních organizacích či na akcích sekulárního charakteru by totiž pro Vojvodovčany znamenalo „zadat si se světem“, „vzít svět“.<sup>30</sup> Sloužit světu a Bohu najednou ovšem podle Vojvodovčanů není možné: „Má být

<sup>30</sup> Specifickou kapitolu v daném případě tvoří členství v Komunistické straně Československa, daná tematika by si ovšem vyžadovala zvláštní pojednání.

člověk určenej buď Bohu sloužit, nebo světu. To není slučitelné“ (in Jakoubek, 2010c: 104–105, podtržení dodáno).<sup>31</sup> Jediným akceptovatelným (a dodnes udržovaným) formalizovaným uskupením proto v případě vojvodovských Čechů vždy bylo pouze *církevní shromáždění* („kostel“).

Tento exkurz tak, zdá se, můžeme uzavřít zjištěním, že Penčevem traktovaná nedostatečnost organizační struktury a „sduřovacích“ aktivit na straně (ex)Vojvodovčanů byla jen svého druhu optickým klamem. Pokud totiž z nově dosažených pozic znovu porovnáme obě diskutované skupiny, ukáže se, že (přinejmenším) každotýdenní frekvenci *shromáždování* vojvodovských Čechů mohou bulharští Slováci s četností srazů svého *Spolku* jen stěží konkurovat. Jinak řečeno: zdá se, že daný prvek Penčevovy argumentace můžeme považovat za falzifikovaný – (ex)Vojvodovčané organizační bázi nepostrádají, ta má jen odlišný charakter, než je v současné společnosti běžné; na druhou stranu je ovšem příslušná platforma pro setkávání členů dané komunity plně v souladu s jejím religiálním charakterem.

Srovnávání bulharských Slováků a Čechů je tedy do jisté míry komparací skupin, které svým charakterem náležejí zcela odlišným identitárním a organizačním typům. Na místě je tak patrně otázka, je-li vůbec obdobné „mezitypové“ srovnávání z metodologického hlediska přijatelné, resp. není-li taková komparace příkladem srovnávání do značné míry nesrovnatelného. Jinak řečeno, je otázka, zda byla v daném případě dodržena klasická poučka srovnávací metody, podle níž „než přistoupíme ke komparaci, musí být prokázána srovnatelnost srovnávaného materiálu“ (Boas, 1982: 275).

## Závěr

Konvenčně bývá historie Vojvodova popisována jako historie obce českých krajanů a Vojvodovo bývá označováno za (jedinou) českou obec v Bulharsku. „Češství“ této obce bývá tedy považováno za definiční rys její existence

<sup>31</sup> Hezký příklad odmítání participace na akci sekulárního, resp. veřejného typu (v daném případě lokálně organizovaných kalendářních oslav) a současný příklon k účasti na akci církevní nalezneme ve výpovědi starého Vojvodovčana R. Hrůzy z roku 1973: „*Tady držež hody, to svazarmovci pořádají. Voni choděj zvat, hrajou, po ulici tančež a my si deme do shromáždění.*“ (R. Hrůza, cit. in Jakoubek, 2012: 518; podtržení dodáno, v původním textu kurzíva.)

a za charakteristiku, která Vojvodovo odlišovala od ostatních vesnic v Bulharsku. (Neuvědomovaným) podložím takového pojetí dějin Vojvodova je primordialismus považující národ za odvěkou pospolitost krve (či jiné substance) a přináležitost k němu za emanaci této substance.

Namísto výkladu dějin Vojvodova jako dějin české krajanské obce – jediného dostupného výkladu z per českých a slovenských etnografů – pokusili jsme se o prezentaci dějin Vojvodova jako dějin „nacionalizace“ vojvodovské původně národnostně indiferentní komunity, jako dějin snahy československého státu zahrnout obyvatele Vojvodova do svého nacionálního projektu.

Cílem našeho výkladu nebylo zveřejnit nová „fakta“ – většina z nich byla již známa. V jistém smyslu bychom naopak mohli říci, že to oč, jsme usilovali, byla především snaha o kritiku klíčového předpokladu, chápaného doposud jako „fakt“ a tvořícího samotnou nosnou osu dosavadních výkladů: (primordiálně chápaného) „češství“ dotyčné skupiny. Pokusili jsme se ukázat, že badatelský předpoklad „češství“ této skupiny nebyl v devatenáctém a počátkem dvacátého století vůbec samozřejmý, natož přirozený, a nastínili jsme proces, jakým bylo češství – chápané zde jako identifikace s českým národem, společně s loajalitou k českému národnímu státu – u členů této komunity v několika dekádách 20. století postupně vytvořeno.

Uvedená kritika přitom úzce souvisí s odpovědí na otázku uvozující naši stať – kdo obýval Vojvodovo před druhou světovou válkou. Pomíne-li „klasickou“ odpověď (tj. jednalo se o české krajany, příslušníky českého národa v zahraničí), jejíž kritice jsme věnovali značnou část naší studie, nabízí česká etnografie a historie na obecné rovině krajanských studií (tj. nikoli ve studiích věnovaných přímo Vojvodovu) odpověď alternativní: jednalo se o příslušníky nikoli českého národa, ale české etnické skupiny, u nichž se muselo vědomí národní příslušnosti z příslušnosti etnické teprve vyvinout, resp. šlo o příslušníky českého protonárodního jazykového společenství (viz např. Brouček, 1992 či Heroldová, 1996).

Je zřejmé, že kriticko-analytický rozměr první části odpovědi je jen optickým klamem – základem tohoto přístupu je totiž vlastně jen poodsunutí primordiálního jádra („češství“) ze sféry národnostní do sféry „etnické“. Tato část odpovědi nám tedy může sloužit pouze za předmět další analýzy, nikoli jako její východisko, neřku-li definitivní závěr našeho tázání. I kdybychom chápali druhou část odpovědi samostatně (bez její diskreditace částí první), ani ji bychom jako finální odpověď přijmout nemohli – i ona totiž definuje předmět svého zájmu v termínech toho, čeho samozřejmost sama problematizuje: kategorie národa. Ale především: její

konceptuální perspektivu, jíž hledí na národ a jeho členy, představuje (byť skrytý) *evolucionismus*, tj. představa stadiálního vývoje lidské společnosti, kdy jednotlivá stadia nutně nahrazují ta předchozí podle daného schématu, přičemž tato změna snad může být zpomalena (například pobytem dané skupiny za hranicemi otčiny), ale jako taková je nutná a neodvratitelná.<sup>32</sup> Toto konceptuální podloží je pak oběma verzím odpovědi společné. Vývoj společnosti však není předem daný a v době, kdy k odpovídajícím procesům docházelo, nebyla nacionalizace vojvodovské komunity ani nutná, natož přirozená.

Nacionalizace této komunity byla v dané době pouze *jednou z možných* budoucích trajektorií této skupiny a fakt, že právě tato trajektorie byla později realizována, by neměl být považován za klíč k porozumění charakteru této komunity v tehdejší době. V době před druhou světovou válkou obývala Vojvodovo vysoce zbožná komunita, jejíž členové se nevy-mezovali „etnickým, resp. národnostním původem“, ale vírou, nechtěli dlít v náručí národa, ale Boha a nebudovali krajanskou obec, ale *Civitas Dei*.

<sup>32</sup> V případě autorů východního bloku je jejich evolucionismus často neuvědomovaným dozvukem marxistické indoktrinace. Tu sice většina autorů na explicitní rovině odmítla, jako (neuvědomovanou) perspektivu pohledu na společnost a její změny si však její základní konceptualizaci často podržela.



# Konec velkých vyprávění v nedohlednu: (meta)narativ migrace z Moravy do dnešního Srbska<sup>1</sup>

*Michal Pavlásek*

## Rámec studie

V průběhu 19. století se na území Vojvodiny (dnešní Srbsko, dobově habsburská monarchie či jižní Uhry) usazovaly rodiny původem z českých zemí. Státní správa podporovala kolonizaci jihovýchodního pohraničí habsburského mocnářství a přistěhovalcům slibovala výhody či dobré podmínky pro hospodaření. Potomky těchto kolonistů nalezneme v srbském Banátu i dnes. V letech 2007–2014 jsem zaměřil svou pozornost na evangelickou skupinu českého (resp. moravského) původu žijící v obci Veliké Središte, která se k českému původu hlásí prostřednictvím odkazu české reformační tradice. V 50. letech 19. století bylo Veliké Središte osídleno protestantskými migranty převážně z jihomoravských sborů Klobouk u Brna, Nosislavi a okolních vesnic (Pavlásek, 2010). Podle statistiky sčítání lidu žilo v roce 1921 v obci Veliké Srediště 447 Čechů (Aranil, 1994: 8; Milleker – Drobnjaković, 1921). Tento počet však neodkazuje pouze ke skupině evangelíků, ale též k českým katolíkům, kteří se vůči evangelíkům v náboženské rovině vymezovali. Ústředním rozlišovacím znakem této sociální skupiny totiž byla, stejně jako v některých dalších lokálních krajanských komunitách v jihovýchodní Evropě (srov. Pavlásek, 2011a, 2011c), v symbolické rovině (Cohen, 1985) přináležitost k náboženské komunitě věřících.

<sup>1</sup> Studie vznikla s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378076.

Evangelický sbor coby sociální organismus tvořilo přes 200 osob hlásících se k českému původu. Současná česká menšina v obci je zastoupena nepočetnou skupinou reformovaných evangelíků a také baptistů, kteří se ve 30. letech 20. století od české reformované komunity oddělili po denominačních konfliktech.

V této stati nám půjde o postižení identifikované strategie uchovávání historického vědomí Središťanů – dosud v kolektivní paměti reprodukováného *velkého příběhu* příchodu předků do dobových jižních Uher (dnešního Srbska). Ten reflektuje nejen počátky přítomnosti evangelíků ve Središti, ale i vlastní „počátek dějin“ této komunity. Aby totiž člověk byl schopen zprostředkovat svoji zkušenost, potřebuje k tomu často metafory (Lakoff – Johnson, 1980) a příběhy. Ukážeme, že neopominutelnou roli při studiu sociálních identit hraje právě interpretační mechanismus vyprávění (Hamar, 2002). Tímto krokem vstoupíme do opomíjeného narativního pole výzkumu na poli studia krajanských komunit.

Poptávka a tázání po historickém vědomí je odpovědí na vzrůstající potřebu hledání identity ve věku společnosti *pozdní* doby (Petrušek, 2006). Kontinuita historického vědomí a generační transmise narativů jsou nezbytným předpokladem uchování a reprodukce tohoto vědomí, přičemž na něj můžeme nahlížet jako na soubor znalostí a představ o minulosti (Šubrt, 2013: 7). Současná kultura je přitom charakterizována velkou nedůvěrou k „velkým vyprávěním“ o minulosti (např. teorie dějin) i budoucnosti (emancipační projekty), což ostatně dokládá absence „velkého vyprávění“ v rámci historické vědy – neexistence její normativní podoby (Šubrt, 2013: 12) nebo selhání metanarativních příběhů, které legitimizují antropologii coby objektivní vědu o „*těch druhých*“ (Soukup, 2009: 291) – abychom zmínili alespoň některé oborové diskurzy, v jejichž poli se tento text ocitá.<sup>2</sup>

## Co je a není naším cílem

Ústřední tezí textu je, že narativ příchodu předků, zachycený v písemné i orální podobě, můžeme považovat za důležitý zdroj identifikace krajanů, protože reprezentuje, s Assmannem řečeno, *kulturní paměť* společnosti

<sup>2</sup> Příkladem z jiného pole může být například velké vyprávění ztělesněné paradigmatickým sekularizace v rámci sociologie náboženství (Vido, 2011).

(Assmann, 2001). Analyzovaný narativ kolonizace Banátu (resp. obce Veliké Srediště) je pomyslným úvodem do dějin přítomnosti krajanů mimo zemi jejich původu. Doplníme tak dosavadní krajansko-migrační diskurz<sup>3</sup> o další komponentu, jež napomůže porozumět podobě (krajanské) kolektivní identity v komplexnějším (protože pestřejším) záběru.

Cílem studie je totiž snaha uplatnit v rámci krajansko-migračního diskurzu další možnou perspektivu k doplnění postupů, které jsem již navrhl coby východiska kritiky metodologického nacionalismu (Pavlásek, 2011c, 2013b) – *multi-sited* perspektiva, důraz na význam religiozního kontextu, situačnost kolektivních identit a kritika samotných pojmů užívaných na tomto poli výzkumu (zejména kategorií krajan/é, resp. krajanství).

Smyslem následujících pasáží tedy není podat deskripci procesu kolonizace Srediště vystěhovalci z českých zemí, ale poukázat na zvýznamňování historických událostí v orálních i psaných svědectvích evokujících nejstarší minulost náboženské komunity z perspektivy narativistického přístupu (Fischer-Rosenthal – Rosenthal, 2001; Ricouer, 1991). *Osmyslňování* současné identity krajanů totiž vychází ze zvýznamňování minulého. Během orálněhistorického výzkumu jsme se proto soustředili primárně na možné významy vyprávěného, resp. na role, jaké byly biografiím, vzpomínkovým vyprávěním či generačně předávaným příběhům aktéry přisuzovány. Neřešíme otázku *historické pravdy*, nýbrž skutečnost, proč jsou některé události v kolektivní paměti v dané podobě uchovány až do současnosti. Referujeme tedy o kategorii *paměti* na úkor *historie*, což jsou kategorie veskrze opoziční (Nora, 1998: 9).<sup>4</sup>

### O konfliktu historických pamětí „Jako by se po nich slehla zem“ x „od Klobúk došli naši staří sem do tych rovin“

Současné povědomí o migraci jihomoravských evangelíků do Banátu přímo v lokalitách původu migrantů na Moravě je velice nízké: „Jako by se po nich slehla zem,“ dozvěděl jsem se přímo v Kloboukách u Brna od místních členů sboru i kazatele.

<sup>3</sup> Proč je legitimní hovořit o diskurzu, je vysvětleno v Pavlásek, 2011c, 2015.

<sup>4</sup> Komplementaritu obou kategorií zdůrazňuje Tzvetan Todorov (1998).

Prochází se vesnicí a listuje pramennou dokumentací klobouckého sboru (po vystěhovalcích do dobových jižních Uher se slehla zem i v písemných záznamech z 19. století) jsem se neustále tázal, proč tomu tak je? Vysvětlení je následující: sbor v Kloboukách čítal v době odchodu migrantů (hlavní vlna přišla do Velikého Srediště v letech 1851–1854, individuální migrace z Klobouk do Srediště se pak týkala celé druhé poloviny 19. století) více než 2 000 členů, přičemž jen třetina žila v samotných Kloboukách a sousední Kašnici (Kašpar, 1881: 188), zbytek tvořili „přespolní“ věřící z okolních vesnic. Ani v době největšího rozkvětu sbor ve Središti nečítal více než 100 rodin. Katolické soupisy věřících, tzv. *schematismy*, udávají pro období jejich příchodu počty ještě daleko nižší (kolem 100 osob).<sup>5</sup> Vystěhovalci tak tvořili ne víc než 5% osob klobouckého sborového společenství, takže v kolektivní paměti vzpomínka na jejich odchod nesehrávala důležitější úlohu – šlo o marginální skupinu.

Oproti absentující historické paměti na odchod souvěrců ze strany dnešních členů reformovaného společenství v Kloboukách u Brna lze postavit narativ souvěrců v Srbsku.<sup>6</sup> Historické vědomí svého původu akcentují ve dvou rovinách:

- 1) **symbolické** – tj. vyprávění týkající se minulosti společenství reformovaných: je vždy uvozováno „refrénem“ popisujícím Moravu jako místo odchodu jejich předků a okolnostmi cesty, se kterými se muse-li migranti vypořádat, než se usadili ve Središti;
- 2) **praktické** – několik aktérů, s nimiž jsem měl možnost mluvit, nebo jejich příbězích, v různých etapách svého života místa původu navštívili:

*„Moje teta, jak se byla v Československu podívat, tak byla v té vesnici, odkud naši staří přijeli sem, ale tamti, nikdo si nevzpomínal na to*

<sup>5</sup> V roce 1854 *schematismy* evidují 95 osob helvétského vyznání, v roce 1861 přes 120, 1875 již 220 osob (*Schematismus dioecesis Csaná diensis pro anno domini 1854, 1861 a 1875*). Jejich soubor je uložen v Archivum Dioecesanum Timisoarensis v rumunském Temešváru. Za možnost jejich studia děkuji Claudiu Calinu.

<sup>6</sup> „Ještě než jsem zapnul diktafon, už se mě vyptávali, zda jsem z Čech, nebo z Moravy. Když jsem zmínil studentské působení v Brně, ihned mi spěchali sdělit, že nemluvím česky, ale „na moravsky“ a že mi rozumějí, protože – jak říkali – „naši staří taky došli z Moravy“.“ Z terénního deníku – zápis ze dne 20. 4. 2010.

*jméno [Žalkovský, předci informátorky], ale už to tam taky všechno vyhynulo.*<sup>7</sup>

Víme rovněž, že některé rodiny udržovaly nepřetržité kontakty s místem původu,<sup>8</sup> jistě též fungovalo propojení mezi církevními organizacemi – sborem ve Središti a v Kloboukách u Brna.<sup>9</sup> Obě roviny uchovávaní historického vědomí nás přivádějí k otázce, jakou roli (vzpomínané) místo původu sehrávalo pro identifikaci aktérů v novém prostředí, čímž se dotkne me recepcí minulosti ze strany aktérů, tedy těch, kteří tvořili součást sborového společenství. Zdrojem analýzy nám bude vybraný písemný záznam – projev významného člena reformované (krajanské) komunity Jana Hájka<sup>10</sup> ke stému výročí postavení kostela a narativy získané ve Središti během výzkumů. Projev Jana Hájka je pro naše cíle možné považovat za jakýsi vzor, k němuž můžeme vztahovat jiné zdroje poznání nejstarších historických událostí komunity. Těmi jsou zejména narace aktérů.

### *Epistemologie narativity a narativní konstrukce minulosti*

Než dáme slovo Središťanům, je nutné osvětlit východiska úvah, důvod, proč je v textu aplikována narativistická perspektiva. Vycházím z teze, že člověk je se svými příběhy ztotožněn natolik, až je jejich součástí. Příběhy tak reprezentují nejen události a okamžiky, které jsou v nich obsaženy, nýbrž také daného jedince-vypravěče. Lidé totiž příběhy potřebují, stávají se součástí jejich osobností, proto lze v tomto smyslu hovořit o vyprávěné identitě

<sup>7</sup> Podobně konkrétní místa původu (např. Damborice, Brumovice, již zmíněné Klobouky) v minulosti navštívilo mnoho dalších rodin s úmyslem poznat domovinu předků.

<sup>8</sup> Z rozhovoru s Olgou Gajíc (roz. Odstrčilovou) a její sestrou Ludmilou Marčokovou v Novém Sadu a Bělehradě; 2012 a 2013.

<sup>9</sup> V dokumentaci sboru jsme našli zmínky o občasných návštěvách sboru souvěrci ze sboru v Kloboukách. Nejhodnotnějším dokladem církevní podpory souvěrcům ve Središti ze strany Klobouckých je nalezený spisek (*Přátelské pokyny pro bratra varhaníka* sepsaný dne 28. března 1913 učitelem Martinem Hutákem z Klobouk.

<sup>10</sup> Jan Hájek vystudoval teologii a stal se reformovaným kazatelem. Nepůsobil ve Središti, ale byly mu přiděleny maďarské reformované sbory v Srbsku.

(Konopásek, 1994), resp. o tom, co pokládám za součást procesu narativní konstrukce identity (Hamar, 2002).

Funkce příběhů při každodenní identifikaci člověka ve světě je pro naše východiska naprosto určující. Vyprávění příběhů je předmětem narativních perspektiv nejen etnologie/sociální antropologie/sociologie, ale rovněž psychologie, jež poukazuje na obrovský význam příběhů pro psychiku každého jedince. Vyprávění příběhů lze pokládat za organizační princip lidské psychiky (Sarbin, 1986), zároveň se osobní identita formuje v neustálém procesu narativního zvýznamňování nahodilé minulosti (Ricouer, 1991). Tím, jak konstruujeme naši biografii, neustále vyjednáваме vlastní pozici „Já“ – konstruujeme naše představy o tom, kdo jsme a proč (na základě jaké konkrétní kauzality). Naše vědění o nás samotných, potažmo o naší identitě, vychází z představ každého jednotlivce o sobě samém (*subscription*). Interpretace vlastní biografie je interpretací vlastního „Já“. Vycházíme-li z východiska sociálněvědního diskurzu – a sice, že sociální vědec se nesnaží porozumět realitě jako takové, nýbrž podobám utvářených konstrukcí o ní ze strany aktérů prostřednictvím její interpretace –, pak nás narace přivedou k osmyslňování světa aktérského jednání, chování a prožívání.<sup>11</sup> Lidé jsou tím, čím jsou ve svých příbězích. Biografický, osobní příběh v sobě nese stopy lidských tužeb, zkušenosti, která se do jeho konstrukce nutně promítá. Vyprávění je rovněž základním médiem vytváření náboženské identity (Macek, 2007:161).

### *Identifikace metanarace čili narativ příchodu předků jako kategorie analýzy*

Pokud studujeme aktérské významy a procesy jejich utváření, nevyhne se studiu příběhů, jež sledovaná sociální skupina o „sobě“ vypráví. Lidé totiž do svých příběhů projektují sami sebe, jsou jejich součástí, stejně jako jsou příběhy součástí jejich „Já/Self“; (i) proto je narativní zvýznamňování minulého, resp. individuální paměť vždy nutně selektivní. Nasloucháme-li tak interpretacím minulosti ze strany např. „našich“ Središťtanů a identifikujeme-li v nich nějaký referenční bod (konkrétní historickou událost, pocit, zápletku), ke kterému se narace vztahují, měli bychom

<sup>11</sup> Aktérskou emickou perspektivu (interpretaci prvního řádu) pak prostřednictvím našeho „kulturního překladu“ v další fázi interpretujeme do podob vědec-kého poznání (Geertz, 2000).

o něm uvažovat jako o *kategorii analýzy*. Při vedení rozhovorů s informátory jsme prostřednictvím obsahové analýzy výpovědi identifikovali jako ústřední referenční bod vyprávění samotný začátek jejich vzpomínkového vyprávění – z generace na generaci předávané svědectví o příchodu předků do Srediště. Aby tento příběh/narativ splňoval nárok na kategorii analýzy, je nutno jej definovat. Uvažujeme o něm jako o souboru zachycených, strukturálně obdobných narací vztahovaných k nejzazšímu koutu paměti središtských evangeliků, kteří jejich prostřednictvím odvozovali a vysvětlovali svoje místo ve světě. Jeho prostřednictvím *legitimizovali* svou existenci v zemi, která se jim i jejich předkům stala novou vlastí či její *sestrou*. Podle Brunera (1991) narativum můžeme pojímat jako zprávu podanou o „událostech v čase“, z čehož vyplývá, že událost a čas(ovost) jsou ústředními složkami narativ (Hamar, 2000: 48).

### *Kolektivní paměť a vyprávění*

Narativ se opírá o paměť a paměť se zřetězuje do vyprávění, v kterém se zachovává to, co nejlépe odpovídá možnostem orálního projevu – preferován je příběh (událost) před popisem (Vašíček – Mayer, 2008: 158).<sup>12</sup> Jak říkají nejen úvodní pasáže bible, ale též Zdeněk Vašíček – „*na počátku bylo Slovo*“ (tamtéž: 15). Chce tím říci, že stále je postulován primát jazyka nad člověkem. Aby člověk byl schopen zprostředkovat svoji zkušenost, vypráví příběhy. Příběhy, jejichž předmětem jsou obvykle příhody každodenního života. To znamená, že studujeme-li identitu člověka, neobejdeme se bez porozumění významu interpretačního mechanismu vyprávění. Lidé svým příběhům totiž věří, vyprávějí je, protože se s nimi ztotožňují (nebo chtějí, aby s nimi ztotožnění byli /Konopásek, 1994/). A lidé se identifikují pouze s tím, co dává smysl jejich bytí. V příbězích vyprávěná identita aktéra odráží jeho osobní existenciální dráhu, pro současnou epistemologii sociálních věd proto pojímanou jako *pravdivou* (reálnou), protože je za *pravdivou* z aktérské perspektivy považována.

Životní příběh, biografie a/nebo vzpomínkové vyprávění spojuje skutečnost, že jejich obsahová struktura má svůj *počátek*, střed (*zápletku/y*) i *konec*. Linie kontinuity sleduje jednotlivé referenční body paměti. Obvykle to

<sup>12</sup> „*Co je zachováno, je kvalitativní a ne kvantitativní, co je typické a ne jedinečné*“ (Vašíček – Mayer, 2008: 158).

bývají události a s nimi spojené pocity, postoje, nálady a jiné stavy vědomí. Příběh můžeme považovat za médium výběru, uspořádání, uchování a transportu informací. Vlastnosti osob jsou dány prostřednictvím děje a dějová linie je vymezena chronologií vypravování, nikoli kauzalitou (Vašíček – Mayer, 2008: 25). Když se vrátíme k procesu předávání příběhů, lze říci, že „rozhovor je okno do individuální subjektivity a kolektivní sounáležitosti“ (Madison, 2005: 26). Jak říká Louis Mink (1987: 60 dle Fay, 2002: 227): „[...] příběhy se nežijí, ale vyprávějí. Pouze v příběhu objevuje Kolumbus Ameriku a pouze v příběhu se přichází o království kvůli chybějícímu hřebíku.“

### Hrát realitu společně

Sociální realita, která před námi, ať již jako badateli či jako aktéry (jedno nevylučuje druhé, naopak, *obě* entity jsou součástí *jedné* interakce, mnohdy splývají a dokonce se střídají) vyvstává, nám jistě často připadá jako sled různých, navzájem nikterak nepropojených událostí, s nimiž jsme každodenně konfrontováni buď tváří v tvář (zakoušením „na vlastní kůži“), anebo zprostředkovaně (známí, noviny, média obecně). Ale asi každý z nás již zažil pocit, že vše působí, jako kdyby souviselo se vším: „[...] že *jsme my sami nebo jiní lidé součástí dramatu, u něhož matně vnímáme zápletku, která dodává zkušenostem, vztahům a jednání základní jednotu a význam*“ (Fay, 2002: 213).

Na moment se zastavíme u otázky: je náš život ve skutečnosti příběh, ve kterém jsme ústředními postavami (Srov. Goffman, 1999: 27)? Učiníme tak proto, že tyto (a mnohé další) otázky spojující sociální realitu s obrazem jakési divadelní hry či dramatem (srov. Goffman, 1999) mě bezprostředně při nazírání a prožívání sociální reality v centru jeho dění (ve Velikém Središti) napadaly.

Obecně se nedá předpokládat, že kultura přehrává drama podle nějakého vlastního narativního vzorce. Spíše se přikláním k názoru, že prostřednictvím příběhů, kterými chceme porozumět dění kolem nás, osmyslňujeme naši posavadní existenci – dáváme pomocí konstituce a jasné struktura-ce příběhu v našich představách smysl a řád našim krokům minulým, ale (tím) i budoucím: „*Kultury se ale skládají také z příběhů, jimiž jejich příslušníci tkají předivo významu, předivo, které dává smysl minulosti a utváří budoucí volby*“ (Fay, 2002: 214).

Naše jednání a existence tak získávají jistotu a přesvědčení o tom, kde je začátek a jakým směrem se vydáme dále. Ze zachycených výpovědí během



terénního výzkumu ve Velikém Središti vyplývá, že ústřední bod, který tvoří kostru historického příběhu komunity, je dění spjaté s reformovaným společenstvím. Zároveň si uvědomujeme, že neopominutelnou roli „nalézání“ těchto příběhů sehráváme i my samotní. Vyprávění a příběhy jsou vázány na paměť individuální i kolektivní. Ta funguje v sociálních rámcích, do nichž jsou vzpomínky zaneseny (Halbwachs, 2010). Příběhy jsou pak „společnou pamětí“, jak ji chápe Jurij M. Lotman (Beneš, 2010: 12). Události akcentované v příbězích pamětníků mohou být (re)interpretovány v kontextu celého životního příběhu vypravěče. Při studiu kolektivní paměti krajanských komunit jsem se jako výzkumník často potýkal s problémem „mezer“ v paměti – narátoři si pamatují nejnovější minulost a historii nejstarší, jakýsi *počátek* dějin komunity. Prostor „mezi“ definoval Jan Vansina termínem *floating gap* (plovoucí proluka), kterou si sami narátoři neuvědomují (Vansina, 1985). V praxi je zaznamenávání životních příběhů charakteristické až legendárním vyprávěním nejstarších dějin (odchod z domoviny a zároveň příchod do Srbska), poté následuje ona *proluka*, časový předěl, kterému pamětníci nevěnují pozornost, a poté minulost nedávná, jež je (opět) ve výpovědích informátorů důrazně akcentovaná (jde o obsahy v Assmanově pojetí traktované coby obsah komunikativní paměti). Výraz „plovoucí“ pak odkazuje ke skutečnosti neustálých posunů této proluky podle věku narátorů. Narativ výkladu příchodu předků přitom odpovídá Assmannovu pojetí kulturní paměti. Pro nás je tento narativ krajanů předpokladem udržení sociálního systému (krajanské) komunity – vycházíme přitom z teze sociologa Talcotta Parsonse, který ztotožňuje historické vědomí se sociálním systémem, jenž je reprodukovatelný v momentě, kdy zajistí realizaci čtyř funkcí: adaptaci, dosahování cílů, integraci a udržování latentních kulturních vzorců skupiny (Parsons, 1971). Říkáme tedy, že tento narativ krajanů podporuje ony čtyři funkce sociálního systému Središťanů.

## Analyza pramenů utvářejících velké vyprávění

Narativ příchodu předků – projev Jana Hájka ke stému výročí výstavby kostela

Výroční řeč Jana Hájka z roku 1966 proslovená před mnoha hosty a před celým sborovým společenstvím při příležitosti oslav 100 let posvěcení kostela je nejvýznamnějším pramenem pro naše poznání nejstarší minulosti evangelické komunity. Její význam tkví v tom, že měla členům sboru i hostům ozřejmit počátky fungování komunity věřících. Příspěvek Jana Hájka je jediným „vědomým“ pokusem textuálně fixovat historickou kolektivní identitu središtských evangelíků.

Jedná se o pětistránkový strojopis, jehož originál je uložen v archivu Českobratrské církve evangelické (ČCE) v Praze.<sup>13</sup> Pro některé jazykové zvláštnosti jej uvádím v plném znění s edičními poznámkami. Byl psán na psacím stroji zřejmě přímo Janem Hájkem, bratrem Františka Hájka, dlouholetého kurátora sboru, který byl jedním z klíčových informátorů ve Središti. Uvádíme jej nyní v plném znění, čímž se stáváme jeho pomyslnými posluchači pod kazatelnou ve Središti roku 1966.

### *Z historie reformovaného sboru ve Velikém Središti*

*Mili Bratri a Sestry v Pánu nasem Jezisi Kristu!*

*Je temu kratka doba, co jsem prijal dopis od pána kazatela Balle v kterém mne poprosil, abych poslouzil tomuto sboru při slavnosti, gdy se s radostnym srdcem připomínáme na uprchlá léta jedné stoletky. Radost v srdcích našich je opravdu veliká, vzdit je mezi námi několik milich hosti jak z Jiho-slavije tak aj ze zahranicí. Měli jsme prilezitost privítat moc cteneho pána biskupa a pani biskupovú, pána farára Vl. Čápka,<sup>14</sup> páne seniora a ostatní hosti. Aj po rodinách bez teho<sup>15</sup> ze se nacházijo hosti, kteréj prijeli na slavnost.*

<sup>13</sup> Ač jde o pramen písemný, dále si ukážeme, že zároveň reprezentuje ústní tradici komunity evangelíků, z jejichž zdrojů rovněž vznikl. Proto mu i přes písemnou formu díky obsahu přisuzujeme narativní status.

<sup>14</sup> Vladimíra Čápka, faráře Českobratrské církve evangelické, kterému bylo coby církevnímu hodnostáři umožněno Srediště poprvé od konce druhé světové války navštívit a vysloužit *večeři Páně*.

<sup>15</sup> Tj. bez toho = určitě.

Tuze mi bylo milo, že jsou aj já pozvané, abych temuto sboru s několik reci posloužil. Gdysz jsem precll seznam hosti, tak dlouho dobu jsem nemohl rozhodnout, mám přijat pozvánku nebo né. Vse je v poratku jen jedno mne trápi, promluvit před temi hostmi kteří přijeli z Cech, kteří mluvi cesky a ne tak jako ja. Ale pak práve v temto jsem naseł potesení. Mili hosti, asi že radi poslechnou několik rec,<sup>16</sup> na ceskem jaziku, na takovim ceskem jaziku jake jsme zachovali za těchto uplinulich 116 let /roku/. Ti kteří nam ho přinesli /donesli/, dnes us v Pánu odpocivaji na hrbítové kraj vesnice.

Mili Bratri a Sestri, prominte mi že muj preklad bude mockrat neceli, jen několik rec bude o tem a nebo onem, ale jsou prinucene se pridrzovat casu a cas rychle ubíhá, zato tet hned aj prendu, bez všelijaké premluvi na svůj ukol.

Psal se rok 1848 gdysz se v cas revoluce nekolik mladíku jako vojaku a bojovníku dostalo as do jizního Banatu, totiz do Vrsce a okolí. Gdysz se vratili do sve vlasti o mnoho cem vipraveli tem, kteří na vojne nebyli, ale nezapomeli na jizni Banat, na prirodni krase, na urodny pola a malo lidi kteří v tomto kraji bydleli. Kterí jejich vyklady us že slisení zalibyli ten kraj, a rozhodli se prestehevat do nove vlasti, a to hned. No ale starsi skusenesi lide, nedali se jen tak zanest. Mezi sebou snesli, že nes by bylo co udelali, napred poslo jednu deputaci, která by se předem presvecila, zdali je vse tak jak co jim mladsi vypraveli. Z jara 1850 roku deputace se vydala na dlouhou cestu, která nebyla tak jednoduchá. Z Klobóuku prez Brno a Viden jeli vlakem az do Budímpesti. Dal se pouzili lodo a po Dunaji jeli as do Panceva. Vod Panceva do Vrsce se vydali pesky, kam aj dosli za nedlouhy cas. – Jejich unavu premohla radost, že nejsou sklamani. Co sliseli od bojovníku, tak temu aj bylo. Prohledli sobe cely kraj kolem Vrsce, ale nejlepe se jim zalíbila rovina kolem vesnice tak zvana Veliko Srediste (s. 2). Prohledli si vesnici a vidouce, že je zde mozno získat dost pudy k zemedelstvi,<sup>17</sup> radostne se chystali zase zpět do vlasti Moravské. Delegáti teto deputace byli Jozef Žalkovský,<sup>18</sup> Václav Smejkal a Karel Adámek. Na spatěcni ceste si vzpomeli, že bude velmi dobre se informovat o te veci u konzulatu. Odpověd byla: „Hned se muzou stehovat

<sup>16</sup> Srbský výraz rec, tj. slovo – sdělení tedy zní: hosté si rádi poslechnou český hovořící delegaci.

<sup>17</sup> Srov. nejstarší vyobrazení na mapě a úvahu nad možností, že katastr obce umožňoval příchod velkého počtu příchozích...

<sup>18</sup> Josef Žalkovský (roz. 1816) a Johanna (roz. 1823), kterým se v domě č. p. 218 vedle Jakuba narodil syn Josef (1849) a dcera Marie (1854).

na vyvoleny místo.“ Potom jedina žádost jejich byla, aby co nejdřív přišli dom, a očekávajícím přenesli radostnou zvěst, kteří 6 týdnů netrpělivě jich očekávali. Když videli ze v naději nebyli sklamaní, hned se chopili příprav na cestu.

Na roku 1851 přijeli několik moravanů, ale hlavní proud stěhování byl 1852 jak to na věčnou památku je vyryto na velkém zvonu. Byla to doba, kdy 93 rodin loučilo od své vlasti a staré kolibky, kde přezili tolik radosti a tezkosti. Doba, od které mnoho jich spívalo a mockrát zalilo písně slzama: „Kde domov můj, kde vlasti má...“ Tet posloužil seznamem rodin, kteří se vidali na cestu do nové vlasti:

Smetana 2 rodiny, Vysocan 1, Illek 2, Bucman 1, Kroupová 1, Kramář 1, Pilát 3, Nechuta 2, Vedra 1, Vrbas 1, Odstrčil 3, Hutták 1, Kocáb 2, Žabský 2, Pojeta 1, Žalkovský 1, Veselý 1, Šebesta 1, Musil 1, Kusý 1, Strachoně 3, Hájek 2, Illek ml. 1, Mrázek 1, Ondra 2, Dobeš 2, Smejkal 1, Krbálek 1, Novotný 3, Drobný 1, Kraják 1, Bilovský 1, Adámek 3, Rosa 2, Leksa 1, Pleska 1, Koubek 1, Mraz 1, Zatek 1, Sírný 2, Krupica 1, Fiala 2, Trumpes 1, Staněk 1, Dinda 1, Matula 1, Samson 1, Málek 1, Gromus 1, Smolík 1, Hrabovský 1 rodina. To bylo 70 rodin ev. vyznání.

Katolické rodiny: Straka, Bělohoubek, Tislar, Mach, Kresa, Kos, Ondryška, Sykora, Caloň, Galia, Nádeníček, Bubeníček, Tichý, Cuhlík, Vrbas, Poláček, Ondra, Chytil, Konečný.

Nejvíce jich bylo z Klobouk – kolem 200 duší, pak byly zastoupeny Nasedlovice, Dambořice, Hostěhrádky, Borkovany, Skule a Svelno u Trenčína.<sup>19</sup>

Stěhování z Moravy do nové vlasti nebylo nikoli jednoduché a lehké, proto ze cestování vozem. V kterém směru se dali na cestu? Zanechava dokoli Brna v Hodonyně se rozloučili od své předsle vlasti a pak přes Nove Zámky, Budípešť, Segetín, Temesvár a Veršic dospěli do nové vlasti Velike Srediste. Toto cestování trvalo měsíc.

Us 100 roku, totiž od 1866 roku a posavad nade dvermi chrámu Páne se muze precist nápis „Dum můj, dum modlitby.“<sup>20</sup> Sem dostěhovaný lid se nespokojis s tím, že má svůj dum, kde by se shromáždil kolem Pisma a poslouchal naučení B/o/zí, ale us od roku 1855-ho mislel o tom, jak by bylo, kdyby vystavěli pro sebe jeden menší chrám Páne. Nekteri byli na tem aby se hned

<sup>19</sup> K seznamu příchodců je nutno připočíst rodinu Hossovou z Curychu a rodiny Pitřů, dvě rodiny Verlíků a Blatů, kteří do Srediště přišli z Rumunska, zřejmě z Klopodie a ze Svaté Heleny.

<sup>20</sup> Matouš 21:13. Stejný nápis najdeme např. na modlitebně v Humpolci (srov. Procházková, 2008: 485).

chytili práce, ale většina jich viděla, že nemají ještě dost peněz, aby chrám Páne vystavěli. Lidi byli hotovi věnovat moc peněz, jako na poklad některi venovali aj po dve fury kukurice v klasách na stavbu kostela, druhý pak slibovali rucní pracu kolik jen bude potřeby, ale nejvíc pomoci přece dostali od dvou bratru Lazarevicu. Vasil Lazarevic daroval církvi tolik kamenu kolik jenom bylo potřeby při stavbě, a jeho mladší bratr Aleksandr daroval dřevo na vazbu kolik jenom bylo potřeby, a obec darovala vyhon, gde stojí chrám Páné. S takovou pomoci us se mohlo začat stavět, ale rok 1863-ti byl tuze chudý, tak zé za kratkou dobu museli stavbu (s. 3) prořhnout. Kostel zůstal bez veze. Teprvé roku 1866-tém byl dohotovené a za třetí nedeli října /oktobra/ byl vysvěcen.

Když byla kánovní vizita pán senior Hajnal Ábel 1867-ho roku slibil, že seniorat bude darovat tři zvony temuto sboru, zvony budou težky celkem 1000 kil. Tak se aj stalo. 1868-ho byli vility zvony ve Vestfalu. Na zvonech ještě aj dnes muzeme cist.<sup>21</sup>

„Sláva na vysostech Bohu, a na zemi pokoj a v lidfech [sic] zalibeni. Sv: Luk: Cap. 2, V. 14. Tyto zvony vyhotovený jsau ve Vestfalu v Bochum<sup>22</sup> nákladem evangelické reformované církve Velko-Středištske česko-moravske, od potomku sloutných to českých bratří, kteří se zde osídlili v roku 1852 a chrám Páné vysvěcen 1866, tyto zvony vyhotoveny a vysvěceny 1868.“ Na středním je vipsáno slovama Ján. 4:24<sup>23</sup> a zalm 84:11 vers.<sup>24</sup> Pod tem je vepsany rok 1868. Na malem je jen zaznamenáno: Matouse 4:10<sup>25</sup> a Jána 3:16.<sup>26</sup>

Tesime to, že aj dnesni den ještě porat lidi reformované viri vidí tento natpis na domu pane: „Muj dum, dum modlitby“, a ne jen vidi, ale aj ho navstevuji. Zato tet na tento slavnostni den prej vsechnem, aby co do dneska bylo zachováno, zachovali aj dál, a predali mladši generaci která je

<sup>21</sup> Uvedený nápis je obdobou nápisu, jaký jsem na zvonech zachytil – jeho podoba se v některých detailech liší od varianty, kterou podal Ján Hájek. Proto jej uvádím místo jeho „přepisu“.

<sup>22</sup> Bochum – město v regionu Vestfálska.

<sup>23</sup> „Bůh duch jest, a ti, kteříž se jemu modlí, v duchu a v pravdě musejí se modlití.“

<sup>24</sup> „Nebo lepší jest den v síňcích tvých, než jinde tisíc; zvolil jsem sobě raději u prahu seděti v domě Boha svého, nežli přebývati v stáncích bezbožníků.“

<sup>25</sup> „Tedy dí mu Ježíš: Odejdiž, satane; neboť jest psáno: Pánu Bohu svému klaněti se budeš a jemu samému sloužiti budeš.“

<sup>26</sup> „Nebo tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby každý, kdož věří v něho, nezahynul, ale měl život věčný.“

*za nami, aby nezapomelize tato stavba z kameni je dum modlitby, dum Páne.*  
16. 10. 1966.

### *Orálně tradované motivy obsažené v narativu příchodu předků*

Aktérské výklady (viz dále) velmi zřetelně kopírují výkladovou variantu počátků sboru sepsanou Janem Hájkem. Některé motivy příběhu byly v rozhovorech takřka identicky reprodukovány. Identifikované tematické složky uvádíme v následujících pasážích.

#### *1/ Migrace za půdou*

Prvním motivem, který jsme identifikovali, je zachycená a zdůrazňovaná motivace ekonomicko-sociální, která vedla vystěhovalce k odchodu z Moravy. Jeden z informátorů touhu glosoval touhu „jít za lepším“ s humorem sobě vlastním:

*„[...] došli do Sřediště, že tu prý visely klobásky na plotě.“<sup>27</sup>*

Reference delegace popsaly zdejší kraj jako ideální místo pro život, které v některých výkladech ostře kontrastovalo s místem původu:

*„Tenkrát tam těžko žili naši.“*

*„[A] tam na Moravě těžko živili, dělali v lesách, sáhy, chudobně živili.“*

*„[A] co mi povídali, tam kde byli, tam byla zem, hodně kameňa. Nevím kde to, ale těžko obdělávali zem, v kameňu přeci nemůžeš kopat, ne?“*

Podobně hodnotila motiv příchodu do Sřediště i Růžena Ninkov (roz. Pitrová).<sup>28</sup> Její výklad je však výjimečný,<sup>29</sup> protože líčí příchod předků ze

<sup>27</sup> Vinci Bláta, 2011.

<sup>28</sup> Rodiny Pitřů bychom v minulosti našli v mnoha vesnicích s protestantským osídlením – žili ve Sředišti, v Klopodii, na Svaté Heleně, v bulharském Vojvodovu a v Belincích. Nevíme, odkud pocházejí, ale v Banátu osídlili nejprve Svatou Helenu, odkud se pak různými cestami (odchod do úrodnější oblasti, sňatky) dostávali do dalších lokalit.

<sup>29</sup> Podobně je tomu v případě Vinci Bláty – jeho předci se kolem roku 1900 přistěhovali do Sřediště z Klopodie: *„Naši kdysi přišli z Rumunska, z Klopotína,*

Svaté Heleny (sekundární migraci z rumunského do srbského Banátu ve druhé polovině 19. století):

*„Staří, oni došli ze Svaté Heleny, no tam, no ja, tam že prej je hodně málo zemi, ale víc kamení, jak je to tam nevím, ale když se tam nemohlo žít, tak tu se jistě [usadili], bylo to prázdný, tak se všeci tu stěhovali.“*

Její vyprávění ovšem velmi zajímavě pokračuje líčením příchodu do Srediště:

*„Kdo sem došel, toto muselo být pustý a tu začali dělat, kostel zdili, hned, a ta věža je tak z kósků kameně udělaná, jak aj celý kostel je z kameně, z cihel neměli vodkad'. Byli chudobní, došli s kravama, volama.“*

## 2/ Služba tří vojáků z Moravy v kasárnách ve Vršci

Dalším zaznamenaným motivem, který se ve výpovědích informátorů opakuje, je epizoda se třemi vojáky. Většina informátorů tak výkladovou linii příběhu uvádí totožně jako Jan Hájek ve svém proslavu, včetně např. Josefy Klepáčkové – pravnučky Josefa Žalkovského, který byl v delegaci:

*„Víte, bylo to dávno. Tady, jak je ta psychiatrie, tam byla, jak se to říká, konička kasárna,<sup>30</sup> postavená ještě za Marie Terezie. Jeli jsme s tetou na voze ze slámy, seděli jsme v něm a dívali se na koně, dlouho tam ještě byla. Tam tehdá bylo dost vojska ve Vršicách, nebyla jenom ta s koňma, ale i další byly. Tam z Moravy odtamtad' byli vojáci u koní. Potom, když se chlapci vrátili domů, tak říkali, jaká je tady rovina, úrodná zem, můžete si tady vzít země, kolik chcete.“*

*„Pradědci [jak došli], tu jim vojáci co tady sloužili, nařklí<sup>31</sup> tu zem.“*  
(Anna Pilátová)

*kolem roku 900, tu si našli práci, jako mlynář, měli tu i děti, zostali tady. Tady byl aj mlýn. Co byli bohatí, tak měl mlýn i v Izbištu.“*

<sup>30</sup> Konjička kasárna – stará vojenská kasárna s jízdnárnou.

<sup>31</sup> Ve smyslu doporučili.

„Nó, staří říkají, nevím, estli tu slóžili, estli vojáci z Čech, tak jsem to slyšela od strýčka Férika.“ (Věra Sokolová)

Dokladem toho, že příběh s vojáky má reálný základ, je píseň *Vršická*<sup>32</sup> *kasárna* zaznamenaná během výzkumu v Klopodii (Pavlásek, 2013a) a odkazující právě k vojenskému oddílu, kde měli sloužit vojáci z Moravy. Můžeme ji považovat za odraz historické reflexe dané doby, která pronikla do lidové slovesnosti krajanů.

### 3/ Vyslání *delegace starších z Moravy*

V narativech jsou rovněž obsaženy zmínky o *delegaci*, která byla *delegována* k tomu, aby ověřila nadšené reference mladých vojáků. Reference mladíků jistě budily velké naděje, ale zdá se, že bylo potřeba získat pro migraci doporučení od starších, ergo moudřejších.<sup>33</sup> Z toho lze vyčíst nanejvýš opatrnost, neboť rozhodnutí odejít či zůstat bylo jistě jedno z nejdůležitějších milníků života budoucích vystěhovalců. Šlo tak o akci navýsost promyšlenou, neunáhlenou, naplánovanou do posledního detailu – migranti se nerozhodli bezmyšlenkovitě, zvážili pro a proti. Je to zřejmé i z toho, že v písemných materiálech ani v ústních proklamacích nenajdeme žádnou zpětnou kritiku rozhodnutí opustit domovinu, na rozdíl od jiných lokalit s krajan-ským osídlením v regionu.<sup>34</sup>

„Ale to pak ještě nějací starší muži přijeli sem se pozeptat, to nebylo jen tak, ne?“ „Jestli by jako mohli, ne že [se] sebereš a půjdeš. To byli nějací ještě tam z Moravy. A tak se voni tam smluvili a nějaká delegace, ne pravda k císaři, ale tam byla nějaká kancelář, že by se sem přestěhovali. A tak je dovezli sem do Središta.“

<sup>32</sup> Vršic/Veršice je nativním pojmenováním nedaleké obce Vršac. Hovorově se uchovalo německé toponymum *Werschetz* (až do konce druhé světové války mělo výrazně německý charakter).

<sup>33</sup> Je velmi pravděpodobné, že muži z této delegace byli rovněž členy sboru s autoritou vyvěrající z jejich statusu příslušenství ke *staršovstvu* (presbyterstvu).

<sup>34</sup> Srov. kritiku prezentovanou na stránkách Abliánské kroniky (Češko Selo) učitelem Václavem Kiským: „Bylo to r. 1826, kdy několik nerozvážných Čechů opustilo svoji vlast [...] tito poslední vystěhovalci byli lidé neuvědomělí, bez značného movitého i nemovitého jmění, slovem bez charakteru, proto se slepé náhodě nazdařbůh oddali“ (6. strana textu, podtržení autora).



#### 4/ Reflexe historicko-politického kontextu

Podobně jako v případě „proslovu“ z roku 1966 jsme zaznamenali i reflexi historicko-politického kontextu migrace:

*„Habsburk byl rád, protože tady nebyla obdělaná zem.“*

Nebo:

*„[...] a zem dobrá, vidíš tudy úrodné roviny, ale nikoho tu nebylo, jen války s těma Turkama, ti byli až tady u Dunaja, tak bylo potřeba, aby se i tady začlo žít.“*

#### 5/ Okolnosti přesunu – kterak s kravama, volama a na vozech dojeli

Neopominutelnou událostí výpovědí aktérů bylo osvětlování přesunu z Moravy do jižního Banátu s důrazem na průběh samotné cesty, jenž byl aktéry natolik zdůrazňován, že bychom jej mohli považovat za symbolický trpěný *exodus* jejich předků z domoviny.

*„[T]ak se jako řešilo, domlouvali, domluvili a s kravama celé měsíc jeli. Cestou pásli krávy, dojili a pili mlíko, a tak přijeli sem. Můj tatínek mi to říkal a on to ví od předků, našich starých, on to ví od jeho tatínka, vod dědečka, už to věděli mezi sebou. Dva, dva Hájci přijeli. Jeden byl Johan Hájek<sup>35</sup> a druhé nevím, a jeden béval tam díle na dolní ulici.“* (František Hájek)

*„Když naši tenkrát došli z Moravy, vzali si sebou nějaký uzle jenom, neměli co, jeli oni aj s vozama a volama. Šest týdnů, však to byla doba.“* (Josefa Klepáčková)

*„Když tito naši přijeli, bylo jich dost, pravdaže aj s dětma přijeli, s kravama z Česka. Teď se jede vlakem, autobusem, celé měsíc napásali ty krávy cestou, jak šli. To byla taky velká odvaha, tam odtamtud vyšli od Brna, když se vydali do neznáma. Tu se taky těžko žilo, bylo tu ale co dělat. Nejvíc dělali u Němců, Němci byli bohatí a všecko to z těch vinohradů, z toho pola. To podojili krávy a už pak nějak se dostali do tohoto Středišťa. (Věra Sokolová)*

<sup>35</sup> Johan se narodil v roce 1818 a spolu s manželkou Rosinou (Rozálie) měli syny Františka (1849), Karla (1852) a dcery Kateřinu a Marii (1859).

*„A tu s kravama a volama, jak mohli, a vozami, jak mohli, né nějakém autem, ale s kravama. To došli a jedli a pili a tak se mučili a všelijak.“*  
(Anna Pilátová)

## 6/ Získávání peněz na stavbu kostela

Repetitivním momentem jak v naracích, tak v proslovu Jana Hájka je shánění peněz na výstavbu kostela a podpora, jíž se jim dostalo ze strany chudých kolonistů.

*„Jeden Žalkovský Jan povídal: ‚Bratři, už jsme si domy postavili, měli bychom si i kostel postavit.‘ Ale jak? Nikdo neměl peníze. Tak ten Žalkovský řekl: ‚Já mám dva voly, já jednoho prodám a to bude jako začátek.‘ A další pak povídali: ‚Když ty prodáš jednoho, i já prodám jednoho.‘ A takový byl začátek. Pak začli tak chodit, ptát se, žebrat, jak kde mohli.“* (Josefa Klepáčková)

## 7/ Výpomoc Lazarevičů<sup>36</sup>

Opakovanou součástí příběhu příchodu předků a jejich snah konstituovat sborové společenství jsou zmínky o pomoci ze strany rodu Lazarevičů, kteří dle proslovu informátorů významně podpořili stavbu kostela poté, co jim přestala vyhovovat malá modlitebna v domě jednoho ze členů sboru.

*„Ale tento pak tuty Lazareviči a nevím kdo, oni byli bohatí, tak pak jim dali kamení a mohli [k nim] do lesa, aby si řezali dřeva, a všechno to s těma kravama táhli a to ty pilky takový, byla veliká práca, námaha, ale asi že aj veliká láska, aby měli svůj dům, kde se v nedělu po celém týdnu, po těch těžkých pracech, aby měli kde se shromáždit k modlitbě slova božího.“* (Věra Sokolová)

## 8/ Kostel je celý z kamene

S tím souvisí další velmi akcentovaný moment spojený s výstavbou kostela – informátoři zdůrazňují, že je celý postavený z kamene („a kostel jen

<sup>36</sup> Podle dochované pověsti Golub Lazarevič, syn Karađorđeva vojvody popa Luke Lazareviča (1774–1852), který vedl povstání v Šabacké nahiji (jedné z osmanských administrativních jednotek na Balkánu), měl v roce 1832 odkoupit pozemky (přes 4 000 jiter) od rakouské císařské komory. Rod Lazarevičů zde vybudoval dva zámky (Veliki a Mali dvorac) v centru obce, kde po smrti Goluba žili jeho synové Aleksander a Vasa.

z kameně stavjali“); tato znalost je tedy všeobecně známa. Tento výklad je tradován a akcentován i z toho důvodu, že v něm je – podobně jako například v rozumnění motivům odchodu – přítomna logika informátory snadno uchopitelná: užití kamenů nabízí logickou interpretaci tohoto motivu odkazem na skutečnost, že „to bylo nejlacnější“.

### *Generační transmise příběhu – kontinuita historického vědomí*

Podobnost psaného a mluveného nás vede k úvahám, do jaké míry mohl text působit na paměť dnešních informátorů, protože většina z nich si dokonce na sté výročí posvěcení kostela (1966) včetně proslovu Jana Hájka vzpomíná. Je velmi pravděpodobné, že i jeho autor čerpal ze studnice orální tradice – zejména motiv služby vojáků a následného zhodnocení delegací je příběhovou linií, která ve sborové dokumentaci v žádné jiné písemné formě zaznamenána nebyla. To nás vede k hypotéze, že zdrojem informací Jana Hájka bylo generačně předávané historické vědomí starších osob. Podobně i narátoři své výklady nejstarší minulosti recipovali prostřednictvím předchozích generací („to mi dědeček vyprávěl jak pohádku“, „říkali mi rodiče“, „od našich starších to vím“, „jak mi moje tety vyprávěly“, „mi to vyprávěla maminka moje tety“). S jistou nadsázkou je pak možné tvrdit, že v této rovině se jeví historické povědomí členů komunity obdobně jako u preliterárních společností – stejně jako v jejich případech je založené pouze na ústním tradování, předávání minulosti „moudrými“, nejstarší generací (Vansina, 1985).

### *Konfrontace s písemným pramenem*

Pokud bychom chtěli přistoupit na historickou kritiku tohoto narativu a ověřovat jej dostupnými písemnými dokumenty, pak lze konstatovat, že i v tomto světle „obstojí“. Jako příklad zde uvádím srovnání jednoho z motivů sledovaného narativu – výpomoc ze strany rodu Lazarevičů.

<sup>37</sup> Kamenolom cestou do Vršče.

<sup>38</sup> Dokumentace sboru (nezařazeno).

Pasáž z proslovu Jana Hájka	„[...] ale nejvic pomoci prece dostali od dvou bratru Lazarevicu. Vasil Lazarevic daroval církvi tolik kamenu kolik jenom bylo potreby při stavbe, a jeho mladsi bratr Aleksandr daroval drevo na vazbu kolik jenom bylo potreby, a obec darovala vyhon, gde stojí chrám Páně.“
Výpověď informátorů	<p>Jsem vám aj povídala, co jim ten Lazarevič? [...] von tady nakupoval, les byl jeho, zém byla jeho a když naši chtěli stavjat kostel, tak sbírali, co kdo dal. Tak šli i k němu [a on jim řekl]: „Víte lidi, co? Vidíte les, běžte si a nasbírejte dřeva. Tam je ta kamenice,<sup>37</sup> nalámejte si kámen, dovezte si.“ (Josefa Klepáčková)</p> <p>„Měl on aj lesů, tak dal našim, aby mohli pilama si řezat.“ (František Hájek)</p>
Záznam transakce	„Z teihtopeniz [sbor] vydal na kameny 8 sáhů – 24 zl.“ <sup>38</sup>

Obě první ukázky jsou takřka shodné. Informátorka podává totožnou příběhovou variantu jako znění v proslovu Jana Hájka. Studujeme-li ale dokumentaci sboru, nalezneme informaci, která je s motivem „nápomocného pána“ v rozporu – jde o doklad, že sbor musel kamení na stavbu kostela odkoupit. Lákalo by to k interpretaci, že jsme svědky jednoho z *kolektivních mýtů* historické paměti. Pátráme-li ovšem v dochované dokumentaci sboru dále, zjistíme, že o *mýtus* ve smyslu historické „nepravdy“ nejde. Nalezli jsme totiž torzo knihy účtů *Seznam varhanových příspěvků*, jež obsahuje seznam dárců na nákup varhan. Hned na prvním místě je zde uvedeno jméno jednoho z bratrů, přičemž částka podpory – 50 zlatých – byla dvojnásobná, než bylo třeba na nákup kamení pro stavbu kostela, a je tak zřejmé, že do účtů (podle nichž měl sbor na kameny určené pro stavbu kostela vydat 24 zlatých) byl zahrnut i dar Vasila (Vase) Lazareviče, jednoho ze synů Goluba Lazareviče. Můžeme tak shrnout, že Lazareviči sboru skutečně významně napomohli.

**„Seznam těch oudů,<sup>39</sup> kteří dle připadajícího rozvrhu byli svoji částku doplnili“<sup>40</sup>**

<i>Pan Bazil [Vasil] z Lazárovitz</i>	50 zl.
<i>Vondra Jakub</i>	10
<i>Poboční spolek Gust. Ad. spolku<sup>41</sup></i>	30
<i>Hruza Jan</i>	2,50
<i>Fiala Jakub</i>	3
<i>Fiala Franz</i>	2
<i>Getz Hanzal</i>	6
<i>Odstrčil Josef ml.</i>	3
<i>Karbula Václav</i>	5
<i>Pilát Jakub</i>	4
<i>Nechuta Karel</i>	3
<i>Vrbas Tomáš</i>	5

### Multilokální motiv ohrožení vodou

Přistupme ještě k jinému *aspektu vztahu* u pramenů. Zaměříme se na jednu skutečnost, která se týká nikoli pouze narací, ale strukturální podobnosti událostí nebo jejich dílčích motivů. Zajímavé jsou například zmínky o nebezpečí usazení v prostoru nové lokality, kde by mohla nové usedlíky ohrozit voda. Tentokrát můžeme uvést zajímavou podobnost v rámci několika lokalit. Spolu se Središtěm jsou tyto narace zaznamenány i v souvislosti s dalšími krajanskými lokalitami v Srbsku, v Rumunsku a v bulharském Vojvodovu.

*„Původně přišli tam, kde je dnes hodně vody, tak šli jinam.“*  
(Vinci Bláta, Veliké Srediště)

<sup>39</sup> Tj. údů – členů sboru.

<sup>40</sup> Uvádíme pro ilustraci pouze první stranu dokumentu.

<sup>41</sup> Spolek Gustav Adolf z Dortmundu.

„Děda mi vyprávěl, že došli na místo, kde se voda držela, to bylo tam u tej druhé ulici [v severní části obce], tak začali stěhovat se sem na tu Pémskou.“<sup>42</sup> (Anna Pilátová, Veliké Srediště)

„Potom tady ta řeka, my ji říkali Bára,<sup>43</sup> tak tato naša ulic měla být tam, ale jeden starej dědek povídal, pojďme sem, voda půjde nahoru, tak došli sem navrch. A měl pravdu, vždycky když došla voda, u nás nebyla, pravda.“ (Josefa Klepáčková, Veliké Srediště)

„Jsme měli být vedle Jasenova, dobře že nejsme. Protože tam, kam nás měli dát, Karaš<sup>44</sup> když prší, tak voda vynde nahoru, tak by nas to plavilo jako to plaví je i ostatní. Proto došli sem.“ (Karel Leksa, Česko Selo)

Podobně jako je promyšlena lokace osídlení ve Središti, byla zdůvodňována horská lokace i v případě krajanů nad Dunajem v Rumunsku (Jech a kol., 1992: 22). Nebezpečí vody je ve vyprávění akcentováno rovněž u krajanů v Bulharsku:

„[D]ěda Čížků přišel zase z Banátu, ti se nejdřív zaselili<sup>45</sup> do Vojvodovy, u Skety<sup>46</sup> měli být, ale děda říkal: „Ne tam ne u Skety, tam nás voda zaleje, půjdeme tady nahoru.“ Tak děda tady to [zařídil], včil nás voda nezaleje.“ (Anka Bosilova, Vojvodovo, Bulharsko 2011)

### Příběh jako promyšlení vlastní identity

Dalším rysem vzpomínání je samotný zájem informátorů o nejstarší historii sboru. Někteří jej projeví tím, že se na nejstarší minulost vyptávali některého ze členů sboru, který platil za znalce dějin sboru – strážce

<sup>42</sup> Většina příchozích z Moravy se usadila v jihovýchodním koutu vesnice v Horní ulici. Jelikož ji obsadili téměř výhradně vystěhovalci z českých zemí, začalo se jí v průběhu let říkat *Pémská ulice* (tj. Česká ulice).

<sup>43</sup> Patrně ze srbského *bara* – louže.

<sup>44</sup> Řeka Karaš.

<sup>45</sup> Tj. osídlili vesnici.

<sup>46</sup> Název říčky tekoucí přes Vojvodovo.

tradice.<sup>47</sup> Někdy na strážce tradice odkazovali přímo ve svém vyprávění s tím, že historie komunity bude nejuplněnější v podání těchto autorit. Središťané rovněž často projevovali lítost nad tím, že se o nejstarší minulost sboru více nezajímali daleko dříve, kdy ještě žili jejich prarodiče.

*„Nevím, já to tak, šli jsme do muzea, estli je nějaká istorija o Središtu, ale né, tuze málo. Nemáme informáciu, nemáme istoriju, jak se to stalo.“* (Věra Sokolová, Veliké Srediště)

Narativy o příchodu předků, které jsme zde představili v pramenech písemných i ústních, představují jeden z referenčních bodů historické paměti evangelíků: reprezentují symbolický začátek dějin sborového společenství. Neexistují dějiny před příchodem do Srediště, pouze představa domoviny – Moravy a regionu původu. Význam velkého vyprávění tkví v tom, že jde o vrcholný akt promýšlení vlastní identity reformovaných evangelíků. K promýšlení identity dochází prostřednictvím reflexe motivů/aspektů příběhu. Mezi ně patří charakteristiky vztahované k okolnostem historickým (*„Habsburkům se to líbilo“*), sociálně-ekonomickým (*„úrodná půda jich tu čekala“*, *„tam kameně a práca, tady roviny“*) a morálních – zdůraznění chudoby a zároveň duševního bohatství jejich předků (*„vzali si to nejcenějši, co měli, Bibli a kalich“*).

Rovinu promýšlení příběhu je možné spatřit v deklarovaných aktech prezentovaných zejména variacemi slovesa „myslet“. Tímto dochází k symbolickému zabydlování, sebenalézání Središťanů v interpretaci příchodu předků.

*„[P]ostavili si domečky, měli zahrady a to tam na Moravě neměli, když byli na horách, to nebylo, myslím tak.“*

*„Když tak někdy nad tím přemýšlím...“*

*„[S]i myslí, jaké to asi bylo tehdy, když došli sem?“*

<sup>47</sup> Nejvíce byl informátory zmiňován předposlední kurátor sboru František Hájek a Josefa Klepáčková. Informátoři měli rovněž dobrý přehled o tom, kdo co zná, resp. kdo jakými informacemi disponuje – když jsem například sdělil, že se na konkrétní věc chci zeptat konkrétního člověka, buď mě v tomto záměru podporovali (*„za ním di, oni toho ví nejvíc o tem“*), nebo mi doporučili někoho jiného (*„ona zná všelijaký ty pohádky“* – v podání Središťanů „pohádky“ odkazují k orálnímu podání historických osudů předků).

*„Musela být tehdy bída, no aj proto asi došli do Středišta, tak někdy přemýšlím.“*

### *Konec velkých vyprávění?...*

Postmoderna sice ohlašuje konec „velkých vyprávění“ (Lyotard, 1993), která kritizuje a preferuje vyprávění lokální, partikulární nebo ta, která se odvíjejí od konkrétních situací. Ta tedy v zásadě nemohou být převoditelná, a tudíž univerzální v té podobě, v níž je známe (např. národní, evropské, světové metanarace).<sup>48</sup> Znamená to, že jsou jedinečná a navzájem rovnocenná. Nabízí se otázka, do jaké míry je možné velká vyprávění po kritice ze strany postmodernistů považovat za „velká“. Jean-François Lyotard byl přesvědčen, že právě postmoderní kritika a dekonstrukce znamená konec všech metanarací, neboť ztrácí svoji schopnost dávat smysl – již zpětně neplní funkci legitimizace sociálního a kulturního řádu.

### *...v nedohlednu*

Metanarace (velké vyprávění, doslovně nad-vyprávění) byla postmodernisty pojímána jako všezahrnující příběh, jenž vysvětluje a přitom též legitimizuje charakter kultury sociální skupiny, k níž daný narativ referuje.<sup>49</sup> Každá kultura totiž potřebuje svoje základy legitimizovat odrazem v metanaraci, jež dává aktérům smysl a je členy skupiny kolektivně uznávána. Minulost je tak tímto příběhem zpřítomněna a dále promítána do představ o budoucnosti. Mají-li se lidé se svojí kulturou identifikovat, potřebují k tomu právě vyprávění, které jim umožní vztah i k jejich společné historii (Ricouer, 2000). Proto lze vůči tezi o konci velkých vyprávění

<sup>48</sup> Příkladem národní metanarace mohou být oficiální historiografie národních států, dále i evropské metanarace (např. hledání jednotné evropské identity); nárok na celosvětovou legitimitu uplatňují i „světová“ náboženství jako křesťanství nebo islám.

<sup>49</sup> Kategorie metanarace se stala klíčovým termínem postmoderního myšlení. Příkladem metanarace mohou být křesťanské dějiny spásy – pojmy, instituce, obřady atd. jsou zdůvodňovány a dostávají smysl tím, že jsou uvedeny do nějakého vztahu k tomuto příběhu.



namítnout, že dokud tuto potřebu lidé mají, pak je konec velkých vyprávění v nedohlednu.

Argumentem proti tezi o konci velkých vyprávění může být dle našeho názoru skutečnost, že i postmoderní kritiku je možné dle principů, které sama uplatňuje, považovat za jednu velkou metanaraci, jež „vypravuje“ o *krizi reprezentace* (Srov. Clifford – Marcus, 1986; White, 1973). Interpretaci (resp. narativ) příchodu předků do Srediště považujeme za metanaraci z toho důvodu, že jejím prostřednictvím aktéři vysvětlují, racionalizují a chápou vlastní existenci jako sdílenou v prostředí, které se pro jejich předky stalo domovinou až po rozhodnutí opustit zemi původu. Proto legitimizuje jejich současnost – příslušnost k menšinové kultuře českých evangelíků v Srbsku. Velká vyprávění (výklady vzniku jednotlivých osídlení) můžeme z jistého hlediska považovat za kolektivní mýty (dochází ke zdůrazňování některých okolností migrace – těžká dřina, nesplněné sliby, obtížná práce, utrpení, které na ně čekalo v prvních letech v novém prostředí), jak na to s odkazem k podobnosti s obsahem Cohenovy „útrpné diaspory“ (Cohen, 1997) poukazuje Lukáš Hanus (2011: 76), a to i přes možnou kritiku – a sice že tyto příběhy samotnými aktéry za mýty považovány nejsou, protože v jejich očích reprezentují obraz historické skutečnosti. V některých případech jsme např. zaznamenali výklady, které se vztahují k historii staré i tři století, a ač neodpovídají nárokům historie na *pravdivost* popisovaných událostí, aktér/informátor k nim jako k *pravdivým* přistupuje.<sup>50</sup>

### *Zabydlet se ve vyprávění*

Jeden z možných aspektů narací, jež můžeme sledovat, je struktura vzpomínání: současný zánik sborového života je promítán do minulosti jako jeden z referenčních bodů, jako výsledek, ke kterému dění a jednání v minulosti vzdálené i blízké postupně dospěje. Jako opoziční referenční bod vůči postupující marginalizaci je zdůrazňován vznik sborového společenství, resp. vznik samotného osídlení. Ačkoliv ve sledování období vzniku společenství a jeho vývoje do zhruba 20. let 20. století nelze hovořit o naracích jejich dnešních potomků jako o přímých participantech, oni sami ve

<sup>50</sup> „Bohatí byli ti Němci, snad Marija Terezia ich sem donesla v 1700 roku, tak jsem to čul od starých.“ (Tomáš Studenec, 2011, Klopodia)

svém vyprávění zhusta překročí časovou linii svého dětství a prostřednictvím ústně tradovaných vyprávění se vztahují k událostem mnohem starším. Z toho se dá vyvozovat, že je lze v jistém ohledu považovat za „přímé“ účastníky situací, kterým sice „fyzicky“ přítomni být nemohli, zato je sami z pozice *zúčastněných* hodnotí. Jako by tyto události byly součástí jejich *životního* příběhu.

Ricouerovské pojetí narativní identity pojímá počínání pamětníků, jako by oni sami „*byli sobě historiky*“ (Hamar, 2002: 36), přičemž chronologické řazení příběhu je pak *kronikou*. Řetězení a zvýznamňování událostí této formy *kroniky* pak záleží na tom, zda události sehrávají v příběhu úlohu otevírající, vypravující nebo uzavírající (White, 1987; Hamar, 2002: 36). Narativ migrace z Moravy/příchodu předků pak v rámci vyprávěcích strategií Središťanů pojímáme jako *událost otevírající* (tento narativ vysvětluje, uvozuje, otevírá příběh skupiny „exodem“ z Moravy). Narativ příchodu předků do Srediště je totiž spojený s kruciální otázkou historie původu migrantů: kdy migrace reprezentuje zároveň kontinuitu i diskontinuitu mezi „tady“/Srbskem a „tam“/Morava, „před příchodem“ a „po příchodu“. Kontinuitu v tom smyslu, že diskontinuitu dichotomií tady/tam a před/po propojuje do jednoho integrálního celku (jednoho příběhu).

Aktéři sledované skupiny krajanů se v narativu příchodu předků (sebe-)vynalézali (srov. Hamar, 2002), protože tímto reprodukováným příběhem vysvětlovali svůj původ, tedy *kým, kde* a vlastně i tím pádem *proč* jsou. Krajany reformované víry tak pokládám za komunitu (i) proto, že šlo o společenství sdílené paměti, což odpovídá Andersonově pojetí sociální skupiny sdílené solidarity a porozumění (Anderson, 1983).

### *Co přivezly čajky po Dunaji*

Narace z Velikého Srediště nám posloužily jako ukázka narativu kolonizace historického území Banátu. Důležité je však dodat, že aktéřské reprezentace nejsou vázány pouze lokálně, ale též regionálně. Narativy, které se váží k osidlování srbského (a stejně tak rumunského) Banátu, jsou typické i pro další příslušníky zdejších potomků kolonistů původem z českých zemí. Reprodukci umožňuje pojitko mezi generační orální transmisí a textuální fixací narativů v několika kronikách krajanských lokálních komunit (jde o pamětní knihy z Českého Sela, Kruščice, Bele Crkve, Svaté Heleny, Gerníku a dalších). Tento regionálně vázaný (v tomto případě na historické území Banátu) narativ je podporován rovněž ikonografickými

obrazy a symboly, mezi něž můžeme zařadit putování „*kolonistů na čajkách*“ po Dunaji: to je dokonce vynalézavými technickými cestami reprodukováno.<sup>51</sup> Dunaj tak nejen rozděljuje, ale ve své symbolické rovině rovněž spojuje (Roth, 1997; Civian-Mihajlova, 1997:29).<sup>52</sup> Stejně tak je to s příběhy, orálně tradovanými vyprávěními propojujícími minulost se současností, symbolický prostor *tady* a *tam* a časovost *před* a *po* migraci.

<sup>51</sup> V knize sepsané amatérským historikem české menšiny v obci Kruščica je motiv příplutí kolonistů „*na čajkách*“ ještě umocněn montáží.

<sup>52</sup> Srov. též další články k tématu publikované v časopise *Ethnologia Balkanica* (1997, 1).



Pictured L-R Willie Bohuslav, Bohumil Bohuslav, Tom Bohuslav, Grandmother Rosalie Klekar Bohuslav, Frank Bohuslav, Jr, Grandfather Frantisek (Frank) Bohuslav, and Anna Bohuslav Pavlas. The house in the background is the Bohuslav homestead, north of Lavaca River bridge on the right traveling from Komensky.

# Transnacionální síť texaských Čechů z okresu Fayette

Nela Králová

Čeští imigranti osídlující oblasti Texasu od 2. poloviny 19. století se vždy snažili udržovat a posilovat své etnické vědomí. Mezi ostatními etniky působili jako jednotné a soběstačné skupiny, které byly rodinné, nábožensky a zemědělsky orientovány. Nicméně od 2. poloviny 20. století s rozvojem médií a infrastruktury se malé české komunity více otevřely modernímu světu a český element se z lokálního povědomí postupně začal vytrácet.

V průběhu 90. let 20. století lze opět zaznamenat velký nárůst kulturních aktivit a vznikajících vazeb mezi texaskými Čechy a obyvateli České republiky. V tomto období se také buduje centrum českého kulturního dění v Texasu, *Texas Czech Heritage and Cultural Center* (dále jen TCHCC), nacházející se ve městě La Grange v okrese Fayette, který je nazýván „kolébkou českých imigrantů“. Organizace *Czech Heritage Society of Texas* sídlící v Houstonu je v 90. letech také velmi aktivní a má snahu posilovat vazby s českými kulturními spolky. Tyto organizace vznikly s cílem revitalizace české etnicity, sjednocení osob s českým původem a šíření znalostí o české kultuře, historii a jazyku. Okres Fayette se stává místem, kde se koná spousta kulturních akcí, hudebních koncertů a výstav. Organizátoři zvou české folklorní soubory, umělce a nositele lidových řemesel. Vznikají partnerská města a tato vzájemnost začíná opět oživovat české etnické vědomí v Texasu. Texaští Češi tráví svůj volný čas vyhledáváním vzdálených příbuzných v České republice a snaží se nalézt odpovědi na otázky ohledně jejich původu. Vzájemné návštěvy a pobyty se tak stávají obvyklým příkladem transnacionálního chování, jehož další projevy jsou spjaty se stále rostoucími vazbami. Tyto aktivity zřejmě budou trvat i nadále, a obyvatelé

dvou zemí se tak ocitají v dynamické transnacionální sociální síti mezi dvěma kontinenty.

Termíny „transnacionální“ a „transnacionální migrace“ se staly zásadním tématem pro badatelky Ninu Glick-Schiller, Lindu Basch a Cristinu Szanton-Blanc. Ty uvádějí, že pojem „transnacionální“ byl užíván nejprve v 60. letech 20. století studenty ekonomie a až později přešel do oblasti humanitních věd, obzvláště do sociologie a do antropologie. Od počátku 90. let se tyto termíny staly terčem nejrůznějších antropologických setkání a konferencí (Glick-Schiller a kol., 1995: 49, 60). Badatelé migračních procesů si začali více všimnout změn, které se postupně objevovaly v této relativně dobře studovatelné problematice. Změny v migraci viděli ve stále více se rozšiřující globalizaci současného světa. Do té doby se badatelé interdisciplinárně soustřeďovali především na důvody pro vystěhoavectví, životní podmínky imigranta a na jeho postupnou adaptaci. Na počátku 90. let si však všímají nového fenoménu souvisejícího hlavně s rychlým vzestupem moderní technologie. Tento fenomén upozorňuje na nezvykle silné kontakty imigranta s jeho původní domovinou: pravidelné překračování státních hranic, vytváření transnacionálních vazeb politických, ekonomických a kulturních. Badatelé tento jev nazývají „transnacionální migrace“. Hovoří se o tzv. „*transmigrantech, neboli imigrantech, jejichž životy nesou rozličné a konstantní propojení napříč národními hranicemi a jejichž identity jsou přizpůsobeny vztahu k více než jednomu národnímu státu*“ (Glick-Schiller a kol., 1995: 48). Portes se pak také vyjadřuje k pojmu „transmigrant“: podle něj jsou transmigranti pouze určití jedinci z imigrantské skupiny, kteří byli schopni dobře se integrovat v nové společnosti, a mají tedy větší možnost se transnacionálně realizovat (Portes a kol., 1999).

Důležitým faktorem, který umožňuje transnacionální chování, je moderní technologie. Transnacionální migrant se liší od původního imigranta tím, že není „vykořeněný“<sup>1</sup>, to znamená, že si byl schopen zachovat i své původní hodnoty a udržuje či vytváří pravidelná spojení se svou vlastí.

<sup>1</sup> Glick-Schiller a spol. často užívají slovo „vykořeněný“ (původně: *uprooted*). V minulosti imigranti po odchodu ze své domoviny postupně ztráceli svou původní identitu, ztratili povědomí o svých kořenech, předcích, původní kultuře – stali se „vykořeněnými“. Tvrzení těchto badatelek by se však nemělo zobecňovat. Transnacionální migrace prokazuje, že současný imigrant má jedinečné možnosti udržovat silné a aktivní spojení se svou zemí původu, což ve srovnání s imigrantem v minulosti nebylo častým jevem. Nicméně zájem o udržování vazeb se může měnit postupem času, mění se síla vazeb i jejich

Kritici tvrdí, že propojení s původní zemí imigranta existovalo i v minulosti, sice jiným způsobem, ale že se vazby udržovaly. Staví se tedy proti označení transnacionálního chování jako nového fenoménu. Nicméně pokud se zamyslíme nad možnostmi současné moderní technologie, rychlostí komunikace a dopravy, s jistotou můžeme zaznamenat rozdíl v síle udržovaných vazeb. Moderní transnacionální vazby jsou silnější, stabilnější, intenzivnější a také sledujeme jejich déletrvající existenci. Současní migranti pravidelně cestují do země původu, mohou si vybírat z různých druhů dopravních prostředků, probíhá soustavná komunikace prostřednictvím internetu a mobilních telefonů (Portes a kol., 1999). Vše za pomoci relativně levných dopravních i telefonních služeb, stejně jako hustější dopravní i telefonní sítě. Migranti jsou schopni díky těmto novým možnostem transnacionálně budovat své obchodní aktivity, kupují nemovitosti v původním prostředí a často jsou politicky a kulturně aktivní.

Koncept sociální sítě ve studiu etnicity lze chápat ve dvou rovinách. Je možné zkoumat osobní (egocentrickou) síť, která obklopuje určitého jedince, v tomto případě migranta. Druhá rovina směřuje k poznání sítě sociální: ta je „*souborem vztahů aktivovaných s konkrétním cílem, které nemusí být nutně soustředěny kolem jednoho člověka*“ (Eriksen, 2008: 102). Hovoříme tedy o celkové, komplexní síti (sociocentrické).

Etnické vědomí chápeme jako příslušnost jedince k určitému společenství. Jedná se o příslušnost vědomou, soubor názorů a představ o tom být členem etnického společenství, které má své specifické rysy. Příkladem studia etnického vědomí určité skupiny skrze koncepty sociální sítě může být menší komunita s hustými vnitřními vazbami. Jedince v této skupině poji sdílené hodnoty – vědomí o společné historii, geografický prostor, dialekt nebo specifické zvyky, tradice atd. Vazby v síti se však neustále proměňují, mizí, revitalizují se, a dochází tak ke změnám komplexní sítě. Každý jedinec takové sítě navazuje vazby i v jiných skupinách a stává se členem dalších sítí. Mluvíme tedy o pluralitě sítí. Před samotným výzkumem je tedy nutné si zvolit jednotku analýzy, neboli určit si objekt zkoumání – síť osobní či komplexní. Badatel následně zkoumá hranice, funkce a skladbu zvolené sítě.

Koncepty transnacionální migrace a sociální sítě mají společný prvek. Jsou to různé typy vazeb, které vznikají, proměňují se, zanikají nebo se

rozsah v důsledku různých okolností. Proto je nutné zkoumat konkrétní případy imigrantů.

revitalizují. Jedná se o vazby sociální, kulturní, politické či ekonomické. Sociální vazby jsou základním kamenem pro rozvoj dalších typů vazeb. Vytvářejí se prostřednictvím komunikace, vznikají tak vazby rodinné či přátelské. Kulturní vazby jsou podporovány krajanskými organizacemi, nevládními institucemi, vzdělávacími programy nebo médii. Politické vazby vznikají partnerskými kontakty, obchodními styky a snaží se budovat pole pro budoucí rozvoj dalších aktivit. Ekonomické vazby se často projevují zasiláním financí do země původu nebo organizováním podnikatelských aktivit mezi dvěma zeměmi.

Vznikem transnacionálních vazeb se dávají do pohybu rozličné aktivity a vytvářejí se různé druhy kapitálů (Bourdieu, 1998).<sup>2</sup> Kapitály neboli remittance, podle Peggy Levitt, nejsou pouze toky peněz a plateb, které proudí většinou od migranta do země původu.<sup>3</sup> Jsou to také nápady, hodnoty, názory, zkušenosti ovlivňující životní postoje obyvatel v obou zemích (Levitt, 2001: 202).

Badatelé McPherson, Lynn Smith-Lovin a James Cook zkoumali vliv „homofilie“ v sociální síti. Homofilie je princip podobnosti, který vytváří propojení mezi lidmi. Podobnost většinou vede k častější interakci a budování silnějších vazeb. Prvním typem homofilie je statková, která je založena na aspektech věku, rasy, pohlaví, zaměstnání, etnicitě, náboženství, vzdělání atd. Druhým typem je homofilie hodnotová, tvořená podobnými názory, postoji, hodnotami a zájmy (McPherson a kol., 2001: 419). V sociální síti lze rozpoznat homofilní vazby tak, že aktéry sítě většinou charakterizuje mnoho společných prvků. Může se jednat o síť lokální, rodinné, ale také o instituce jako škola, práce nebo zájmové organizace.

Během vytváření a rozvětřování vazeb transnacionální sítě lze pozorovat difuzní tok nápadů, praktik, objektů, inspirací či inovací, jak se uvádí: „*Difuze je proces, při kterém inovace komunikuje skrz určité cesty v určitém čase mezi členy sociálního systému*“ (Rogers a kol., 2009: 3). Tento proces

<sup>2</sup> Antropologové mluví o sociálním, kulturním, politickém, ekonomickém či symbolickém kapitálu.

<sup>3</sup> Ekonomické remittance jsou často studovaným tématem v transnacionální migraci. Pozornost se ve Spojených státech amerických soustředí zejména na imigranty ze Střední a Latinské Ameriky, kteří obvykle zasílají úspory svým rodinám do své domoviny. Původní vlast imigranta si uvědomuje ekonomickou důležitost remitancí, a proto se k němu nestaví zády, naopak se snaží jeho aktivity a vazby podporovat. Umožňuje například dvojí občanství nebo vytváří prostor pro investice a podnikatelské aktivity (Foner, 1997).



je běžnou součástí mezilidské komunikace a také moderních masmédií. Při studiu kulturní výměny se antropologové často soustřeďují na inovace technologické, pracovní, agrikulturní či inovace ve vzdělání. Ve studiu sociální sítě se sledují vazby jednotlivých aktérů. Zkoumá se doba adopce nových prvků, původní zdroje a cesty komunikace během difuzního procesu vedoucí ke kulturní výměně.

Posledním důležitým teoretickým aspektem v problematice transnacionální sítě je síla vazeb. Vliv na sílu vazeb může mít čas, vzájemné emoce, důvěra, pravidelnost zprostředkovaných služeb atd. Rodinní příslušníci a dlouhodobí přátelé se ve většině případů charakterizují vědomím o vzájemném sdílení silné vazby (Wellman a kol., 1990: 564). Mark Granovetter však ve své průlomové práci *The Strength of Weak Ties* (přeloženo: síla slabých vazeb) klade důraz na důležitost slabých vazeb v procesu vytváření kontaktů a v získávání přístupu k informacím. Osoby vykazující mnoho slabých vazeb bývají šířiteli inovací a nápadů, jež nejsou zkrzeslené a mají větší rozptyl. Takové osoby autor nazývá „prostředníci“ neboli „mosty“, jelikož spojují cizí osoby (Granovetter, 1973: 1367). Při posuzování síly vazeb a jejich vlivu je třeba brát v úvahu, o jakou studovanou skupinu se jedná a jaká je její kultura.<sup>4</sup>

## Výzkum transnacionální migrace

Mnozí badatelé zkoumali historii vystěhovalectví z českých zemí na západ. Studovali život prvních českých osadníků v Texasu nebo dochované kulturní zvyky. Zajímali se o změny v českém jazyce, který je dodnes stále aktivní u starší generace texaských Čechů. Nicméně recentní výzkum z okresu Fayette, který přinesl mnoho poznatků o etnické identitě, přispěl k záměru prozkoumat proměny krajanského vědomí pomocí konceptů transnacionální migrace a sociální sítě. Projevy současné etnické identity v okrese Fayette totiž nejsou pouze kulturním dědictvím předávaným

<sup>4</sup> Výzkumy ve Spojených státech amerických spíše vykazují větší vliv slabých vazeb. Naopak badatel Yanjie Bian vyzdvihuje silné vazby během přenosu informací v Číně, jelikož v tamější společnosti hraje klíčovou roli důvěra a vliv. Souhlasí však s Granovetterem, že slabé vazby mají daleko větší rozsah (Bian, 1997: 366–385).

z generace na generaci, jak se na první pohled může zdát. Výzkum objasnil, že velkou roli zde hraje zvýšená migrace texaských Čechů do České republiky, rozvíjení nejrůznějších typů vazeb a pravidelná komunikace prostřednictvím moderní technologie.

Kvalitativní výzkum probíhal jak na území okresu Fayette, tak i v České republice, a to v oblasti severovýchodní Moravy. Hlavním cílem bylo objasnit význam a funkce navázaných vazeb transnacionální sítě vybudované mezi potomky českých imigrantů a obyvateli České republiky hlavně během posledních dvou desetiletí. Nad významem této sítě se uvažovalo hlavně z hlediska kulturního ve smyslu revitalizace etnického vědomí a kulturních prvků v okrese Fayette. Zohledňoval se i význam jednotlivých vazeb pro české občany. Sledovala se vzájemná interakce mezi texaskými Čechy a českými obyvateli, dále použité strategie během hledání nových vazeb a kontaktů, genealogický výzkum i samostatná příprava na cestu do země předků.

Metoda *orální historie* umožnila pochopit životní příběhy aktérů sítě, přinesla příhody z cest do vlasti předků či zkušenosti z prvních návštěv českých občanů v Texasu. Objasnila změny etnického vědomí v okrese Fayette v průběhu posledních desetiletí a umožnila pochopit proces vzniku vazeb v transnacionální síti.<sup>5</sup> Tato metoda výzkumu byla doplněna *polostrukturovanými rozhovory* a také prací *s prameny*. Ty zahrnovaly rodinné kroniky,<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Příběhy aktérů sítě napomáhají zobrazit vazby transnacionální sítě. Příběhy se srovnávají, hledají se podobnosti a významy, které spojují některé osoby. Zobrazením vazeb a pochopením vztahů lze nastínit „typický“ příběh, jenž charakterizuje určitou skupinu (DiMaggio, 2011: 296).

<sup>6</sup> Rodinné kroniky texaských Čechů jsou většinou uspořádány chronologicky a obsahují rozsáhlou škálu informací o předcích, původu rodiny až po současný rodinný stav. V některých lze nalézt i historii vystěhovalectví a charakteristiku života předků v nové zemi. Nedílnou součástí jsou rodinná vyprávění a fotografie mapující historii rodiny až po současné žijící členy. Historické fotografie často zachycují první české osadníky stojící před svým domem i s celou rodinou. Knihovna českého centra v La Grange obsahuje velké množství rodinných kronik, které centru věnovali členové českého centra i texaští Češi z jiných oblastí Texasu. Tento pramen je vhodný především pro výzkum rodinných vazeb v transnacionální síti. Příkladem může být pan Ted Kaspar: sám se podílel na vytváření rodinné kroniky, do níž přidal i své zkušenosti s vyhledáváním českých kořenů. Pan Kaspar navštívil obec Hovězí, odkud pocházel jeho otec. Svou cestu popisuje jako největší zážitek svého života. Během

noviny a časopisy<sup>7</sup> uložené v archivu českého centra v La Grange, materiály MUDr. Josefa Šimíčka,<sup>8</sup> životopis Rosie Bělíčkové,<sup>9</sup> dále zápisky, deníky z cest a osobní korespondenci.

## Přechod z lokální sítě do transnacionálního momentu

V případě texaských Čechů z okresu Fayette bylo zvoleno studium komplexní sítě. Identifikačními aspekty pro výběr této jednotky analýzy se staly v první řadě geografické hledisko, princip homofilie a kulturní hledisko. Geografické hledisko vychází z faktu, že sociální síť texaských Čechů byla nejprve vytvořena na lokální úrovni v okrese Fayette a později se proměnila a rozšířila transnacionálně, což bude vysvětleno později. Hledisko podobnosti neboli homofilie je charakteristikou aktérů sítě, které pojí dohromady etnický původ. Ačkoli etnická identita může být v novém společenství vnímána odlišně, dalo by se říci, že jedince takové skupiny pojí dohromady především představa o společném původu a určitá diference od ostatních skupin. Jedná se například o odlišný jazyk, náboženství či specifické kulturní prvky. Etnická identita je proces, který se vyvíjí od dětství, může se

cesty se seznámil se vzdálenými příbuznými jak z otcovy, tak z matčiny strany. Emocionálně popisuje návštěvu domu, ve kterém se narodil jeho otec, a také kostel, kde byl pokřtěn (Kaspar, 2007).

<sup>7</sup> *Náš český život* 1–15. La Grange, Texas: TCHCC. 1997–2012. Vychází čtvrtletně; *Český hlas* 1–27. Hallettsville, Texas: The Czech Heritage Society of Texas. 1985–2012. Vychází třikrát ročně.

<sup>8</sup> *Z dopisů Anny Pavlové Slaninové* (b. m., b. d.); Šimíček, Josef. 1993. *Naděje má jméno Texas. Vystěhovalectví z obcí Bordovice a Lichnov ve druhé polovině 19. století*. Veřovice: Zdeněk Halamík; Šimíček, Josef. 2006. *Vystěhovalectví z Frenštátska do Ameriky v druhé polovině 19. století. Hlasy muzea a archivu ve Frenštátě pod Radhoštěm*: 23: 56–67; Šimíček, Josef. 2003. *West znamená západ. Emigrace do Ameriky z obce Veřovice v letech 1867–1914*. Veřovice: Zdeněk Halamík; Šimíček, Josef. 1995. *Poutníci za nadějí. Vystěhovalectví do Ameriky v letech 1856–1914 z obcí Mniší, Tichá, Vlčovice*. Lichnov: Obecní úřad.

<sup>9</sup> Bělíčková, Rozie. 1972. *Story of My Life. Part I. My Childhood*. Ganado: Texas; Bělíčková, Rozie. 1972. *Story of My Life. Part II. For a Better Future Across the Ocean*. Ganado: Texas.

měnit a jedinec se dobrovolně identifikuje jako člen etnického společenství. V současnosti texaské Čechy nepojí dohromady pouze představa o jejich českém původu, ale stále více i strach z postupného mizení českého elementu v okrese Fayette.<sup>10</sup>

Kulturu v širším slova smyslu tvoří soubor znaků a symbolů, myšlenky a různé způsoby chování. Obsahuje hodnoty, ideje a postoje. Je možné se jí učit a její prvky sdílet a předávat mezi další členy společnosti. U tohoto výzkumu se však omezujeme na zkoumání vlivu jednotlivých vazeb na revitalizaci etnického vědomí a kulturních prvků, jako jsou tradice, český jazyk či rozvoj vzdělávacích aktivit.

Jak už bylo řečeno, sociální síť texaských Čechů z okresu Fayette byla dříve vytvořena na lokální úrovni. Čeští imigranti postupně získávali půdu a založili několik osad.<sup>11</sup> Zpočátku byli závislí na vzájemné spolupráci, přičemž pro nově příchozí lokální vazby znamenaly důležitou pomoc při hledání bydlení a obživy.<sup>12</sup> I když se čeští imigranti živilí hlavně farmařením, byli schopni vytvořit soběstačná městečka, která měla vlastní banky, obchody, služby a školy. Stavěly se české kostely a lidé se pravidelně scházeli na piknicích, kde se tančila polka a zpívaly české písně.<sup>13</sup> Tato etnická sepjatost a stabilní síť, kterou si texaští Češi v nové zemi vybudovali, fungovala zhruba

<sup>10</sup> I přestože se v průběhu času etnické vědomí proměňuje, stále v okrese Fayette figurují živé prvky etnické identity. Češtinu jako jeden z prvků etnické identity ovládá spíše starší generace texaských Čechů, nicméně v okrese Fayette je možné přihlásit se na kurzy českého jazyka, lze poslouchat české písně v místním rádiu a tamní městečka jsou protkaná českými nápisy a názvy. Etnickou identitu dále tvoří například místní české hřbitovy, české písně, polka, strava, české kostely nebo tradice svatého Mikuláše (Králová, 2011: 68–70).

<sup>11</sup> Vzniklé osady pojmenovávali čeští imigranti podle míst, odkud pocházeli, např. Roznov nebo Frenstat. Dále podle míst, která pro ně představovala symbol nebo vzpomínku, např. Radhost, Hostyn, Praha.

<sup>12</sup> Rozie Bělíčková napsala ve svých 87 letech vyprávění svého života, které věnovala svým dětem. Popisuje svůj odjezd z valašské vesnice Ublo, cestu lodí i těžký začátek nového života v Texasu. Právě lokální vazby znamenaly pro její rodinu velkou pomoc v časech nejtěžších.

<sup>13</sup> Tradiční pikniky se konají i v současnosti. Například bývalá česká osada Dubina pravidelně již od 19. století koná piknik na přelomu června a července. Společně se připravuje maso, brambory a zelí. Den předem se koná anglicko-česká mše. Na tento piknik se sjíždí okolo šesti set návštěvníků z blízkého okolí.

do poloviny 20. století.<sup>14</sup> Uzavřenost tamějších komunit byla podporována také limitovanou infrastrukturou, životem bez masmédií a bez moderních technologií. Nicméně 2. polovina 20. století přinesla rychlý technologický vzestup a jednodušší propojení s velkoměsty. Do českých rodin začala více pronikat angličtina, mladí lidé častěji odcházeli za prací do měst a izolovanost českých osad tak čelila mnoha novým vlivům.<sup>15</sup> Nelze však říci, že by lokální vazby zcela zanikly. Nicméně se postupem času měnila jejich síla a také se vytratily některé funkce. Například sociální – vzájemná pomoc již nebyla tak samozřejmá; anebo také ekonomická funkce ztratila svůj význam s krachem místních obchodů, jejichž budovy dnes již chátrají a tvoří pouze paměť místní krajiny. Lokální síť texaských Čechů prošla bezesporu četnými změnami a etnické vědomí se značně oslabilo. Přesto i v současnosti můžeme pozorovat kulturní prvky, jež přetrvaly a stále jsou jistým pojítkem mezi místními obyvateli. Jedná se hlavně o každoroční festivaly, pikniky, česká pekařství a stále využívané objekty, které zde zanechali první čeští osadníci.<sup>16</sup>

Od počátku 90. let 20. století lze sledovat velkou snahu o záchranu českého kulturního dědictví. Pocit nenávratné ztráty českého živlu v okrese Fayette je totiž mezi místními obyvateli čím dál silnější. V této době se zrodil plán na výstavbu velkého českého centra (TCHCC) ve městě La Grange, který je po dlouhých přípravách realizován roku 1997.<sup>17</sup> Dalším aspektem

<sup>14</sup> Čeští imigranti se lišili od angloamerických obyvatel nejen jazykově. Oproti ostatním etnickým skupinám působily české komunity jako síť s hustými a stabilními vazbami, jejíž aktéři byli velmi oddáni náboženství a výrazně si udržovali smysl pro skupinovou mentalitu (Eckert, 2006: 112).

<sup>15</sup> Respondentka Carolyn Heinsohn uvádí, že jedním z důvodů postupné ztráty české identity byl také fakt, že zhruba od 50. let 20. století začaly ženy více chodit do zaměstnání a jejich funkce domácí hospodyně přestávala být významná. Ženy byly totiž důležitými nositelkami etnického povědomí, jelikož udržovaly jazyk, domácí českou stravu, tradice atd. To se však začalo měnit po odchodu žen z domácností a po přiblížení americké moderní společnosti, která přinášela mnoho nových a silných vlivů. Heinsohn, Carolyn (nar. 1944); 27. 6. 2012.

<sup>16</sup> Lokální paměť tvoří zejména české malované kostely z 19. století, hřbitovy, české názvy ulic a městeček, sochy, pomníky, taneční haly či budovy Katolické jednoty Texasu (KJT), které se stále využívají při nejrůznějších setkáních.

<sup>17</sup> Krajanské instituce jsou často založeny ve snaze o revitalizaci jazyka a dalších prvků etnické identity. Toto úsilí může vycházet z pocitu nostalgie či odcizení. Členové získávají pocit jistoty a budují si vlastní identitu. Tyto organizace

nezáměrně přispívajícím k revitalizaci etnického vědomí je stále častější a pravidelnější cestování do České republiky a navazování nejrůznějších typů vazeb.

První čeští osadníci v Texasu se zpočátku také snažili udržovat vazby se svými příbuznými formou dopisní komunikace. Avšak texaští Češi již neplánovali vrátit se do své původní vlasti. Jejich vazby časem slábly a nakonec byly přetrhány historickými událostmi, zejména světovými válkami a následným začleněním českých zemí do východního bloku. Drahomír Strnadel se zmiňuje o „nejsmutnější kapitole vzájemných vztahů“ s americkými krajany, jež začala zhruba od roku 1939, kdy se kontakty a vazby přetrhaly: „*Mnozí lidé své příbuzenské vztahy s krajany tají, o krajanech se oficiálně nemluví, jsou zařazeni mezi tzv. emigranty*“ (Strnadel, 2006: 35). Události jako sametová revoluce a následné otevření hranic však umožnily rozvíjet nové kontakty a komunikace mezi texaskými Čechy a občany České republiky se začala regenerovat.<sup>18</sup> V této době přijíždějí texaští krajané do země svých předků se záměrem vyhledat vzdálené příbuzné, najít své kořeny či místo původu. Tyto cesty doprovázejí pocity nostalgie a sentimentální představy.<sup>19</sup> Začínají vznikat nová přátelství, ožívují se rodinné vazby a také se budují nové aktivity nejrůznějšího charakteru.

Nejen technologická globalizace, ale i politické podmínky napomáhají v 90. letech 20. století vzniku transnacionální sítě mezi texaskými Čechy z okresu Fayette a mezi obyvateli České republiky, především z oblasti severovýchodní Moravy.<sup>20</sup> Texaští Češi začínají využívat možnosti rychlé

však nevytvářejí pouhé nostalgické představy o zemi původu, ale aktivně navazují kontakty a vazby, čímž své členy vtahují do transnacionálního chování (Glick-Schiller a kol., 1995: 56).

<sup>18</sup> Někteří texaští Češi navštívili české země i v době komunismu. Vzpomínky z jejich cest si jsou velmi podobné a popisují uzavřenost Čechů, strach a pochmurnost. Texaští Češi, kteří se rozhodli pro svou cestu až v 90. letech, tvrdí, že nechťeli cestovat do země svých předků hlavně ze strachu, aby nezpůsobili problémy svým vzdáleným příbuzným.

<sup>19</sup> Texaští Češi se často snaží nalézt původní místo nebo přímo dům, odkud jejich předci pocházeli. Mívají i dochované kresby či popisy těchto míst a mnozí z nich přijíždějí do České republiky s naivními představami.

<sup>20</sup> Kořeny texaských Čechů vedou nejvíce do oblasti severního Valašska. Čeští imigranti, kteří se usadili v okrese Fayette, přišli hlavně z oblastí Rožnovska, Frenštátska, Vsetínska či od Hranic na Moravě (a z okolí). Dalšími oblastmi jsou jižní Valašsko, jižní Morava (Kyjovsko, Hodonínsko), jižní Čechy (České

dopravy, komunikace prostřednictvím mobilních telefonů, internetu, e-mailů a programu Skype. Tento zájem je postupně opětován i ze strany českých občanů a pravidelná komunikace trvá až do současnosti.

I když se jedná o potomky českých imigrantů, mluvíme zde o transnacionální migraci z toho důvodu, že migranti – texaští Češi se pohybují frekventovaně a pravidelně mezi dvěma zeměmi. Cestují do země původu svých předků a snaží se revitalizovat staré vazby. Využívají k tomu moderní technologie a vytvářenými aktivitami si s českými občany difuzně předávají různé druhy kapitálů. Identita takového transnacionálního migranta je často přizpůsobena více než jednomu národnímu státu.<sup>21</sup> „Časté navštěvování České republiky mi pomohlo si ujasnit, kdo jsem, kdo byli moji předci, a to vše mělo dopad na moji identitu. Cítím, že je to můj domov. Nazýváme to ‚krasná Morava‘. Je to místo, odkud naši předci přišli, a vše je tak krásné, staré, historické, tak jak to popisovali.“<sup>22</sup>

Dále je transnacionální síť tvořena texaskými Čechy, kteří zemi svých předků navštěvují nepravidelně, a také těmi, co do České republiky doposud nikdy necestovali, nicméně se díky okolnostem ocitají v této síti a podílejí se na jejích aktivitách.<sup>23</sup> Tato síť je bezesporu spoluutvářena také českými občany, kteří opětují komunikaci a navštěvují okres Fayette. Vytváří se tedy jakési transnacionální pole, kde probíhá proces difuze, směna skrze komunikační kanály. V těchto polích se šíří a přijímají kapitály a formují se identity. Tato transnacionální síť je tvořena domácnostmi, rodinami, skupinami založenými na přátelství, ale i cizími osobami.

Budějovice, Dívčice, Strakonice) a Lanškrounsko (Dolní a Horní Čermná, Horní Heřmanice).

<sup>21</sup> Příkladem jsou výpovědi texaských Čechů, kteří vyrůstali v prostředí, kde byla čeština stále prvním jazykem a celkové povědomí o českém původu bylo velmi silné. Tito respondenti udržují vazby s českými občany, pravidelně cestují do České republiky a často se označují jako „Moravci“, texaští Češi nebo Texasané s českým původem.

<sup>22</sup> Cathleen Noska (nar. 1960); 20. 6. 2012. (přel. Nela Králová).

<sup>23</sup> Podobně jako badatelky Glick-Schiller, Basch a Szanton-Blanc uvádí i Peggy Levitt, že pohyb nemusí být charakteristickým rysem pro transnacionální migraci. Zmiňuje osobní odlišnosti v transnacionálním chování a tvrdí, že i život osob, které necestují, je často ovlivněný ostatními aktéry sítě, kteří se aktivně podílejí na transnacionálních praktikách (Levitt, 2001: 198).

## Sociální vazby a kapitál

Jednou z funkcí této transnacionální sítě je vytváření sociálního kapitálu. Ten spočívá v samostatném vzniku vztahů mezi texaskými Čechy a českými občany, ale tvoří ho také vztahy mezi jednotlivými členy krajské komunity v Texasu. Sociální kapitál znamená schopnost využívat zdroje či sdílet informace, a tím aktivizovat vazby vyplývající ze závazku členství v dané skupině.

Texaští krajané se díky svým častým návštěvám v českém prostředí lépe socializují, přibližují se mentalitě české společnosti, přičemž se formuje základna pro další druhy kapitálů. Sociální vazby jsou základním kamenem pro rozvoj odlišných typů vazeb. Samy o sobě totiž nejsou schopny revitalizovat etnické vědomí a kulturní prvky v okrese Fayette. Tvoří pouze odrazový můstek v transnacionálním poli.<sup>24</sup>

Texaští Češi jako první iniciovali vztahy se svými vzdálenými příbuznými z České republiky, přičemž tomu předcházela dlouhodobá příprava v podobě genealogického výzkumu. S hledáním českých kořenů pomáhá organizace *Texas Czech Genealogic Society* spolupracující s českými genealogy, jako jsou například MUDr. Josef Šimíček nebo Miroslav Koudelka. Ke svému výzkumu mohou využívat genealogický software, který zpřístupňuje knihovna v budově TCHCC. Tato knihovna také obsahuje velké množství rodinných kronik<sup>25</sup> i publikace týkající se historie vystěhovalectví a života prvních českých osadníků v Texasu. Další možností pro rekonstrukci původu je studium dochovaných rodinných dokladů, jako jsou staré dopisy, často s příloženými fotografiemi.

<sup>24</sup> Pokud by výzkum studoval egocentrickou síť určitého jedince s důrazem na revitalizaci jeho etnického vědomí, potom by se dalo uvažovat, zda pouhé sociální vazby mohou být cestou k revitalizaci a formování identity.

<sup>25</sup> Ted Kaspar pomáhal zrekonstruovat i rodinnou historii své ženy a zjistil, že její předci přišli z Trojanovic. Tuto obec již třikrát společně navštívili a nově vzniklé rodinné vztahy se vyvinuly v silnější vazby. Do České republiky jezdí pan Kaspar i se svými syny a naopak jejich čeští příbuzní je navštěvují v Texasu. Pan Kaspar popisuje i ve své kronice, jak svou „nově nalezenou“ rodinu hostili v Texasu. Ukázali jim dědictví, které tam zanechali první čeští imigranti, ale i americkou kulturu – zápas baseballu. Další kapitoly jeho rodinné kroniky jsou nazvané *Valašsko, Hovězí, Naši prarodiče John a Frances Kaspar – cesta a nový život v Texasu* atd.



Texaští Češi mají ze svých prvních cest rozličné zkušenosti. Většina přijíždí do České republiky navázat kontakt se svými vzdálenými příbuznými. Někteří jsou schopni najít místo původu svých předků a navázat silné rodinné vazby. Jiní navazují vazby pouze přátelské. Vznikají tedy sociální vazby založené jak na rodinném základě, tak i na přátelské bázi například se studenty, členy katolické církve, městskými zastupiteli nebo organizátory cestovních agentur, o kterých bude zmínka později.

Navázané rodinné vazby jsou silnější, jsou udržovány pravidelně a poskytují funkce jako podpora, solidarita či dlouhodobá sociální interakce.<sup>26</sup> Probíhají vzájemné návštěvy, přičemž texaští Češi cestují do České republiky častěji než jejich čeští příbuzní do Texasu. Těmito návštěvami se prohlubuje důvěra. Vzájemné poskytování ubytování či finanční podpora během cestování jsou charakteristickými rysy pro tyto silné rodinné vztahy.

Přátelské vazby nejsou tak pravidelné jako rodinné a jejich síla se proměňuje. Vzájemné návštěvy jsou většinou kratší a aktéři sítě nezůstávají na jednom místě, ale organizují mnoho výletů, často i do okolních států. U přátelských vazeb nebyla zjištěna finanční pomoc v průběhu cestování. Přátelské vztahy jsou oproti rodinným vztahům častějším podnětem pro vznikající aktivity a formování kulturního, politického a ekonomického kapitálu. Nejsou totiž tak silné jako rodinné, přinášejí větší rozptýlení kontaktů a příležitostí pro šíření nápadů a inspirací.

Transnacionální síť texaských Čechů zahrnuje i osoby, které do České republiky doposud nikdy nevycestovaly, nicméně se na transnacionálním chování podílejí. Texaští migranti je totiž začleňují do transnacionálního sociálního pole, aniž by si to sami plně uvědomovali. Vznikají tak přátelství, přičemž dotyčná osoba nemusí cestovat nebo mít snahu vytvářet sociální vazby. Příkladem je paní Vlasta Kořenek z okresu Fayette. Paní Vlasta žije na rodinné farmě a nikdy neopustila hranice Texasu. Rodina Kořenek komunikuje plynule češtinou s výrazným valašským dialektem a byla schopna si udržet silné vědomí o českém, respektive moravském původu.<sup>27</sup> Paní

<sup>26</sup> Zájem o navazování rodinných vazeb vychází nejen z pocitu nostalgie, ale také ze zvědavosti. Texaské Čechy zajímá, jak Češi žijí, jestli mluví „moravštinou“ tak jako oni, v čem jsou si podobní a jestli mají ponětí o tom, že kdysi se někdo z rodiny vystěhoval do Ameriky. Toto jsou časté otázky, se kterými přicházejí a klepou na domy svých vzdálených příbuzných.

<sup>27</sup> Obyvatelé z okolí Fayetteville tvrdí, že rodina Kořenek žije podobně jako první čeští osadníci. Jejich živobytí se odvíjí od denní práce na farmě, chovu dobytka a pěstování plodin. Kořenkovi žijí bez moderního vybavení, bez klimatizace,

Vlasta se přátelí s katolickým farářem Stephenem Nesrstou, který každoročně navštěvuje Českou republiku a zve na několik týdnů do okresu Fayette katolické seminaristy – jáhny.<sup>28</sup> Tato aktivita trvá již několik let a během těchto návštěv každá skupina stráví určitý čas na farmě rodiny Kořenek. Rodina s návštěvami následně udržuje přátelské vazby v podobě psaní dopisů, pohledů a opětovných návštěv. Čeští hosté se tak přibližují životu texaských Čechů v okrese Fayette a poznávají místní vřelou kulturu neousoucí stále ještě pozůstatky místního českého/moravského dědictví.

Sociální vazby nejsou pouhou spojnicí dvou jedinců. Přenášejí informace, šíří další kontakty a tím zprostředkovávají sociální kapitál. Velikost sociálního kapitálu není daná. Je to produkt, do něhož je nutné investovat. Je třeba vytvářet strategie a navazovat další vazby, které ho učiní bohatším (Bourdieu, 1997: 52). Větší kapitál tak umožňuje přístup k více druhům informací, názorům, hodnotám a inspiracím.

## Kulturní vazby a kapitál

Stále se zvětšující základna sociálního kapitálu dala podnět pro vznik kapitálu kulturního, který znamená šíření znalostí, povědomí či vědění specifického druhu a jejich využití slouží ke vzájemnému obohacení a sdílení důležitých hodnot v daném společenství.

Navázané kulturní vazby mezi texaskými Čechy a českými občany mají dopad hlavně v oblasti hudby, revitalizace tradice svatého Mikuláše či v získání inspirací pro výstavbu TCHCC ve městě La Grange.

Hudba byla odjakživa důležitým prvkem etnické identity texaských Čechů. Znalost lidových tanců jako polka nebo beseda se dostala za oceán s prvními českými osadníky a inspirovala další etnika žijící v Texasu. Tance a písně se uchovávaly v místní paměti díky činnosti kulturních spolků či folklorních souborů, tak jako to známe z našeho prostředí.<sup>29</sup> Přestože

pořádají zabijačky, stále pečou koláče a připravují další česká jídla jako například „knedlo, vepřo, zeló“.

<sup>28</sup> V křesťanské církvi se jedná o označení pro člověka, který se aktivně podílí na bohoslužbách či vyučuje náboženství.

<sup>29</sup> Helen Mikus (nar. 1925) se po dlouhou dobu věnovala výuce českých lidových tanců ve městečku Fayetteville, kde prožila většinu života. Tance se naučila ve

v dnešní době v okrese Fayette již nenalezneme aktivní soubory, které by se tanci věnovaly, i v současnosti tvoří česká hudba a písně nedílnou součást každého společenského setkání texaských Čechů. Jedny z prvních kulturních vazeb se realizovaly během Rožnovských slavností v roce 1993: zúčastnil se jich soubor *Fayette Czech Singers and Dancers*. Jejich příjezd připomněl českým občanům, že v Texasu stále žijí krajané hlásící se hrdě ke svému českému původu. Díky této návštěvě se síť postupně rozšířila o další kulturní vazby s moravskými folklorními soubory. Do okresu Fayette zamířily umělecké spolky jako *Dvorana*, *Lipta* z Liptálu, *Valašský soubor Radhošť* z Trojanovic, cimbálová muzika *Radegast*, anebo i jiné žánrové skupiny jako *Motovidlo* či *Veselanka*. Všechny tyto hudební soubory vystupovaly nejen v okrese Fayette, ale i v dalších krajaňských oblastech Texasu. Soubor *Lipta* z Liptálu popsal svou zkušenost takto: „*Vystoupení Valachů mělo za oceánem velký úspěch. Neušlo ani pozornosti místního tisku či vysílací domácí televizní stanice. I pro naše americké krajany bylo setkání s folklorem opravdovým zážitkem. Mnozí se ke zpěvu s radostí přidávali. Zachutnala také valašská slivovice, popisoval s úsměvem Miroslav Vaculík*“ (Burda, 2009). Návštěvy českých hudebníků a tanečníků jsou mezi texaskými Čechy velmi populární, na očekávané vystoupení se obvykle sejdou ve velkém počtu. Centrum TCHCC se v realizaci těchto kulturních představení angažuje každoročně. Často se podílí na cestovních nákladech a zajišťuje ubytování hostů v domovech texaských Čechů.

V České republice se zase texaští Češi každoročně účastní hudebních akcí a festivalů. Jedním z nich je festival ve Strážnici, který je oblíben pro své tradiční kroje a folklorní hudbu. Tyto návštěvy nejenže oživují znalost českých písní, ale prostřednictvím hudby vzniká mezi českými občany a texaskými Čechy určitě i symbolické spojení.

Revitalizované vazby a vztahy mezi obyvateli České republiky a texaskými Čechy umožnily zrod nejrůznějších aktivit na obou stranách. Vzájemná difuze nápadů a inspirací probudila opět zájem o krajaňskou tematiku. Vybudování českého centra v La Grange je důsledkem aktivizace sítě spojení s Českou republikou. V první polovině 90. let se centrem zájmu a cílem texaských Čechů stalo Valašské muzeum v přírodě a Muzeum vystěhovalectví v Lichnově. Právě navázané kulturní vazby s obyvateli Valašska byly

svém mládí v San Francisku, kde byla členkou spolku Sokol. Ve Fayetteville založila soubor *Fayette Czech Singers and Dancers*, který fungoval ještě do nedávných let.

zásadní pro zrod myšlenky vybudovat v okrese Fayette podobné muzeum, jaké se nachází v Rožnově pod Radhoštěm. Okres Fayette, i přes svou velkou koncentraci obyvatel s českým původem, totiž do té doby žádné větší muzeum ani české centrum neměl. Po dlouhých přípravách a shromažďování financí, dotací a darů se roku 1997 TCHCC otevřelo světu a dodnes připomíná bohaté české kulturní dědictví nejen okresu Fayette, ale i celého Texasu.<sup>30</sup> Konceptem tohoto kulturního centra je muzeum v přírodě připomínající život prvních českých osadníků v okrese Fayette. Někteří texaští Češi věnovali TCHCC staré rodinné objekty, které se nyní nacházejí na pozemku okolo budovy muzea. Jedná se například o „Kalich House“, „Migl House“ nebo „Bucek´s Hospoda“. V areálu TCHCC nalezneme valašskou zvoničku, jež byla transportována z Valašska jako symbol přátelství.<sup>31</sup> Díky navázaným vazbám členů TCHCC s českými, resp. moravskými folklorními soubory, genealogy nebo umělci lidové tvorby se zvýšil počet místních kulturních událostí.

Vznik TCHCC vyvolal podnět pro vydávání časopisu *Náš český život*, který především informuje o činnosti centra, oznamuje kulturní akce a udržuje vědomí o českém kulturním životě v okrese Fayette. Je tedy evidentní, že TCHCC hraje důležitou roli v procesu revitalizace místního etnického vědomí, vzdělává v oblasti historie či českého jazyka a vytváří symbolický pocit uchovávání tradic a zvyků, jež se texaským Čechům připomínají nejrůznějšími aktivitami.

V České republice se kulturní kapitál odrazil hlavně ve zvýšeném zájmu o problematiku vystěhovalectví, především v oblasti Frenštátska. Do oblasti severovýchodní Moravy proudí každoročně mnoho krajanů z okresu Fayette, kteří přicházejí hledat zde své kořeny. Obyvatelé Frenštátska jsou si vědomi tohoto zájmu; krajaňskou problematikou se začali zaobírat i místní laičtí badatelé, kteří shromažďují data o vystěhovalectví do Texasu. Díky navázaným vazbám a zvýšené informovanosti v této otázce vznikla na

<sup>30</sup> První architektonické plány českého centra v La Grange, které si uchoval Ed Janečka, velmi připomínají lidovou architekturu Valašska. Nicméně budova, která byla postavena roku 1997, má současný moderní charakter s knihovnou a vnitřním expozičním sálem. Vnitřní prostory jsou k dispozici pro kulturní setkání texaských Čechů, ale také se zde konají oslavy či městská zasedání.

<sup>31</sup> Tato zvonička je replikou; pod její klenbou se nachází nápis „*Co srdce spojí, moře nerozdvojí*“. Stavba a transportace proběhla po roce 1995, kdy v proslulém *The Smithsonian institutu* ve Washingtonu D.C. přednášel dr. Jaroslav Štika a vysvětloval význam této stavby.

Frenštátsku dvě vzdělávací centra, Muzeum vystěhovalectví v Lichnově a stálá expozice *Tam za mořem* umístěná ve frenštátském muzeu. Doktor Josef Šimíček, zakladatel Muzea vystěhovalectví v Lichnově, se této problematice aktivně věnuje již přes dvacet let. Od roku 1993 začal shromažďovat materiály o odchodu obyvatel z oblasti Frenštátska a od roku 1994 se zabýval budováním expozice v Lichnově, pro niž byly přínosem i vytvořené vazby s krajauskými spolky v Texasu.<sup>32</sup> Do tohoto malého muzea začaly proudit každoročně skupinky texaských Čechů, jejichž kořeny bychom našli přímo v obci Lichnov anebo v dalších okolních obcích jako Mniší, Tichá, Bordovice a další. Těmito návštěvami pan Šimíček navázal sociální a kulturní vazby s texaskými Čechy, stal se členem *Czech Heritage Society of Texas* a následně roku 1996 Texas navštívil.<sup>33</sup> Návštěvy Muzea vystěhovalectví v Lichnově trvají dodnes a jsou dvojího druhu: buď organizované skupiny texaských Čechů přijíždějící s cestovní agenturou, nebo jednotlivé osoby. Ročně muzeum navštíví okolo tří set texaských Čechů.

Expozice *Tam za mořem* vznikla roku 2008 a jejím iniciátorem byl Drahomír Strnadel. Na kolekci dat a materiálů se podílel MUDr. Josef Šimíček, ale také spolupráce s texaskými Čechy jak z okresu Fayette, tak se členy *Czech Heritage Society of Texas* byla velkým přínosem. V Texasu se toho času vyhlásila sbírka s cílem nashromáždit předměty a dokumenty týkající se života moravských imigrantů v Texasu.<sup>34</sup> Nynější stálá expozice vypoovídá o rozsáhlém vystěhovalectví z oblasti Frenštátska, prezentuje plavbu přes oceán a život prvních českých osadníků v Texasu.<sup>35</sup>

Podobné aktivity související se zvýšeným zájmem o krajauskou problematiku lze sledovat například i ve Zlínském kraji, kde Jan Mikeska

<sup>32</sup> MUDr. Josef Šimíček vytvořil genealogické práce, které nejen informují historicky o procesu vystěhovalectví z této oblasti, ale obsahují také chronologické a kvantitativní údaje, jmenné rejstříky, popisy domů atd. Tyto publikace nejsou určené k prodeji, ale pouze k vypůjčení v muzeu. Kopie se nacházejí i v knihovně českého centra v La Grange.

<sup>33</sup> MUDr. Josef Šimíček byl za svou činnost oceněn. Senát státu Texas ho jmenoval čestným občanem státu Texas roku 1996.

<sup>34</sup> Nashromážděné předměty a dokumenty se převážely lodí za finanční podpory Evropské unie. Převážel se dokonce hospodářský vůz.

<sup>35</sup> Expozice obsahuje ikonografické materiály, starou korespondenci, dokumenty potřebné k vystěhování a další doklady, které pro tento účel zaslali současní potomci českých imigrantů (Strnadel, 2006).

zorganizoval výstavu v Zádveřicích u Zlína.<sup>36</sup> Jan Mikeska je také autorem knižní databáze *Vystěhovalci z jihovýchodní Moravy, a to především ze Zádveřic a okolí do Texasu v letech 1850–1915*.

Výraznou proměnu českého kulturního dědictví v Texasu sledujeme hlavně v oblasti tradic a zvyků. Čeští imigranti si s sebou přivezli nejen znalost písní a tanců, ale také tradičních zvyklostí, které je provázely v kalendářním cyklu zvykoslovného roku. Mezi ně patřil například masopust, o němž informují noviny *Svoboda* vydávané na konci 19. století.<sup>37</sup> Masopust, velikonoční, vánoční zvyky nebo občůzky tří králů si současní texaští Češi v okrese Fayette již nevybavují a tyto tradice zcela vymizely, ač bychom mohli předpokládat revitalizační vliv navázaných kulturních vazeb. Nicméně u mnohých stále žijí v paměti zvyklosti na Dušičky a občůzky svatého Mikuláše či „Matičky“. Šíření kulturního kapitálu způsobilo v některých místech okresu Fayette revitalizaci tradice svatého Mikuláše v povědomí místních občanů. Význam tohoto připomenutí spočívá hlavně v přiblížení české kultury mladé generaci. K revitalizaci přispívají sociální vazby s českými občany, kteří obnovují tuto stále živou tradici svým vyprávěním, a dále přímým pozorováním v České republice či prostřednictvím internetu, jenž při rekonstrukci tohoto svátku pomohl vizuálně. Nyní na určeném místě probíhá setkání dětí s Mikulášem, čertem a andělem.<sup>38</sup>

Vliv vzniklých kulturních vazeb na revitalizaci takových prvků etnické identity, jako je strava, svatební zvyky či samotný český jazyk, se neprokázal. Tyto kulturní prvky jsou totiž v okrese Fayette stále ještě živé, i když jen

<sup>36</sup> Ze Zádveřic odešlo asi pět set obyvatel, kteří se usídlili v Texasu během 50. let 19. století (Štráfěldová, 2006).

<sup>37</sup> „Dnes končí se všeliké masopustní rejdy, pochovává se sedřená, ubohá basa a my, již jsme při dunivých jejích zvucích tak vášnivě na povoskovaných prknech se točivali, máme zejtra ráno dle pravidel katolické církve beze všeho ‚beef steaků‘ v žaludku zajít do kostela, nechat si udělat popelný křížek na čele a započítí čtyřicetidenní post. Mnohému bude tento dlouhým a obtížným, ale my, novináři dobu tu snadno přečkáme. Nám bývá obtížnějším půst takový, k němuž nás přinutí buď opožděný vlak anebo bouří stržený telegraf...“ *Svoboda*. Ročník II, La Grange, Texas 1889.

<sup>38</sup> Tradiční mikulášské občůzky se v okrese Fayette již nekonají. Nicméně je tato forma setkání s Mikulášem známá i v České republice, kdy mnohá města či vesnice konají na veřejném prostranství hromadná setkání. V okrese Fayette se toto tradiční setkání koná pod iniciativou pracovníků českého centra nebo také díky vedení farnosti katolického kostela St. John ve Fayetteville.

v malé míře a postupně se vytrácejí. Ukázalo se však, že šíření kulturního kapitálu má u těchto prvků pouze informační a osobní charakter. Celková revitalizace zde neprobíhá, i když se texaští Češi při svých návštěvách v České republice zúčastňují svatebních zvyků, ochutnávají česká jídla a snaží se konverzovat v českém jazyce. Mnozí texaští Češi se zmiňují, že cesty do země předků jim umožnily procvičit a částečně revitalizovat jejich znalost češtiny. Nicméně tento fakt nemá vliv na obnovení starých funkcí českého jazyka v okrese Fayette. Čeština byla až do konce první poloviny 20. století prostředkem komunikace ve všech směrech. Fungovala jako první jazyk v rodinách, angličtinu se děti učily až s nástupem do školy. Čeština fungovala i jako komunikační jazyk v místních bankách, obchodech a úřadech. Šířila se z generace na generaci a dodnes tvoří součást místní krajinné paměti. Možnost procvičení jazyka pro dnešní texaské Čechy však přináší už spíše jen osobní než komunitní přínos. Snahu o celkovou revitalizaci má Thadious Polasek, který již mnoho let vede v okrese Fayette kurzy českého jazyka a také organizuje zájezdy do České republiky zaměřené na studium češtiny.<sup>39</sup> Své studenty učí o texasko-české historii a jeho přednášky jsou tematicky zaměřené. Tyto revitalizační snahy však v současném globálním světě, kde anglický jazyk zcela dominuje, nemají velkou šanci. Proto sledujeme zájem o oživení českého jazyka spíše na symbolické úrovni – v případě cest do České republiky, při setkání texaských Čechů nebo během kontaktu s českým občanem.

I přestože se v současné době mluví o českém národu jako o velmi sekulárním, oblast východní Moravy si v porovnání s ostatními regiony České republiky udržela nejvíce příslušníků křesťanské víry. Právě z této oblasti se vystěhovalo ve 2. polovině 19. století mnoho obyvatel, kteří našli nový domov v okrese Fayette. Čeští imigranti si silnou víru přivezli s sebou a dodnes u jejich potomků tvoří součást místní etnické identity.<sup>40</sup> Jejich

<sup>39</sup> Thadious Polasek (nar. 1953), učitel češtiny a knihovník, se dostal do Československa již v roce 1972, kdy jako student přijel studovat český jazyk na pražskou Karlovu univerzitu. Pan Polasek často ve svém vyprávění zmiňuje „moravštinu“. Pokud však mluví o kurzech, které vede, hovoří o češtině. Moravštinu chápe jako dialekt, kterým mluvili Češi v okrese Fayette, tedy i on a jeho rodina. O místních občanech také mluví jako o „Moravcích“, přičemž tvrdí, že mnoho místních se tak stále označuje. Identifikují se tak s oblastí, odkud většina českých imigrantů přišla – z Moravy.

<sup>40</sup> Většina texaských Čechů z okresu Fayette je římskokatolického vyznání. V menší míře se vyskytují moravští bratři – evangelíci, kteří přišli z oblasti Vsetínska.

české malované kostely se staly slavnými a tvoří malebný styl místní architektury. Texaští Češi si stále udržují silnou víru a smysl pro komunitu. Pravidelně navštěvují kostely, do nichž chodívali i jejich předci.

Této silné katolické oddanosti si všimli i mladí čeští jáhnové, kteří již několik let přijíždějí do okresu Fayette na pozvání katolického faráře Stepheny Nestrsty: „Setkal jsem se zde s živou vírou a silnou tradicí. Lidé chtěli jít dál ve stopách svých předků a hrdě se hlásili k jejich hodnotám. To u nás není zase až tak obvyklé.“<sup>41</sup> Pan Nestrsta navázal mnoho sociálních a kulturních vazeb – od roku 1996 pravidelně navštěvuje Českou republiku. Tyto cesty mu pomohly nejen velmi dobře „oprášit“ schopnost komunikace v češtině, ale začal také obnovovat oslavy Cyrila a Metoděje za doprovodu české mše v městečku Fayetteville. Mladí jáhnové, převážně z Moravy, jsou navrhováni svými učiteli a každoročně mají možnost v létě vycestovat do okresu Fayette. Tato zkušenost pro ně znamená hlavně osobní přínos, kdy mohou procvičit anglický jazyk, seznámit se s českými komunitami v Texasu, ale také se zúčastnit náboženských seminářů, bohoslužeb či vykonávat charitativní činnost. Lukáš Jambor byl jáhnem, když dostal možnost navštívit Stephena Nestrstu v okrese Fayette. Tato návštěva pro něj znamenala nezapomenutelnou osobní zkušenost, ale také se díky navázaným kulturním vazbám mohl pustit do bádání o Aloisi Nesvadbovi, monsignorovi, jenž byl jedním z vystěhovalců do Ameriky.<sup>42</sup> Lukáši Jamborovi se podařilo navštívit místa, kde Alois Nesvadba působil, a dokonce poznal i jeho příbuzné. Tato zkušenost ho přiměla napsat Nesvadbův životní příběh;

Vytvořili si své osady a postavili kostely, například ve Fayetteville, Ross Prairie, Vsetin, Novy Tabor, Veseli (Wesley).

<sup>41</sup> Jan Polák (nar. 1982); 2. 4. 2013; „U nás je víra pro mnohé z nás spíše takovou nadstavbou, která když je, tak je, no kdyby náhodou nebyla, tak se toho zase až tak moc nezmění... ale pro Texasany, které jsem měl tu čest poznat, je víra, kromě rodiny a práce, jedním ze základních pilířů života – vezměte jim víru a zhroutí se jim svět.“ Michal Jadavan (nar. 1982); 12. 4. 2013.

<sup>42</sup> Alois Vilém Nesvadba žil ve Lhotce u Malenovic, v rodišti Lukáše Jambora. Před domem Lukášovy babičky dodnes stojí kříž, na kterém je nápis: „V upomínku odjezdu do Ameriky rodiny Nesvadbovy 1898 věnuje D. P. Al. Nesvadba. L.P. 1929.“ Roku 1929 Alois Nesvadba navštívil svou rodnou ves a tento kříž postavil na památku, pravděpodobně před domem, který jeho rodina vlastnila. Lukáš Jambor zjistil, že otec Alois byl v okrese Fayette velmi váženou osobou. Byl kulturně aktivní, vybudoval školu, postavil faru a měl rád práci s mladými lidmi a dětmi. Každou neděli kázal v češtině.



text věnoval kostelu ve Lhotce u Malenovic. Na tomto příkladu lze pozorovat, že i takovéto studentské cesty mladých jáhnů budují sociální a kulturní vazby, z nichž se nadále šíří kulturní kapitál přinášející nové aktivity, nápady a inspirace. Jedná se například o rozvoj osobního zájmu o krajanickou problematiku, o nové příležitosti pro příbuzné jáhnů vycestovat za studiem anebo o pořádání zájezdů katolických pěveckých sborů v krajanických komunitách.

Nejen jáhnové, ale i další čeští občané každoročně navštěvují své příbuzné či přátele v okrese Fayette. Tyto cesty jim otevírají srdečný krajanický svět, poznávají český život v Texasu. Mnozí z nich si všímají atraktivních westernových prvků tamější kultury, která je propojena s českým kulturním dědictvím.<sup>43</sup> Dále se čeští návštěvníci zajímají o každodenní život v Texasu a porovnávají ho s životem v České republice. Středem zájmu jsou životní podmínky krajanů, ekonomická realita či zemědělské zvyklosti. Texaští Češi své hosty seznamují s výrobními procesy, jako například se zpracováním bavlny nebo s chodem věhlasného pivovaru Shiner, který byl založen českými a německými obyvateli roku 1909. Pozornosti neuniká ani tradiční chov dobytka: hosté si prohlížejí místní rozsáhlé farmy, které se staly živobytím pro první české osadníky.

Čeští návštěvníci se seznamují s místní mentalitou a utvářejí si jak pozitivní, tak i negativní pohledy na americkou společnost. Zmiňují se často o překvapivém a zcela běžném držení zbraní a také o vysoce střeženém

<sup>43</sup> MUDr. Josef Šimíček popsal jeden ze svých zážitků takto: „*Naše cesta směřuje do městečka Fayetteville, které se stane po další dva dny naším domovem. Toto místo je navždy spjato nejen s osobou p. Josefa Chromčíka, ale také s osudy prvních přistěhovalců z frenštátské oblasti, mezi nimi také z Lichnova a Bordovic. Městečko samotné nemá dnes více než 400 obyvatel, ale udrželo si svůj rázovitý vzhled. Náměstí jako vystřižené ze známých westernů: dřevěné, většinou jednopodlažní domy s chodníkem krytým nástřeškem, na kterém visí barevný poutač s názvem firmy a jménem majitele (vesměs českým). Nechybí úřad místního soudce ani budova městského vězení, osamocená uprostřed náměstí. Koně, uvázané u zábradlí před Bačovou hospodou, nahradila sice parkující auta, ale zůstali muži v texaskách a širokých kloboucích, a divák v podvědomí hledá očima kolty zavěšené prokatě nízko nebo šerifskou hvězdu. Nenajde ani jedno ani druhé, i když mnozí z těch, které sleduje, mají doma ‚zbrojnicí‘, která by stačila zásobit menší oddíl domobrany.“ Zápisky z cest Josefa Šimíčka, 1996. Soukromý archiv.*

vlastnictví. Texaští Češi tuto kontroverzní otázku vysvětlují tak, že zbraně jsou rodinnou památkou předávanou z generace na generaci.<sup>44</sup>

Tyto oboustranné návštěvy utvářejí názory a nabytý kulturní kapitál se později sdílí ve vlasti aktéři sítě prostřednictvím vyprávění, prezentací nebo na internetu. Texaští Češi z okresu Fayette své zážitky z cest často publikují v časopisech vydávaných v Texasu – *Český hlas*, *Věstník*, *Náš Český Život* nebo ve fayettevillských novinách *The Fayette County Record*. V těchto periodikách se prezentují i cesty českých hostů po Texasu, přičemž je zjevná hrdoost z těchto návštěv a radost ze stále trvajících transnacionálních vazeb.

Sdílení zkušeností a zážitků se provádí i formou přednášek či vyprávěním, které v okrese Fayette často zastává Thadesius Polasek během svých kurzů češtiny. V České republice si jáhnové připravují prezentace a o své poznatky se dělí s ostatními studenty. Dalšími prostředky šíření kulturního kapitálu jsou webové stránky informující o nejrůznějších krajaňských událostech<sup>45</sup> a v současnosti také sociální sítě. Cennými zdroji pro šíření pocitů a zážitků jsou deníky, zápisky a fotoalba s popisky, které mají výhodu bezprostřední a nezkráslené zkušenosti.

Kulturní vazby a nabytý kapitál často inspirují aktéry této sociální sítě a odrážejí se v jejich seberealizaci. Zájem o krajaňskou problematiku nejen obohacuje kulturní život v komunitě, ale pro mnohé aktéry sítě se stává i dlouholetým hobby. Mluvíme například o již zmiňovaných laických badatelích, kteří svým úsilím šíří vzdělanost a informují veřejnost. V okrese Fayette se tento zájem rozšířil například v dramatickém oboru: díky cestám do České republiky a posílením etnického vědomí vzniklo divadelní představení *Srdce cínové truhly* (původně *Heart of tin trunk*). Tuto divadelní hru napsala Virginia Leech – do příběhu vložila kus svého dětství a své osobnosti. Hra popisuje mladou dívku nacházející starou truhlu, jejíž obsah jí pomůže pochopit původ a osud její rodiny.<sup>46</sup> Podobným proje-

<sup>44</sup> Tradice držení a snadného získání zbraní se váže k době prvního osídlování západu od konce 18. století. Některé státy (mezi nimi i Texas) i v současnosti mají platné zákony o držení zbraní, které se nezměnily už po dvě století. I přes velkou kritiku se tyto státy odvolávají na tyto zákony, dále na rodinné dědictví a také na specifika životního stylu na osamocených farmách.

<sup>45</sup> Krajaňským návštěvám a událostem věnuje pozornost například portál Zlínského deníku, [www.krajane.net](http://www.krajane.net), [www.cesky-dialog.net](http://www.cesky-dialog.net), [www.radio.cz](http://www.radio.cz) (rubrika krajané), [www.rozhlas.cz](http://www.rozhlas.cz) (rubrika Zahraničí, Amerika).

<sup>46</sup> Virginia Leech, profesorka žurnalistiky, psala tuto hru tři roky a inspirovala se osudem své prababičky, která se vystěhovala z českých zemí na konci 19. století.

vem seberealizace je práce Cathleen Nosky. Inspirovala se *Babičkou* od Boženy Němcové a sepsala životní příběh své vlastní babičky, díky které si udržela silné vědomí o svém českém původu.

Další projevy se promítají hlavně v dobrovolné činnosti a pomoci během aktivit v TCHCC. Mnozí aktéři sítě se díky svým častým návštěvám České republiky velmi dobře zorientovali v historii a geografii. Snaží se být nápomocni dalším jedincům, kteří plánují navštívit zemi svých předků s podobnými cíli. Pomáhají jim začít s genealogickým výzkumem a připravují je na první cestu. Tito dobrovolníci v roce 2012 nashromáždili dokumenty a předměty pro otevření muzea hudby v areálu TCHCC. Seberealizaci sledujeme také díky zájmu získávat pravidelné informace o České republice skrze česká média. Texaští Češi poslouchají Český rozhlas Dvojka, sledují česko-americkou televizi,<sup>47</sup> jsou odběrateli texasko-českých novin a časopisů nebo čtou zprávy na internetu.

## Politické vazby a kapitál

Mozaiku kulturního kapitálu v okrese Fayette doplňují politické a ekonomické vazby rozšiřující tuto transnacionální síť. Význam politických vazeb se odráží hlavně v symbolické podpoře rozvoje různorodých činností krajanůvých komunit. Jedná se o organizaci zájezdů, vytváření spolků, podporu muzeí, výstav a dalších vzdělávacích programů. Politické vazby jsou zastoupeny nejvýrazněji v partnerských projektech mezi texaskými a českými městy. Aktivity se projevují vzájemnými návštěvami, finančně se podporují cesty hudebních souborů do Texasu, organizují se studijní pobyty u českých krajanů atd. V současnosti takové partnerství udržuje město La Grange s Frenštátem pod Radhoštěm.<sup>48</sup> Iniciátorem tohoto politického vztahu

Do hry vložila své poznatky z cest po České republice. Popisuje přírodu, kostely a lidovou hudbu. Inscenace této hry vyšla na DVD a několikrát byla představena v amfiteátru v areálu TCHCC v La Grange.

<sup>47</sup> Česko-americká televize. Dostupné z: <http://www.catvusa.com/>, cit. 27. 1. 2014.

<sup>48</sup> Mimo okres Fayette nalezneme další partnerství, např. město East Bernard a obec Hvozdná ve Zlínském kraji. O návštěvě informoval roku 2007 portál *Zlínský deník: Hvozdnou navštíví v září hosté z amerického státu Texas*. Dostupné z: [http://zlinicky.denik.cz/zpravy\\_region/texasani-na-hvoznde-20070505.html](http://zlinicky.denik.cz/zpravy_region/texasani-na-hvoznde-20070505.html),

byla Carlyne Heinshohn, která během svých četných návštěv severovýchodní Moravy v průběhu 90. let navázala mnoho odlišných typů vazeb. Důvodem pro vznik tohoto partnerství byla skutečnost vystěhovalectví z oblasti Frenštátska právě do oblasti okresu Fayette, dále podobná velikost měst a představa o sdílení kulturního kapitálu.<sup>49</sup> Roku 2002 za účelem potvrzení partnerství proběhla oficiální návštěva městských zastupitelů z Frenštátu a obce Trojanovice v La Grange, kde byla podepsána smlouva o spolupráci.<sup>50</sup> Prvním společným projektem byly výstavy fotografií *Jaro v La Grange* uspořádaná ve Frenštátu pod Radhoštěm a *Život města Frenštátu pod Radhoštěm*, která byla naopak k vidění v La Grange. Dalším projektem jsou studentské programy umožňující studentům vycestovat jak do okresu Fayette, tak na Frenštátsko především za účelem studia jazyků.

cit. 8. 4. 2014. Dalším městem je Dallas udržující partnerství s Brnem již od roku 1990. Víze spolupráce se uplatňuje hlavně na poli podnikatelských aktivit, organizování studijních pobytů, ale také prezentace města Dallas na veletrhu cestovního ruchu Go a Regiontour v Brně. Města pořádají vzájemné návštěvy z řad městských zastupitelů. Brno organizuje událost Americké jaro a také křtilo novou loď Dallas na brněnské přehradě.

<sup>49</sup> „V červnu roku 1998 navštívila naše město paní Carolyn Meiners [předsedkyně Asociace partnerských měst] z La Grange, která přijela s nabídkou navázání spolupráce mezi městy Frenštát pod Radhoštěm a La Grange a seznámila nás s projektem ‚Sister Cities‘ [sesterská města]. Dne 8. dubna 1999 schválilo zastupitelstvo města navázání oficiální spolupráce mezi městy Frenštát pod Radhoštěm a La Grange v USA. První vzájemné aktivity měly přiblížit život, historii, kulturu, přírodu obou měst a tak bylo dohodnuto uspořádání vzájemných výstav fotografií.“ *La Grange, okres Fayette, Texas*: Dostupné z: <http://www.mufrrenstat.cz/partnerske-vztahy-mesta/ms-38803>, cit. 28. 1. 2014.

<sup>50</sup> „Čas neúprosně běží a my spěcháme, abychom byli včas v La Grange. V 15.00 hodin je naplánováno setkání se starostkou města Janet Moerbe a podpis dohody o spolupráci a přátelství mezi našimi městy. Atmosféra v aule, kde jsme přijati starostkou, je slavnostní. Setkání se zúčastní více jak 100 lidí, někteří přijeli z Austinu, Houstonu, Dallasu. Smysl tohoto setkání přibližuje účastníkům Carolyn Meiners, předsedkyně Asociace partnerských měst. Po krátkých projevech podepisujeme smlouvu a za blesku fotoaparátů si vyměňujeme se starostkou symbolické klíče od našich měst a předáváme si dárky. Po této oficiální části při pohoštění živě diskutujeme česky a anglicky s krajany. Mnozí z nich jsou dojata, když slyší mateřštinu svých praprarodičů.“ Zápisky z cest Petra Kubenky, 2002. Soukromý archiv.

Toto partnerství podnítilo nápady jako „Dny Texasu na Valašsku“, instalaci pamětních desek ve Frenštátu připomínající osud místních emigrantů a zajisté také již zmiňovaná stálá expozice *Tam za mořem je Amerika*.

Čeští velvyslanci, kteří navštívili TCHCC, si nemohli nevšimnout velkého nadšení a soustavné činnosti při budování této kulturní instituce. Roku 2009 české ministerstvo zahraničí v Černínském paláci v Praze ocenilo prezidentku českého centra v La Grange paní Retu Slavik Chandler za významný přínos pro zachování a podporu české kultury a dědictví ve Spojených státech amerických. Navázané politické vztahy nemají funkci pouhých zahraničních návštěv a získávání prestiže. Tyto vazby, pokud zůstávají aktivní, vedou ke spolupráci a možnosti získání politického kapitálu. Pro neziskovou organizaci, jako je TCHCC, umožňují tyto vazby přístup k důležitým ekonomickým zdrojům a zajišťují její rozvoj. Další výhodou udržovaných politických vazeb je větší pozornost médií, což znamená lepší informovanost širší veřejnosti o existenci krajanských center.

## Ekonomické vazby a kapitál

Ekonomické vazby se v této transnacionální síti rozvinuly na základě předěšlých vytvořených vazeb. Ekonomické a politické vazby jsou vzájemně propojené především finančními dotacemi. Díky těmto navázaným vztahům se realizují projekty, čímž vzniká další způsob podpory revitalizace etnického vědomí v okrese Fayette. Ekonomický kapitál se v této síti projevuje hlavně činností cestovních agentur, které od 90. let pravidelně přivázejí texaské Čechy především do moravských regionů.<sup>51</sup> Tyto zájezdy jsou příležitostí pro vytváření nových sociálních vazeb s českými obyvateli. Během pobytu mají texaští Češi čas i na návštěvu místa původu předků,

<sup>51</sup> Vlastníky cestovních agentur, které přivázejí texaské Čechy z okresu Fayette, jsou například folklorní skupina Dvorana, rodina Orsáků ze Senohrab nebo pan Miroslav Sovadina z Hvozdne u Zlína. Pan Sovadina tvrdí, že ročně přiveze do Zlínského kraje okolo dvou set osob, které zde stráví minimálně čtyři dny. Pan Sovadina byl osobně v Texasu 11x a jeho cesty mají za cíl vytvářet obchodní kontakty a vazby. Organizuje také hudební vystoupení české kapely Veselanka v českých komunitách v Texasu. Pan Sovadina udržuje s mnohými texaskými Čechy z okresu Fayette pravidelné kontakty a silné sociální vazby.

hřbitovů, archivů či muzeí. Většina zájezdů ovšem směřuje především do hlavního města Prahy anebo do jiných turistických destinací, jako je Karlštejn, Český Krumlov atd. Pokud je ze strany texaských Čechů zájem, nabízejí se jim poznávací cesty také po Slovensku, Rakousku, Itálii, Německu, Polsku a dalších státech Evropy.

Ekonomický kapitál této transnacionální sítě, tvořený z finančních statků, se získává i během návštěv českých občanů v Texasu. Budují se obchodní vztahy a hledají se inspirace. Vědomí o existenci krajanů v Texasu přivádí občany do okresu Fayette; skupiny podnikatelů navštěvují zde hlavně farmy s bavlníkovými poli a pozorují výrobní postupy a stroje. Zájem je o koňské farmy anebo o výrobu sušeného masa „Jerky“. Návštěvníci absorbují nové podněty a inovace, které mohou dále uplatňovat v České republice.

Dalším zdrojem ekonomického kapitálu jsou také nejrůznější finanční sbírky. Tyto finanční dary jsou shromažďovány texaskými Čechy a jejich cílem je podporovat české památky a kulturní projekty v České republice. Jelikož křesťanská víra hraje v životě texaských Čechů velkou roli, mezi podpůrnými projekty jsou často sbírky určené na opravy katolických staveb, jako byla například finanční pomoc, která umožnila zachování a renovaci sochy Panny Marie v Kroměříži.<sup>52</sup>

Ekonomický kapitál je podporován také dovozem českých výrobků do okresu Fayette. Jedná se například o pravidelné doplňování suvenýrového obchodu v areálu TCHCC. Zájem je především o granáty z Turnova či o křišťálové sklo Preciosa. Příjmy z prodaných výrobků využívá TCHCC na svůj provoz. Mezi další populární české výrobky patří moravská vína, slivovice Jelinek, česká hudba, DVD s českými filmy, religiózní předměty, české kuchařky nebo krojované panenky.

Ekonomické vazby se promítají v různých směrech a kapitál se šíří mezi dvěma kontinenty, přičemž přináší různé benefity pro obě strany sítě. V okrese Fayette sledujeme přínos hlavně v oblasti realizace projektů a v symbolickém prezentování českých předmětů, čímž se projevuje spjitost s českou identitou. V České republice pak benefit plyne hlavně z obchodních činností.

<sup>52</sup> Tuto akci zorganizoval Raymond Snokhouse. Spolu s ostatními texaskými Čechy věnoval na tuto opravu sto tisíc korun.

## Fungování transnacionální sítě

Prostřednictvím příběhů, které poskytli aktéři této transnacionální sítě, bylo možné zobrazit jednotlivé vazby a porozumět jejímu fungování. Iniciátory této sítě jsou texaští Češi, kteří uskutečnili své první cesty do země předků za účelem nalezení svého původu. Iniciované vazby vedou převážně do oblastí Moravy, především do Zlínského a Moravskoslezského kraje. Struktura transnacionální sítě není neměnná a jednotlivé vazby časem zanikají, jiné se však nově utvářejí. Těmito změnami se uzpůsobuje i pozice aktérů sítě. Současnými centrálními „uzly“ jsou osoby,<sup>53</sup> které stály u vzniku českého centra v La Grange, anebo také čeští občané angažující se od počátku 90. let v lokální krajašské problematice.<sup>54</sup> Tyto „uzly“ navázaly alespoň tři nebo čtyři typy ze zmíněných vazeb a zastávají důležitou funkci v transnacionálním sociálním poli, jelikož přes ně vedou další kontakty a vazby. Jejich jména jsou v této síti všeobecně známá a jejich soustavná činnost je hlavním hybatelem v podpoře revitalizace etnického vědomí v okrese Fayette, ale také ve vzdělávacích a kulturních projektech v České republice.

Dále nalezneme tzv. „mosty“ (Granovetter, 1973), jedinci figurující jako spojnice mezi blízkými i vzdálenými osobami. Tyto „mosty“ navázaly alespoň dva typy vazeb a jejich význam spočívá ve zprostředkování kontaktů na centrální „uzly“. „Mosty“ jsou nositeli nejnovějších informací, organizují kulturní aktivity nebo se podílejí na jejich realizaci. Studování texaští Češi z okresu Fayette udržují kontakt alespoň s jedním „mostem“. Díky tomuto vztahu se dostávají k dalším typům vazeb a mají přístup k jinému druhu kapitálu. Příkladem jsou zmiňované osoby, které sice necestují do země původu předků, ale přesto se ocitají v transnacionální síti. Navazují a udržují sociální vazby s českými občany, a to vše díky vazbě s „mostem“, aktivním členem migrujícím v transnacionální síti.

Transnacionální síť texaských Čechů je protkaná nejrůznějšími vazbami, jejichž síla se však proměňuje. Rodinné vazby jsou silnější, stabilnější a prokazují pravidelnost. Přátelské vazby jsou slabší, nepravidelné, ale svou nezávislostí mohou fungovat v širším rozptylu kontaktů, tudíž v rozsáhlejší základně sociálního kapitálu. Potvrzuje se tak teorie „síly slabých

<sup>53</sup> Jedná se například o Retu Slavik Chandler (současná prezidentka TCHCC), Carolyn Heinsohn a Eda Janečku.

<sup>54</sup> MUDr. Josef Šimíček a Drahomír Strnadel jsou pro mnohé obyvatele okresu Fayette známé osobnosti.

vazeb“ (Mark Granovetter) spočívající v rychlém přenosu informací, myšlenek a kontaktů.

Teorie homofilie je u současných texaských Čechů vystavěna na základě společného vědomí o českém původu, ale také na pocitu obav ze ztráty českého kulturního dědictví v okrese Fayette. To může být důvodem pro konání mnohých kulturních aktivit a snahy podporovat TCHCC v La Grange. Homofilie u českých občanů se projevuje v zájmu o krajanskou problematiku, lokální historii i přímo o poznání každodenního života současných texaských Čechů.

Difuzi chápeme jako součást mezilidské komunikace. V případě této transnacionální sítě probíhá skrze existující vazby a prostřednictvím masmédií. Výměna a inovace kulturních prvků je evidentní u mikulášské tradice. Dále sdílením českých písní, anebo také v procesu získávání inspirací využitých při budování a rozvoje vzdělávacích center a muzeí jak v okrese Fayette, tak i v České republice. Osobní komunikace, pozorování či moderní technologie jsou komunikačními kanály, kterými proudí nápady a inspirace. Při komunikaci na dálku aktéři této sítě nejvíce využívají e-mailu, sociálních sítí a poté mobilního telefonu. V menší míře se pak u mladších členů sítě objevuje volání přes internetový program Skype. Nejstarší aktéři sítě stále komunikují prostřednictvím dopisů a pohlednic.

Jak už bylo naznačeno popisem a interpretací funkčnosti této transnacionální sítě, jednotlivé vazby charakterizuje dynamičnost. Proměnlivost, ale i stabilita a pravidelnost jsou důležité rysy těchto spojnic. Hlavní funkce mají ve vytváření a sdílení sociálního, kulturního, politického a ekonomického kapitálu. Sociální vazby a kapitál lze chápat jako základní kámen pro budování dalších vztahů. V případě této zkoumané transnacionální sítě však nelze uvažovat pouze o jednom druhu kapitálu jako o výrazném elementu schopném revitalizovat kulturní prvky a etnické vědomí v okrese Fayette. Všechny tyto kapitály tvoří mozaiku, vzájemně se doplňují a jejich propojenost je nutná k revitalizaci komplexní sítě.

## Symbolický kapitál a závěrečná slova

V závěru této studie je třeba zamyslet se nad významem symbolického kapitálu. Pierre Bourdieu zmiňuje, že „*symbolickým kapitálem je kterákoli vlastnost* [kapitál kteréhokoliv druhu – fyzický, ekonomický, kulturní, sociální], *pokud je nahlížena sociálními činiteli, jejichž kategorie vnímání jsou*



*takové, že ji dokážou poznat [vidět] a uznat, ocenit“* (Bourdieu, 1998: 81). Symbolický kapitál vytváří pocit specifického sociálního statusu. Jedině si tento kapitál osvojuje, identifikuje se s ním a dostává se mu pocitu uspokojení. Liší se tak od společnosti, která ho obklopuje, přičemž ostatní jedinci tento kapitál rozpoznávají a oceňují. Tato satisfakce se objevuje i u texaských Čechů z okresu Fayette a projevuje se v různých směrech.

Jak již bylo naznačeno, etnické vědomí o českém původu v okrese Fayette prošlo určitým vývojem. Etnická identita vymezovala hranice „mezi námi a jinými“ a dokázala výrazně separovat českou komunitu od ostatních etnických menšin žijících v okolí. Čeština byla komunikačním jazykem všech generací a lokální vazby byly schopné zajistit výpomoc, obživu a zábavu.

Doba 20. století, plná politických změn, modernizace a urbanizace, způsobila téměř vymizení českého kulturního dědictví v okrese Fayette. Počátkem 90. let 20. století se začaly navazovat transnacionální vazby a opětovné napojení na Českou republiku přineslo nové podněty a inspirace v procesu revitalizace etnického vědomí a české kultury. Tyto revitalizační snahy jsou aktivní i v současnosti a jsou iniciovány aktéry transnacionální sítě, kteří mají společné postoje a hodnoty. U vazeb této sítě nelze však uvažovat o obnovení stejných funkcí, které poskytovala lokální síť v minulosti. Současné funkce a význam transnacionálních vazeb se odrážejí především v připomenutí etnického vědomí na symbolické úrovni. Život v současné kulturně pestré společnosti může vyvolat pocit potřeby určitým způsobem se vyčlenit a být odlišný od ostatních skupin. Texaští Češi z okresu Fayette cítí výjimečnost díky svému původu a snaží se ji mnoha způsoby prokázat. Tato výjimečnost jim dává symbolický pocit významnosti, sebejistoty a nacházejí tak pevné místo v současném globálním světě.

Hrdost plynoucí z českého původu se projevuje různými způsoby. Nakupují se české výrobky a předměty, poskytuje se zázemí pro české studenty, vyvíjí se spolenectví na základě katolické víry a užívají se sebeoznačení charakterizující jejich původ.<sup>55</sup> Cesty do České republiky jsou v podstatě symbolickým připomenutím českého původu. Šíří se pocit významnosti z navázaných kontaktů s českými občany symbolizujícími návrat ke svým

<sup>55</sup> Mnoho texaských Čechů z okresu Fayette zmiňuje označení „Moravci“. „Název ‚Moravci‘ je víc než sto let starý výraz a používáme to mezi našinci – my říkáme Moravci. Ale když potkám lidi z České republiky, tak říkám: ‚Já jsem Moravan,‘ protože vím, jak že se to říká v České republice správně.“ Thadious Polasek (nar. 1953); 14. 6. 2012.

kořenům, revitalizaci zapomenutých vztahů a obnovení vědomí o své etnicitě. Těmto cestám se v současnosti přisuzuje silný význam a mnozí texaští Češi tvrdí, že právě cestování do země předků mělo za následek zesílení jejich etnického cítění.<sup>56</sup>

Symbolický kapitál se váže ke všem ostatním jmenovaným kapitálům a v současné globalizované kultuře udává směr. Vychází však tato snaha revitalizace etnického vědomí v okrese Fayette z přirozené potřeby obnovení starých funkcí sociální sítě? Nebo se jedná spíše o tlak z vnějšku vyvolaný současným životem v integrovaných kulturách?<sup>57</sup>

Členové TCHCC jsou důležitými aktéry této sítě: navazují sociální a kulturní vazby a mají eminentní podíl na revitalizaci etnického vědomí v okrese Fayette. Centrum TCHCC se tak stává nejen reprezentačním místem odkazujícím na českou minulost, ale také hlavním centrálním uzlem spojujícím všechny typy jmenovaných vazeb. Nakolik však TCHCC může přispět k posílení či celkové revitalizaci etnického vědomí v okrese Fayette? Je možné probudit etnické cítění u mladší generace? Jakou roli v této otázce hraje rodina?<sup>58</sup>

Studium jednotlivých vazeb a kapitálů přineslo poznání, že i přes určitý úspěch revitalizace etnického vědomí u členů této sítě a a přes opětovně

<sup>56</sup> „Časté navštěvování České republiky mi pomohlo ujasnit si, kdo jsem, kdo byli moji předci, a mělo to dopad na mou identitu. Cítím, že je to můj domov. Nazývám to ‚krásná Morava‘. To je místo, odkud naši předci přišli, a vše je tak krásné, staré, historické, jak to popisovali.“ Cathleen Noska (nar. 1960); 20. 6. 2012 (přel. Nela Králová); „My Češi v Texasu nemáme špatný pohled na starou vlast. To je pro nás starý domov, víme, že tam máme rodiny, přátele. Když tam jsem, tak se tam cítím jako doma, to je můj druhý domov.“ Thadious Polasek (nar. 1953); 14. 6. 2012.

<sup>57</sup> Fay Brian zmiňuje ve své práci „oslavu rozdílnosti“. Jedná se o přístup, který v současné globální společnosti povzbuzuje různé skupiny rozvíjet „své vlastní jádro“, svou identitu. Přitom by však tato skupina měla podporovat podobné snahy dalších skupin. Nicméně tento přístup podle mnohých autorů vede paradoxně k vzájemnému nepochopení mezi skupinami (Fay, 2002: 14–15).

<sup>58</sup> Názory na transnacionální migraci se liší. Někteří badatelé zastávají názor, že pouze první generace imigrantů se věnuje transnacionálním aktivitám. Jiní toto tvrzení naopak odmítají. Myslí si, že pokud dítě vyrůstá v rodině, která udržuje silné spojení se zemí původu, stává se i ono součástí transnacionálního chování. Tyto vazby bude dítě schopné v budoucnosti využívat a udržovat, pokud se tak rozhodne (Levitt, 2001).

zařazení některých kulturních prvků do současného života texaských Čechů nelze v tomto případě uvažovat o oživení stejných funkcí, které tato síť poskytovala na lokální úrovni. Funkce a význam těchto vazeb v současnosti vnímáme především v symbolickém připomenutí etnické minulosti okresu Fayette. Do jaké míry toto připomenutí bude schopné ovlivnit i mladší generace, jak dlouho bude fungovat a v jakém rozsahu, bude nejspíš záležet na samotných aktérech této transnacionální sítě, ale i na okolnostech života v místech, kde integrace kultur stále zesiluje. Současná mladá generace se jeví jako nezávislá, nevymezující se národnostně. Nicméně se najdou okamžiky, kdy etnická identifikace se stává jakousi cestou k budování sebevědomí a nalezení své „symbolické identity“, jež vymezuje místo v rozmanité globální společnosti.<sup>59</sup> Zvláště pak ve Spojených státech amerických, kde mix etnických skupin a kultur je dlouhodobý a v současnosti již zcela přirozený.

Proces etnického vnímání se mění v závislosti na společenských a politických událostech. Transnacionální síť texaských Čechů je obrazem současného pokusu o revitalizaci etnického vědomí a prvků etnické identity, které již téměř vymizely. Přináší zamyšlení nad otázkou soudobých rysů migrace se zohledněním historických souvislostí.

Fungování této sítě objasňuje, jak vytvořené či obnovené vazby mohou ovlivňovat aspekty dvou zemí. I přestože revitalizace etnického vědomí již nepřináší stejné funkce, které byly oceňovány v minulosti, přicházejí nové významy na symbolické úrovni, nesoucí porozumění nejen historickým a moderním symbolům místního společenství, ale také porozumění sobě samému.

<sup>59</sup> Etnická identita se nevyvíjí v izolaci. Rodina, komunita a okolní širší společnost ovlivňují směr samotného vývoje. Rodiče, kteří mluví se svými dětmi o etnické skupině, k níž náleží, posilují jejich budoucí zájem být i její součástí. Tento zájem se postupně vyvíjí a samotné „objevování“ je základem pro získání a přijetí identity. Toto odhalování také zahrnuje hlubší porozumění etnické skupině a její historii v kontextu širší společnosti (Phinney, 2005: 422).



# Potomci krajanů a jejich (re)emigrační tendence na západní Ukrajině<sup>1</sup>

Luděk Jírka

## Úvod

Tato studie se zabývá krajaný na západní Ukrajině v oblasti měst Luck – Rivne – Dubno. Jedná se o nereemigrující Čechy a jejich potomky z české komunity známé pod označením volyňští Češi. Již dříve, v roce 1945, přišla z oblasti Volyně do Československa první část reemigrantů, kdy se volyňští Češi-vojáci působící v 1. československém armádním sboru usadili zejména v pohraničí. V roce 1947 je v další mohutné vlně následovali jejich příbuzní, manželky či děti, kteří se osvobozovacích bojů neúčastnili. Celkově repatriovalo 33 077 osob (Vaculík, 2001: 69), ale plánováno bylo přesídlit 34 122 (Biziriv, 2008: 75). Celkově v oblasti Volyně zůstalo 1 045 osob, ačkoliv tento počet nemůže být úplný. Například jedna ze starších respondentek byla v roce 1947 vězněna v sovětském gulagu a do reemigrační akce nemohla být započítána. Na příkladu potomků těchto nereemigrujících Čechů si ukážeme, jaké strategie existují v případě jejich touhy po (re)emigraci<sup>2</sup> do České republiky.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tato stať vznikla díky institucionální podpoře na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT – 2013) v rámci programu PRVOUK (Programy rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově v Praze) „Kulturní, sociální a historická antropologie“ na Fakultě humanitních studií. Číslo projektu P20/2013/10.

<sup>2</sup> Ve slově reemigrace uvádím předložku „re“ se závorkami z důvodů, které budou popsány níže.

<sup>3</sup> Je patrné, že samotné přejímání označení státu a analýza jeho funkcí je metodologickým nacionalismem, jelikož se reprodukuje jako jediná možnost bez

V souvislosti se zkoumanou skupinou se budeme věnovat kritickému rozboru pojmu *krajanství*. Navážeme tak na práce autorů, kteří na *krajanství* nahlíželi jako na záměr „původní domoviny“ zacházet s krajanly podle svých potřeb, to znamená, že po nich byla požadována loajalita k národní ideologii Československa, tedy být součástí národní a hospodářské politiky (Pavlásek, 2013b: 198–199) či uměle proklamovat „českost“ identifikací s českým národem a loajalitou k českému národnímu státu (Jakoubek, 2010: 691). Tímto přístupem se dekonstruovala ideologičnost starších prací, ať již meziválečných, ve kterých byli krajané označováni jako příslušníci národa vně státu (Auerhan, 1918: 3), či poválečných, ve kterých měli krajané pociťovat sounáležitost s Čechy v historické vlasti (Dluhošová, 1996: 61).

Budeme se věnovat i *metodologickému nacionalismu*,<sup>4</sup> v rámci něhož sociální vědci definují vztah migrantů vůči majoritě v kontextu přízpusobení, jak je velice často proklamováno v představě národního státu o jednotné společnosti. Při analýze emigrace i imigrace se objevují studie zkoumající migranty prostřednictvím inkluzujících pojmů asimilace či integrace: migrant má zahrnout své hodnoty a normy získané z původní komunity a přijmout nové hodnoty a normy majority v cílové zemi migrace. V těchto studiích je zdůrazňováno místo aktuálního pobytu jedince, neboť navzdory globalizačním tendencím, moderním technologiím i rozvinutým dopravním možnostem existuje u autorů představa, že sociální prostor se rovná teritoriálnímu, přestože např. sociální sítě mohou v určité situaci umožňovat častější kontakty s původní komunitou než s komunitou v zemi imigrace. Ačkoliv můžeme vycházet z premisy, že současný svět pouze akceleroval možnosti migrace, neboť vazby na původní zemi se objevovaly již dříve, a že začlenění do společnosti může být paralelní k vazbám na „původní vlast“, je přesto nutné poznamenat, že v českém sociálněvědním prostředí není příliš rozšířena snaha zkoumat ani historické a ani současné *transnacionální vazby* mezi migranty a „původní vlastí“ a jejich vliv na utváření identity (výjimkou je např. Hanus, 2011). Až na výzkum *sociálních sítí* jsou tyto vazby často přehlíženy jako evidentní či pragmatické bez potřeby hlubší

alternativy (např. Sager, 2013: 23), jinde se pak objevuje pojmání národního státu jako jednoho z aktérů v součinnosti s lokalitou a globalizací (Glick-Schiller, 2009: 120). V tomto článku však budeme i nadále používat označení národních států Ukrajiny a České republiky.

<sup>4</sup> K epistemologickému pojetí problematiky metodologického nacionalismu viz Chernilo (2008), Sager (2013), v českém prostředí Szaló (2009).

analýzy. Transnacionální vazby jsou tak bagatelizovány, výzkumy často operují s prostorem národního státu jako s nejpříhodnějším prostředím pro sociální procesy uplatňované vůči migrantům a s analýzou zaměřenou na sounáležitost migrantů s majoritou.

Jako příklad můžeme uvést studii Terezy Kušnirákové, která zkoumá vietnamskou emigraci do České republiky a návratovou migraci (tedy reemigraci) do Vietnamu. Nejprve tento typ migrace zasadila do klasické teorie „push“ a „pull“ faktorů, poté podle stanovisek respondentů porovnála životní úroveň Československa a Vietnamu a nakonec zanalyzovala readaptaci vietnamských migrantů po jejich návratu do Vietnamu (Kušniráková, 2012: 45–66). Svou studii nejprve věnovala integraci vietnamské minority do majoritní české společnosti a později readaptaci Vietnamců-reemigrantů do majoritní vietnamské společnosti po jejich návratu do své rodné země. Oba sociální procesy uvozuje teritoriálním prostorem a zkoumá vztah respondentů k majoritě na území daného prostoru (národního státu). Ačkoliv se i v její studii objevují transnacionální prvky (Kušniráková, 2012: 57), nejsou přímým předmětem výzkumu. V části studie věnované readaptaci vietnamských reemigrantů bychom pak našli prvky, které bychom mohli klasifikovat jako *sociální remittance* – tedy přenášení hodnot a norem z cílové země migranta do zdrojové země (Levitt, 2001: 54–69). Poslední dva zmíněné aspekty však nevystupují v textu Terezy Kušnirákové natolik výrazně, abychom mohli hovořit alespoň o částečném zaměření autorky na transnacionální prvky. Primárním úkolem je popsat integraci respondentů do majoritní společnosti. Autorka však není výjimkou, celá řada dalších badatelů metodologicky přehlíží významotvorné transnacionální prvky.

Transnacionální vazby ani metodologický nacionalismus však není nutné chápat jako polarizované přístupy k inkludujícím konceptům asimilace či integrace, přestože bychom neměli sklouzávat k přebírání metodologického nacionalismu jako jediného možného přístupu pro sociální analýzu (Chernillo, 2008: 2–3).

Tato studie vychází z terénního výzkumu uskutečněného v letech 2011 až 2014 na západní Ukrajině v oblasti měst Luck – Rivne – Dubno, tedy v místech bývalého největšího osídlení volyňských Čechů v letech 1868–1947. Výzkum byl proveden ve třech krajaňských spolcích, ve *Sdružení Čechů Matice Volyňská* v Lucku, kde je současnou předsedkyní Svitlana Kratofil, v *České Besedě* v Rivne, kde je předsedou rektor Institutu slovanských studií prof. Ruslan Postolovskij, a v *Dubenském českém Sdružení Stromovka* v Dubně, kde je předsedkyní JUDr. Antonina Ponomarenko. Respondenti pocházeli především z prvního a ze třetího spolku, tedy z Volyňské

oblasti (administrativně na úrovni kraje) a z Dubenského rajonu (administrativně na úrovni českého okresu; spadá do Rivnenské oblasti), konkrétně z města Luck (také Lutsk), Dubno, Zdolbuniv (česky Zdolbunov) a z původních českých vesnic Mirohoš (Mirohošť), Molodavo I. (Moldava I.) a Strakliv (nyní součást Dubna, původně Český Straklov). Výzkum byl paralelně veden v České republice u respondentů, kteří reemigrovali v letech 1945 a 1947, a také u reemigrantů, kteří se do České republiky přistěhovali poměrně nedávno (v letech 1996–2014) a kteří byli často členy výše uvedených spolků. Výzkumný terén v České republice je spojen především s Prahou, kde mnozí z respondentů trvale žijí, a dále s Rychnovem nad Kněžnou a s Uničovem, kde někteří z respondentů studují střední školy.

Vstup do výzkumného terénu byl umožněn díky starším respondentům, kteří žijí v Československu od roku 1945 či 1947 a kteří autorovi článku v roce 2011 zprostředkovali kontakty na své příbuzné a známé na Ukrajině. Z těchto důvodů byl autor článku ve spojení zejména se starší generací volyňských Čechů žijících na Ukrajině (60 let a více). Od těchto starších respondentů z Ukrajiny získal kontakty na jejich potomky a příbuzné, kteří nedávno reemigrovali do České republiky nebo kteří odjeli na dlouhodobý studijní pobyt do Prahy, do Brna, do Uničova nebo do Rychnova nad Kněžnou, a také na potomky či příbuzné dosud žijící na Ukrajině. Svůj výzkum pak zaměřil především na mladší generaci (do 30 let), kde se s ohledem na migraci objevily zajímavé výzkumné otázky: Jak respondenti s českými předky, ale s ukrajinským etnickým vědomím, tedy s ukrajinskou subjektivní inklinací k etnicitě (Brouček, 1992: 9), vnímají svůj český původ v případě (re)emigrace? Jakým způsobem na ně doléhá pojem krajane? Jaký vliv mají zkušenosti z České republiky (turistika a jiné krátkodobé či dlouhodobé pobyty) na utváření krajanské identity a na vytváření (re)emigračních tendencí u mladší generace krajanů v souvislosti s ekonomickou krizí na Ukrajině?

Jak bylo naznačeno výše, respondenti byli vzhledem k výzkumným otázkám rozdělení do tří skupin podle věku. Můžeme tedy doplnit střední generaci s věkovým rozmezím 30–60 let. Na území Ukrajiny bydleli starší respondenti převážně na vesnicích a mladší ve městech, zatímco na území České republiky bydlela převážná část respondentů všech generací ve městech. *Polostrukturované rozhovory* inspirované i přístupem *orální historie* a *narativního interview* byly natáčeny na diktafon, ovšem někteří se obávali zneužití natočeného materiálu a odmítali na audio vypovídat. Natáčení na diktafon se tak ukázalo jako kontraproduktivní, respondenti



byli poté méně otevření a celkově byl diktafon rušivým elementem. Autorovým předpokladem tak bylo, že materiál pro analýzu získá snáze bez diktafonu, a tak byly poznatky z rozhovorů v pozdějších fázích výzkumu (či po uskutečnění prvního /vstupního/ rozhovoru na diktafon) zapisovány do terénního deníku. Provedeno bylo rovněž zúčastněné pozorování a díky autorově znalosti ukrajinského jazyka nebyla u některých respondentů bariérou neznalost češtiny. Eliminována tak byla i případná nedorozumění.<sup>5</sup>

Nejprve se budeme věnovat historickému i současnému vymezení pojmu krajan, jeho významu a dopadu na respondenty na západní Ukrajině s českými předky. Poté se zaměříme na metodologický nacionalismus a uvedeme, že vliv na utváření krajanové identity není dán pouze vyrůstáním v krajanových komunitách a ve spolcích, ale také pozitivní zkušenosti s českým prostředím díky návštěvám České republiky. V další části se zaměříme na konkrétní zkušenosti a na jejich dopad na vnímání krajanství. Nakonec se budeme věnovat (re)emigračním tendencím a vnímání českého prostředí u mladších respondentů narozených na Ukrajině po jejich usazení v České republice.

## Pojem krajané (se zřetelem na západní Volyň)

Pojem krajanství obecně označuje sounáležitost jedince s určitým etnikem žijícím uvnitř i vně území „původní domoviny“. Ve vztahu k volyňským Čechům, k minoritě žijící vně „původní domoviny“, byl v meziválečném období tento pojem používán pro označení (*krajanových*) *ostrůvků* (Auerhan, 1918: 30), *osad* (Auerhan, 1920: 30; Klíma: 1925: 10; Pluhař, 1935: 29; Klíma, 1925: 139), *menšin* (Folprecht, 1947: 6; Klíma, 1925: 10), *obcí* (Klíma, 1925: 144), *kolonií* (Folprecht, 1947: 6; Československý ústav zahraniční: 1930, 43) nebo *větví* (Pluhař, 1935: 54; Československý ústav zahraniční: 1930, 43). Všechny tyto pojmy označují kompaktní osídlení krajanů na územně definované lokalitě, která je ohraničena majoritou. Poslední pojem navíc označuje krajany jako periferní součást jádra (tzn. Československa).

<sup>5</sup> Jako problémová se u starších respondentů nakonec ukázala skutečnost, že autor této studie nemá žádné příbuzenské vazby na volyňské Čechy. Krajané tak byli podezíraví a někteří jeho činnost nechápali.

Po rozpadu Sovětského svazu se v 90. letech 20. století objevují české spolky nesoucí název (*krajanské*) *sdržení* či *společnost* – Sdržení Čechů Matice Volyňská či Žitomirská společnost volyňských Čechů. Označení *krajanský spolek* je často používán v lidovém úzu. Ačkoliv význam *krajanský* přetrvává, od 90. let 20. století se vztahuje spíše na skupinu disperzně rozmístěných osob s organizovaným spolkovým životem založeným na etnickém základě.

Původní význam pojmu *krajané* či *krajanský* se tak posunul od kompaktního osídlení v rámci menších lokalit v podobě vesnického společenství k organizovanému spolkovému společenství sdružujícímu jednotlivce ze svého okolí. Změnil se tak obsah pojmu ve vztahu ke geografickému rozmístění a k organizaci, nikoliv však původní význam, který je založen na etnicitě. Z tohoto „etnického pohledu“ tak není důležité, jak disperzní/kompaktní prostor či stupeň organizovanosti označuje, ale jaký význam pojem má.

Vycházíme z předpokladu jazykové ideologie, že jazyk pokrývá síť významů, přičemž jednotlivé významy jsou vždy použité ve vztahu k něčemu a zároveň utvářejí opozici vůči *jinému*. Toto funkcionalistické pojetí má často internalizovanou (primordiální) povahu díky zažitým interakcím mezi jejich nositeli, kteří pojmy používají zcela konkrétně ve společenství sdílených významů. Díky vzájemné společenské shodě se v hlavách nositelů upevňují významy, které v běžném úzu nejsou význačné ani rozporné, což však neznamená, že by se v delším časovém horizontu nemohly změnit.

## Význam pojmu krajané

Uchování českého národního vědomí mělo být u krajanů na Volyni v meziválečném období téměř nutností, mělo se projevat odmítáním asimilace krajanů v cílové zemi migrace (Folprecht, 1947: 7; Auerhan, 1935: 26), možností kulturního i hospodářského vzestupu majority či imigračního státu, pokud zachová krajanům jejich českou identitu (Auerhan, 1920: 26) či prohlubováním národnostního povědomí coby podmínky pokroku (Folprecht, 1947: 26). Pokles národního vědomí či asimilace je pak znakem úpadku (Auerhan, 1920: 26). Zároveň se objevuje vyzdvihování práce krajana na úkor práce okolního majoritního obyvatelstva (Folprecht, 1947: 6–7). Původní domovina je pak označována jako veliká a vyspělejší, zatímco krajanové menšiny jsou malé, hospodářsky i finančně slabé (Folprecht, 1940: 6).

Samotný krajan je pak člověk hlásící se k českému národu a mluvící jeho jazykem (Folprecht, 1940: 5) nebo příslušník národa žijící vně státu (Auerhan, 1918: 3). Jeho (sociálně-ekonomické) postavení se má upevňovat příslušností k mateřskému národu (Folprecht, 1940: 6). Podobné vnímání významu slova krajan se objevuje i v současnosti, kdy krajané „*intenzivně prožívají pocit sounáležitosti s příslušníky vlastního etnika, s Čechy v historické vlasti, které vnímají jako silnou skupinu téže národnostní identity, jako určitou oporu, resp. zázemí*“ (Dluhošová, 1996: 61). V jiné publikaci se ve vztahu ke krajanům uvádí: „*Řada z nich je již několikátou generací potomků původních vystěhovalců, [...] ale uchovávají si povědomí sounáležitosti s českým národem*“ (Eisenbruk, 2009, 9). Mimo akademickou obec můžeme uvést slova Václava Havla z roku 1994, kdy označil krajany jako „*neodmyslitelnou složku našeho národního společenství*“ (Drbal, 2004: 53).

Můžeme tedy vysledovat korelaci až synonymní vztah mezi pojmem *krajan* a *příslušník českého národa*. Oboje je v náhledu některých autorů zcela totožné. Vztah k českému národu je tak vyjádřen explicitně a díky tomu je signifikantní, že jedinci označovaní jako krajané jsou nebo mají být integrováni do kategorie českého národa a zároveň mají být – v etnickém smyslu – separováni od majoritního okolí. Objevuje se tak klasický vztah „my a oni“, kdy v protikladu k loajalitě k českému národu je vyžadováno odmítnutí sounáležitosti s jiným etnikem.

Rozdělení je tak primárně založeno na etnických liniích distinkce a zanedbává jiné, velmi zřetelné odlišnosti, např. odlišný sociální status, třídu či genderové distinkce, které se nereflektují etnicky, ačkoliv jsou v rámci uskupení osob téměř vždy analyticky zřejmé. V rámci etnika tak existují sociální hierarchizace a s nimi spojené identifikace, ale výše uvedení autoři proklamují etnické cítění. Primárně mají být krajané loajální k českému národu v (nejasně definovaném) sdíleném nacionalismu, tj. v pozitivním emocionálním vztahu k širokému spektru jedinců s proklamovanou českou etnicitou (Anderson, 2008). Pojem tak nutně vnucuje obyvatelům cizí země s českým původem identifikaci (či sounáležitost) s národem, aniž by musela být nutně vyžadována (Hannerz, 1996: 53). Krajané tedy měli být loajální k českému národu a vyvíjely se instituce napomáhající skrze emoce, setkávání, tiskoviny i náboženské organizace předávat a udržovat národní identitu (Glick-Schiller – Wimmer, 2003: 579). V pracích Jana Auerhana a Josefa Folprechta je pak nasnadě, že růst krajanského vědomí je hodnocen jako úspěch a pokles tétož vědomí či asimilace jako neúspěch.

Obecně byl tedy pojem ideologicky zatížen etnickým pohledem (Jenkins, 2008: 43). Tato kategorizace však vypovídá více o kategorizátorech

než o kategorizovaných (tamtéž: 64), tedy o postoji autorů k jedincům s českým původem označovaným jako krajané v zahraničí. Tímto použitím pojmu se tak zanedbává perspektiva respondentů. Pojem krajané znamená začlenění do etnicky definované skupiny a jiné vazby a hierarchie jsou marginalizovány. Tento princip tak brání i etnické indiferentnosti (Lozoviuk, 2005: 172). Je tedy patrné, nač kladli autoři operující s pojmem krajan důraz.<sup>6</sup> Krajanství je tak nutně *imaginární* a *ideologické* a mohlo by být označováno jako historicky zkonstruovaná reprezentace, ke které se mají obyvatelé s českým původem v zahraničí hlásit a která vytváří závazky, jež vyplývají z členství v této kolektivitě (Marada, 2006: 75–76). Můžeme jistě oponovat, že pojem krajané používají i samotní jedinci s českým původem v zahraničí (jak bylo i výše uvedeno), ovšem ve vztahu k nereemigrujícím volyňským Čechům v tomto výzkumu je přinejmenším problematické a z jejich perspektivy zavádějící, že by se mělo jednat o etnickou distanci vůči majoritnímu ukrajinskému obyvatelstvu. Pokud se tyto jedinci prezentují jako krajané, neznamená to, že sdílejí stejné hodnoty (Waldinger, 2010: 34).

Tento krátký exkurz do významu pojmu by samozřejmě mohl být z dnešního pohledu kritizován. V současné době se totiž *potvrzení o příslušnosti k české krajaňské komunitě v zahraničí*<sup>7</sup> vydává na základě *biologicko-etnické* vazby k českému národu. Nezáleží tak na „generační blízkosti“ k českému předku, ale pouze na přímé pokrevní příbuznosti s českým předkem. Jedinec s oběma českými rodiči může být považován za krajana stejně jako jedinec s jedním českým praprarodičem. Z našeho pohledu je ovšem důležité naplnění závazku vůči pojmu krajan, tak jak byl konstruován v etnické linii, tedy zájmem o český národ, který se může projevat snahou učit se českému jazyku, účastnit se krajaňských festivalů, výletů či studijních pobytů v České republice, publikovat články či knihy věnované českému národu. Jde tedy o naplnění a vyzdvihování významu pojmu krajan skrze sounáležitost a loajalitu s českým národem. Mnoho států tak konstruuje své vazby k zahraničním populacím, které zároveň prosazují své

<sup>6</sup> Bylo by vhodné rovněž prozkoumat, jak se na významu tohoto pojmu používaného v českém sociálněvědním prostředí podílela politická vůle a přejímání politického pohledu.

<sup>7</sup> Viz Ministerstvo zahraničních věcí České republiky. *Potvrzení o příslušnosti k české krajaňské komunitě* [online]. 2009 [cit. 2015-02-06]. Dostupný z: <[http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni\\_vztahy/krajane/potvrzeni\\_o\\_prislusnosti\\_k\\_ceske/index.html](http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni_vztahy/krajane/potvrzeni_o_prislusnosti_k_ceske/index.html)>.

zájmy, v tomto případě se objevuje nárok na status člena kulturní a politické komunity (Waterbury, 2010: 131). Je tak nutné dodat, že pokud hovoříme o významu pojmu krajan, vztahujeme tento pojem i na nereemigrující volyňské Čechy. Bylo by však přinejmenším problematické označovat tak i reemigranty do Československa z let 1945 a 1947.

## Idea metodologického nacionalismu

Kromě termínu krajan však přebírají autoři i perspektivu národního státu, v němž se sociální procesy odvíjejí od „povahy“ společnosti vymezené státním územím (Glick-Schiller – Wimmer, 2003: 579). Tato formule však s sebou přináší metodologické problémy. Jelikož se empirické výzkumy velice často omezují na územně ohraničenou vesnickou či městskou lokalitu, jsou respondenti definováni ve vztahu k majoritě, a jednotlivé charakteristiky respondentů jsou tak komparovány s rysy majoritní společnosti (za všechny např. Šolcová, 2012: 151–172). Na základě výše uvedeného by bylo typickým příkladem odmítání asimilace krajanů v oblasti Volyně (Folprecht, 1947: 7; Auerhan, 1935: 26) už to, že autoři považují za nutné definovat vztah k majoritě. Ve skutečnosti záleží na hranici státu: pokud „našinec“ překročí české hranice (s plánem usadit se v zahraničí), je nutné definovat vztah této osoby k „cizí“ majoritě – tedy pokud např. český vystěhovalec odejde do oblasti Volyně s ukrajinskou majoritou. V případě příchodu „cizince“ je zase nutné definovat vztah k „domácí“ majoritě – tedy pokud např. pracovní migrant z Ruska přijde do oblasti s českou majoritou. Existuje tedy představa o jednotné kultuře a identitě na území národního státu. Badatelé tak přijímají perspektivu státu a státní hranice jsou pro ně zároveň hranicí společnosti (Glick-Schiller, 2009: 111), ačkoliv je společnost různě diverzifikovaná.

Problematické ze strany badatelů je tak podvolení se *státní moci* a autoritě a jejímu pohledu na obyvatele, tedy podvolení se státní rétorice vyžadující jednotnou společnost. Asimilativní či integrativní rétorika je pak patrná zejména při označování „problémových“ imigrantů (i z řad reemigrantů), jejichž jednání, pokud vybočuje z (údajně) představy majoritní společnosti, je vnímáno jako negativní (Beck – Beck-Gernsheim, 2008: 31). Obecně se stát a s ním i mnozí badatelé snaží narativně inkludovat či exkludovat obyvatele na svém území (Sager, 2013: 5), a podle této klasifikace se

k nim pak vztahují hodnotící sociální procesy. Ve vztahu k „nově přichozím“ se jedná o asimilaci či integraci v zájmu jednotné společnosti. Z těchto důvodů se často tematizuje vztah imigrantů k cílové zemi imigrace a uvádí se asimilace či integrace jako jediná možnost.

Při výzkumu reemigračních tendencí českých obyvatel ukrajinské Novgorodkivky považuje autorka v rámci svého výzkumu za nutné definovat vztah respondentů k majoritní společnosti na Ukrajině a po uskutečnění reemigrace na území České republiky opět navazuje analýzou jejich vztahu k české společnosti (Bělohradská, 2008: 147–164). Oba sociální procesy – integraci ve vztahu k majoritní společnosti na Ukrajině a poté v České republice, tedy stupeň začlenění do majoritní společnosti – zkoumá z hlediska jejich momentálního pobytu v určité společnosti. Nutno opět dodat, že ačkoliv je v tomto výzkumu zjevná snaha zkoumat příčiny emigrace, nejsou tyto příčiny přímo předmětem výzkumu. Objevuje se např. aktivita volontérů nebo získávání informací prostřednictvím internetu bez dostatečné analýzy jejich dopadu na jednání respondentů.

U mnoha autorů tak vzniká přesvědčení, že ohraničené území státu má zároveň představovat vzájemně solidární obyvatelstvo se společnou historií, hodnotami, normami, sociálními zvyky i institucemi (Glick-Schiller, 2009: 112), obecněji mají mít společné vlastnosti vklíněné v národním státu (Sager, 2013: 25). V představě národního státu má mít národ povahu jednotné společnosti a její členové si mají být navzájem svorní. Vytváří se tak navíc představa, že nacionalismus je vůči státu ze strany národa spíše podpůrný a funkční (Connor, 2003: 154). Uvedenou definici autoři svými výzkumy posilují a reprodukují, aniž by analyzovali, jak navazované a udržované přeshraniční vztahy ovlivňují jedince (Sager, 2013: 2).

Rozhodně nemusíme pojmát stát jako jediný subjekt určující jednání svých obyvatel, je pouze jedním z mnoha. Autoři však často reprodukují státně-nacionalistický princip, což má za následek bezděčné i záměrné proklamace mnoha teoretiků, že jedinec musí náležet jedné společnosti i jednomu státu. Jedná se tedy o kategorizaci jedince z pohledu „shora“.

Vše má za následek, že výzkumy probíhají v *etnickém/nacionalistickém pohledu*, ve vztahu ke krajanům žijícím v jiném státě se často uvádí emocionálně pocítovaná sounáležitost k českému národu v rámci sdíleného nacionalismu, tedy nacionalistická vize etnické subjektivity, a ve vztahu k národním státu se udává požadovaná sounáležitost reemigrantů k majoritě v rámci jednotné společnosti, tedy nacionalistická vize společnosti. Jinými slovy, krajané by se měli v jiném národním státě cítit jako Češi a měli by odolávat

asimilaci, zatímco v případě jejich reemigrace by měli zapomenout na určité distinktivní znaky.

Vlivem tohoto pohledu můžeme poznamenat, že je málo pozornosti věnováno konstituci vztahů mezi teritorií či analýze mimo etnickou linii (Sager, 2013: 9). Je tak třeba zkoumat sociální prostor, který by nebyl nutně vymezen perspektivou národního státu ani polarizací etnické, v tomto případě ukrajinsko-české, dichotomizace.

Málo pozornosti je také věnováno vlivům na individuální rozhodování. Teorie migrace mají často modernistickou vizi a automaticky předpokládají přímou korelaci mezi individuálním rozhodováním a strukturálními i mocenskými vlivy. Při empirických výzkumech pak tyto předpoklady často selhávají, neboť nedokážou vysvětlit, proč někteří jedinci emigrují, zatímco jiní zůstávají (tamtéž: 16). Typickým příkladem je teorie push a pull faktorů. Nemůžeme tak dávat do souvislosti emigraci z území Ukrajiny výlučně s ekonomickou krizí (např. Lupták, 2013: 226). Výzkum by se měl zaměřit i na individuální možnosti a rozhodovací strategie jednotlivců. Měli bychom však také dodat, že sociální vědy v různých zemích a na různých pracovištích mají odlišné výzkumné tradice, a podle toho sledují určitá témata nebo volí určitý metodologický aparát. České sociální vědy se často zaměřují na imigrační skupiny a zkoumají je v intencích adaptace, integrace či asimilace.

## Konstituce krajanství díky zkušenostem

Nyní na příkladu krajanů žijících na západní Ukrajině a reemigrantů (z jejich řad) z let 1996–2014 upozorníme, jak se krajanství<sup>8</sup> konstituuje díky návštěvám České republiky a vazbám na příbuzné či známé v této středoevropské zemi. Předtím je však nutné rozvést generační rozčlenění všech respondentů. Mladá generace respondentů (do 30 let) má často pouze jednoho českého prarodiče či praprarodiče, střední generace (30–60 let) má rovněž jednoho českého rodiče či prarodiče (jedna respondentka s oběma českými rodiči tvořila v této kategorii výjimku) a starší generace (60 let a více) má oba české rodiče či alespoň jednoho českého rodiče. Již před reemigrací volyňských Čechů v roce 1947 docházelo ke smíšeným ukrajinsko-(či rusko-)českým manželstvím; po roce 1947 vzhledem ke značně

<sup>8</sup> Pokud mluvíme o konstituci krajanství, myslíme tím mladé respondenty před jejich (re)emigrací do České republiky.

sníženému počtu Čechů v dané oblasti jejich počet pochopitelně vzrostl. Mladší generace z krajanských spolků, na které se v této kapitole zaměříme, tak má často pouze jednoho českého prarodiče, kterého sami poznali a kterého si mohou pamatovat, anebo praprarodiče, kterého již osobně nepoznali.

Samotné etnické vědomí je často úměrné generacím. Zatímco starší generace se považuje za Čechy, ve střední generaci existují rozdíly – někteří se považují Čechy a někteří za Ukrajince, a mladší generace pak tíhne k ukrajinskému etnickému vědomí a zdůvodňuje ho vyrůstáním v majoritně ukrajinském prostředí, ukrajinskými kamarády, výchovou, školou, vžitou ukrajinskou kulturou či životem v ukrajinském státu.

Na základě výzkumu (re)emigračních tendencí bylo zjištěno, že starší generace žijící trvale na Ukrajině již odmítá kvůli svému věku, ztrátě sociálních sítí nebo pro své stáří přesídlit. Migrační tendence na Ukrajině však způsobují, že zejména mladší generace plánuje přesídlit do České republiky. Snaha vycestovat je na území Ukrajiny značně rozšířená: 76% migrujících Ukrajinců odjíždí do 30 let (Савельев, 2010: 320). Důvodem migrace je snaha nalézt zaměstnání či získat kvalitní vzdělání, přičemž u respondentů má dosažení vzdělání v zahraničí často podporu rodičů, zatímco snaha nalézt zaměstnání již u rodičů takovou oblibu nemá, přestože se i k této možnosti často stavějí pozitivně. Respondenti pak v případě (re)emigrace zmiňují potřebu sociální a ekonomické pomoci v počátcích přistěhování, kterých chtějí dosáhnout díky svým známým či příbuzným usazeným v České republice. Tyto výsledky se v porovnání se závěry jiných autorů příliš neliší, i jinde je zmiňováno, že Česká republika je na Ukrajině nahlížena jako vyspělý západní stát s pracovními a studijními příležitostmi (Klípa – Bažant – Uherek – Valášková, 2000: 326).

Vliv na migrační tendence z Ukrajiny má především nezaměstnanost. Podle oficiálních statistik je nejvyšší nezaměstnanost zaznamenána na západní Ukrajině, která je často označována jako chudý zemědělský kraj. V Chmelnické oblasti dosahuje nezaměstnanost 14,1%, ve Volyňské oblasti 13,7%, v Ternopilské oblasti 13,6%, v Žitomirské oblasti 13,6%, v Rivnenské oblasti 12,6% a v Ivanofrankivské oblasti 12,6%. V porovnání s nezaměstnaností v dalších částech Ukrajiny předčila jmenované lokality jen Mykolajivská oblast se 13,5% a Sumská oblast se 13,2% (Pribytkova, 2004: 137). Je však nutné dodat, že se jedná o oficiální čísla; neoficiální nezaměstnanost může být mnohem vyšší. Respondenti zmiňují migraci jako strategii, jak předejít nezaměstnanosti, ale někteří také uvádějí možnost pracovat v Kyjevě, kde je nezaměstnanost nejnižší, oficiálně pouhých 5%



(tamtéž: 137). Stanoviska respondentů tak podporují tezi Igora Markova, že důvodem emigrace je stále nízký příjem a nezaměstnanost (Markov, 2009: 45). Je však nutné zaměřit se na individuální intence respondentů, neboť samotná ekonomická situace nevysvětluje, proč někteří obyvatelé Ukrajiny emigrují, zatímco jiní zůstávají.

Rodiče, kteří mají české předky, posílají své děti do krajaňských spolků, kde se naučí základům českého jazyka, historie (nutno dodat, že značně zkreslené až „mytické“) a tradic (české Velikonoce apod.). Například v roce 2008 se v krajaňském spolku Stromovka vyučovalo českému jazyku 35 dětí (націонал'но-кул'турни товариства Рівненщини, 2008: 28). Někteří z rodičů se však snažili naučit své děti česky i v pohodlí domova. Krajaňské spolky podporují dětské letní tábory či ozdravné pobyty v České republice. Tyto tábory se konaly v Třešněsku u Šumperka, v Nové Vsi nad Nisou u Jablonce nad Nisou nebo v Bukovanech u Příbrami. Zároveň se mladší děti účastní v České republice krajaňských festivalů, konají se studentské výměnné pobyty nebo v rámci *Krajaňského vzdělávacího programu* přijíždějí na kurzy českého jazyka. Mladší respondenti se účastnili pobytů na území České republiky i vícekrát. Jedna z respondentek byla třikrát na dětském táboře a v Brně studovala roční kurz českého jazyka určeného krajaňům.<sup>9</sup> Podobné zkušenosti mají i další respondenti z mladší generace. Často zmiňují rozdíly mezi Českou republikou a Ukrajinou zejména z pohledu ekonomického (např. lepší silnice v České republice<sup>10</sup>), ale i sociálního (např. lepší zacházení na úřadech<sup>11</sup>), ačkoliv uvádějí i negativní zkušenosti (např. méně kvalitní mléko či smetana<sup>12</sup>). Celkově však převažuje velice pozitivní pohled na Českou republiku v porovnání s Ukrajinou.

Právě díky těmto pobytům si respondenti uvědomují rozdíly mezi oběma zeměmi, jak vystihuje jedna ze starších organizátorek letních pobytů: *„Včera jsem mluvila s jednou maminkou, její dceruška teď jela do Čech. Tak já jsem se ptala, ona říká: ‚Stýská se jí, ale nechce jet domů.‘ Děti, které jedou jednou, podruhé, potřetí, už tam chtějí zůstat. A ti, co se učí, už myslí, jak tam třeba zůstat.“*<sup>13</sup> Letní tábory a ozdravné pobyty jsou velice časté,

<sup>9</sup> Rozhovor s E. V., 13. 3. 2014, Praha, Česká republika.

<sup>10</sup> Rozhovor s I. K., 9. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

<sup>11</sup> Rozhovor s U. V., 26. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

<sup>12</sup> Rozhovor s E. V., 18. 10. 2012, Brno, Česká republika.

<sup>13</sup> Rozhovor s B. P., 17. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

a jakmile skončí jeden pobyt, už se prý připravuje další.<sup>14</sup> Důležitá je tu vlastní zkušenost mladých respondentů. Se svými vrstevníky, kteří odmítají emigraci z Ukrajiny (často se jedná o vrstevníky bez českých předků), nesouhlasí a tvrdí, že jejich kamarádi nemají informace, a proto nevidí v západní či střední Evropě možnost lepšího života. Na pozitivní zkušenost získanou díky pobytu v západní či střední Evropě dává důraz i ukrajinská socioložka Irina Pribytkova zkoumající ukrajinskou pracovní migraci a její dopad na ukrajinskou společnost.<sup>15</sup>

K získání „*potvrzení o příslušnosti k české krajanské komunitě v zahraničí*“ je nutné předložit písemný doklad z matriky, archivní dokumenty nebo úřední záznamy, kde budou doloženi přímí čeští předci, a prokázat určitou znalost českého jazyka.<sup>16</sup> Uvedené podmínky mladší respondenti často splňují, mají alespoň základní znalost českého jazyka a mohou se prokázat dokladem o českých předcích. Oboje pak uplatňují jako etnický kapitál (Glick-Schiller, 2009: 116). Díky příslušnosti ke krajanskému spolku je možné dostat – bez generačního rozlišení – písemné potvrzení o (větší či menší) aktivitě v krajanském spolku, a na Generálním konzulátu České republiky ve Lvově pak se všemi uvedenými dokumenty<sup>17</sup> snáze získat povolení k cestě do České republiky. Někteří z respondentů však zmiňují i další strategie k dosažení víza, např. jedna z respondentek začne na konzulátu nahlas mluvit česky, čehož si čekající všimnou a přednostně ji pustí k vyřízení žádosti.<sup>18</sup> Respondenti ze střední generace často vyjíždějí na Schengenské vízum, většinou za návštěvami příbuzných či za turistikou. Podle slov generálního konzula platí, že čím častěji bude jedinec při žádosti

<sup>14</sup> Rozhovor s B. P., 17. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

<sup>15</sup> Z jejich výzkumů vyplývá, že rozšířené vztahy s vyspělými zeměmi na Západě a vstup Ukrajiny do Evropské unie si přejí především pracovní migranti, zatímco občané Ukrajiny vydělávající ve své rodné zemi podporují unii s Běloruskem a s Ruskem a přejí si zpevnění „východoslovanského bloku“ s těmito zeměmi (Pribytkova, 2006: 16).

<sup>16</sup> Dále viz internetové stránky Ministerstva zahraničních věcí České republiky. *Potvrzení o příslušnosti k české krajanské komunitě* [online]. 2009 [cit. 2015-02-06]. Dostupný z: <[http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni\\_vztahy/krajane/potvrzeni\\_o\\_prislusnosti\\_k\\_ceske/index.html](http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni_vztahy/krajane/potvrzeni_o_prislusnosti_k_ceske/index.html)>.

<sup>17</sup> Písemné potvrzení z krajanského spolku může v určitém smyslu sloužit i jako dokument o znalosti českého jazyka (např. bude jasně napsáno, že se daný jedinec učí česky apod.)

<sup>18</sup> Rozhovor s N. G., 5. 4. 2012, Dubno, Ukrajina.

o vízum úspěšný, tím spíše se mu časově prodlouží další vízum.<sup>19</sup> Český původ a český jazyk zvýhodňují respondenty před jinými žadateli. Krajanские spolky tímto způsobem udržují (re)emigrační tendence ze západní Ukrajiny na území České republiky.

Kontakty s příbuznými v České republice se mohly plně rozvinout až po roce 1989, ovšem jak sami respondenti ze starší či střední generace žijící na Ukrajině zmiňují, příbuzenské vazby kvůli úmrtí či ztrátě kontaktů ochably a blízké příbuzné či známé z reemigrační vlny z roku 1947 již v České republice nemají. Zmínění respondenti navíc upozorňují, že většina jejich příbuzných na území České republiky o své příbuzné na Ukrajině nemá zájem, a udržování *sociálních sítí* tak závisí především na ukrajinské straně. Díky udržovaným sítím však připravují sociální a ekonomické zabezpečení pro své potomky, kteří si přejí mít v České republice určité zázemí v případě (re)emigrace. Sociální sítě tak mladým respondentům slouží jako opora v případě odcestování do České republiky, a velká spousta dosavadních (re)emigrantů z řad mladých respondentů těchto kontaktů využila. Jedna z respondentek si předem zařizovala pomoc od svého známého v Brně,<sup>20</sup> další zase očekávala pomoc v případě vycestování do Uničova.<sup>21</sup>

Ve spolku či od rodičů na Ukrajině se mladí respondenti naučí český jazyk, což jim usnadňuje komunikaci a pobyt na území České republiky; zde vidí rozdíl mezi oběma teritorii, přičemž je důležitá vlastní pozitivní zkušenost. Sociální sítě pomáhají vytvořit zázemí i v případě (re)emigrace. V diasporické komunitě, tedy v krajanských spolcích, se uchovává vztah k původní zemi, který se reprodukuje a který je atraktivní pro budoucí či současné členy s plánem „návratu“ do „země původu“ (Pries, 2006: 17). Mladí respondenti tak mají etnický kapitál pomáhající jim v případě migrace (Glick-Schiller, 2009: 117) a krajanские spolky pomáhají udržovat emigrační proudy z Ukrajiny do České republiky. U některých mladých respondentů je však (re)emigrace do České republiky i přáním jejich rodičů – většina mladých respondentů pochází ze vzdělaných a finančně zajištěných rodin. Jejich rodiče jsou často podnikatelé, učitelé, lékaři, ale i pracovní migranti, kteří se na Ukrajinu vrátili ze zahraničí.

<sup>19</sup> Rozhovor s. G. K., 15. 4. 2014, Dubno, Ukrajina.

<sup>20</sup> Rozhovor s E. V., 18. 10. 2012, Brno, Česká republika.

<sup>21</sup> Rozhovor s I. K., 9. 7. 2014, Dubno, Ukrajina.

Opačná situace však nastává v případě nastalé (re)emigrace mladých respondentů do České republiky. Zmiňují diskriminaci, jeden z respondentů si např. stěžoval, že pro Čechy v České republice nemá jeho krajaňský status žádnou platnost a zařazují ho mezi Ukrajince;<sup>22</sup> jiná respondentka si stěžovala, když jí i přes vynikající znalost češtiny naznačovali, že není Češka.<sup>23</sup> Další z respondentek si stěžuje na pracovní diskriminaci – dostává za stejně odvedenou práci méně peněz než její čeští kolegové, a tuto skutečnost dává do souvislosti se svým původem z Ukrajiny.<sup>24</sup> Další respondentka uvádí rozdíly v chování „tuzemských“ Čechů v České republice a „zahraničních Čechů“ na Ukrajině (např. přílišná organizovanost „tuzemských“ Čechů, nutnost domluvit návštěvu apod.).<sup>25</sup> Rozdíly jsou zmiňovány i v genderové perspektivě, hlavně při výběru partnerů. Někteří mladí respondenti před svou (re)emigrací poměrně nadšeně hovořili o snaze najít si českého partnera/partnerku, ovšem po (re)emigraci usuzují, že se Češky na ukrajinské muže dívají špatně.<sup>26</sup> Jedna z respondentek nechápala, proč jejímu českému příteli vadí její ukrajinský původ,<sup>27</sup> jiná zmiňovala, že českému příteli vadila její neznalost obecné češtiny.<sup>28</sup> Ačkoliv se zmínění respondenti samozřejmě vyjadřují i o začlenění do české společnosti, mají na mysli spíše institucionální prostředí, které je založené na instrumentálním jednání aktérů. Zcela odlišná je však situace mladých respondentů studujících v České republice zdejší gymnázia. Podle jejich slov neměli – i přes počáteční problémy spojené s českou řečí – problémy se zařazením do třídního kolektivu; své vztahy s místními studenty a s obyvateli popisují jako bezkonfliktní a přátelské.

Paralelně s procesy začlenění či diskriminace existují také transnacionální vazby na Ukrajinu. Se svými blízkými příbuznými na Ukrajině (tedy s respondenty starší a střední generace) udržují mladí respondenti častý kontakt díky internetu a vyspělým technologiím (např. skype) či levnému telefonickému volání. Často je také navštěvují s využitím autobusové dopravy: přímý spoj Praha – Kyjev a zpět jezdí několikrát týdně. Mladí respondenti poměrně pravidelně jezdí na Ukrajinu na prázdniny či na

<sup>22</sup> Rozhovor s A. P., 27. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

<sup>23</sup> Rozhovor s N. G., 5. 4. 2012, Dubno, Ukrajina.

<sup>24</sup> Rozhovors E. V., 8. 7. 2014, Praha, Česká republika.

<sup>25</sup> Rozhovor s L. K., 3. 8. 2014, Luck, Ukrajina.

<sup>26</sup> Rozhovor s M. T., 26. 4. 2014, Dubno, Ukrajina.

<sup>27</sup> Rozhovor s U. V., 26. 7. 2013, Dubno, Ukrajina.

<sup>28</sup> Rozhovor s L. K., 26. 7. 2014, Luck, Ukrajina.

oslav y narozenin, na pravoslavné Velikonoce (Paska) či na Vánoce (Rizdvo). Cestování na Ukrajinu je však spojené i s časovým vytížením respondentů: do svých rodných míst nejpravdělněji jezdí na letní prázdniny studenti gymnázií. Ve dvou případech posílají respondenti z Prahy svým rodičům do Lucka a do Dubna finance formou *remitancí*. Celkově se však nejedná o typickou transnacionální migraci, tato situace by se dala označit jako slabá transnacionalita (Anghel, 2013: 81–83) nebo jako transnacionální výměna a reciprocita (Faist, 1999: 45).

Záleží však na individuálním rozhodování. Na Ukrajině byli i někteří mladí respondenti s českými předky, kteří postrádali motivaci emigrovat na území České republiky a odmítali se učit český jazyk. Dva mladí respondenti s českým prarodičem sice znali několik českých slovíček, ale obecně neprojevovali žádné (re)emigrační tendence.<sup>29</sup> Pro další tři mladé respondenty byla (re)emigrace do České republiky pouze přestupní stanicí do dalších zemí Evropské unie.<sup>30</sup> Touhu emigrovat naopak vyjadřovali i mladí lidé bez českých předků.

Mladí respondenti	Věk	Český jazyk	Češi v rodině (hlásící se k Čechům)	V krajan-ském spolku	Na UA / v ČR (rok (re)emigrace)
E. V.	23	od babičky, spolek	prababička, dědeček, otec	ano	v ČR, 2012
M. H.	29	od babičky, spolek	prababička, dědeček, otec	ano	v Nizozemí, asi 2009
H. P.	18	od matky, spolek	pradědeček	ano	v ČR, 2012
K. P.	18	od matky, spolek	pradědeček	ano	v ČR, 2012
R. F.	14	od matky	matka, dědeček	-	nA UA

<sup>29</sup> Rozhovor s K. P., 27. 7. 2013, Dubno, Ukrajina; rozhovor s M. K., 23. 4. 2014, Dubno, Ukrajina.

<sup>30</sup> Rozhovor s A. P., 27. 7. 2013, Dubno, Ukrajina; rozhovor s E. V., 13. 3. 2014, Praha, Česká republika.

I. K.	16	spolek	nevlastní dědeček	ano	v ČR, 2013
U. V.	22	od nevlastní babičky, spolek	prababička	ano	v ČR, 2013
A. P.	28	od babičky, matky, spolek	babička, matka	ano	v ČR, 2006
M. T.	28	od dědečka, matky, spolek	dědeček, matka	ano	na UA
O. R.	23	od babičky, spolek	babička	ano	na UA
N. Š.	30	z Dobrušky	pradědeček	ano	na UA
A. S.	20	spolek	matka, dědeček	ano	na UA
A. J.	23	spolek, ale prakticky nezná český jazyk	prababička	ano	na UA
V. L.	23	nezná český jazyk	dědeček	ne	na UA
V. B.	17	nezná český jazyk	prapradědeček	ne	na UA

## Ukrajinská migrace, či specifický případ?

Ačkoliv mladí respondenti vyjadřují ukrajinské etnické vědomí, jsou aktivní v krajanském životě, mají potvrzení o příslušnosti ke krajanské komunitě, s obdivem vzhlíží k České republice a naplňují znaky diaspory jako idealizace původní domoviny, víra v návrat či solidarita k vlasti (Safran, 1991: 83–84), nepocítují sounáležitost s českým národem, jak pojem krajan naznačuje. „Emocionální náboj“ je konstituován díky pozitivním zkušenostem z pobytů v České republice a nikoliv pouze jejich životem na území Ukrajiny, k čemuž analýza z pohledu metodologického nacionalismu nepřihlíží. V případě mladých respondentů vystupuje jejich český původ spíše jako atraktivní etnický kapitál, ale svou roli hrají i jiné faktory, především sociální a ekonomické postavení jejich rodičů (střední generace respondentů z Ukrajiny). Díky všem těmto faktorům je proto i ve výzkumu

Borise Iljuka uváděn silný důraz na české kořeny u respondentů na Ukrajině v kategorii 15–20 let a 41–50 let (Iljuk, 2011, 227).

Mohla by však také vyvstat otázka, do jaké míry se tyto strategie (re)emigrace podobají jiným migračním proudům z Ukrajiny, a tak je nutné výše uvedené informace o (re)emigraci komparovat s celkovou podobou migrace z této východoevropské země.

Jeden z nejdůležitějších rozdílů vyvstane při porovnání migračních toků z Ukrajiny. Na území Ruska směřují emigranti především z východní ruskojazyčné části Ukrajiny, ovšem budeme-li se věnovat emigraci na západ, kde je jednou z cílových oblastí i území České republiky, směřují sem právě emigranti ze západní Ukrajiny. Největší podíl ukrajinských migrantů tak kromě teritoria Ruska (1 000 000 migrantů) směřuje do Polska (300 000) a následuje Česká republika, která se dělí s Itálií o třetí místo (150 000 /Malynovska, 2013, 218–219/). Čísla se však různí, podle jiných bylo v roce 2002 pro ukrajinské migranty nejvíce atraktivní Rusko (1–3 miliony migrantů), poté Polsko (300 000–800 000), Česká republika (250 000), Itálie (200 000), Portugalsko (150 000), Německo (128 000), Španělsko (100 000), Turecko (35 000), Spojené státy (21 000) a Řecko (13 000 /Düvell, 2006: 3/). Podle dalších autorů směřuje nejvíce migrantů do Ruska, následuje Itálie, Německo, USA, Izrael, Španělsko a až poté Česká republika (Commander – Nikolaychuk – Vikhrov, 2013: 7), podle jiných je pořadí států odlišné: první Rusko, poté Polsko, Německo, Česká republika, Itálie a Portugalsko (Pribytkova, 2004: 138).

Důležité je porovnání, z jaké oblasti do jaké země směřuje nejvíce migrantů. Do Polska se 450 000 migranty odcházejí Ukrajinci ze Lvovské, Ternopilské, Ivanofrankivské, Černivské, Chmelnické, Rivnenské, Volyňské oblasti a ze Zakarpatí; do České republiky, kde je přes 200 000 osob, se nejvíce odchází ze Zakarpatí; do Řecka s 60 000–80 000 migranty se odchází ze západní Ukrajiny; do Itálie s více než 600 000 migranty odcházejí migranti ze Lvovské, Ternopilské, Ivanofrankivské, Černivské, Chmelnické, Rivnenské a Volyňské oblasti; do Portugalska se 75 000 osobami odcházejí migranti z týchž oblastí jako do Itálie; do Španělska s více než 200 000 osobami odcházejí migranti ze Lvovské, Ternopilské, Ivanofrankivské, Chmelnické, Rivnenské a Volyňské oblasti, ale také ze střední a jihovýchodní Ukrajiny, a konečně do Ruska s více než 2 miliony odcházejí migranti ze střední a jihovýchodní Ukrajiny, přičemž západní Ukrajina tvoří pouze 30% migrantů do Ruska (Markov, 2009: 14–43). Jakkoliv se i další odhady různí, Rivnenská (Rivne, Dubno a okolí) a Volyňská oblast (Luck a okolí) nejsou pro Českou republiku typickými „zdrojovými“ oblastmi.

Česká republika pak není ani nejsilnějším imigračním centrem ukrajinské migrace. Podle většinového názoru samotných respondentů odcházejí obyvatelé z Rivnenské a z Volyňské oblasti téměř výhradně do Polska a odchod z Volyňské a Rivnenské oblasti do teritoria České republiky je netradiční.

Největší rozdíl však spočívá v otázce zařízení trvalého pobytu. Migranti z Ukrajiny musejí překonávat tradiční překážky s povolením dlouhodobého pobytu či v podobě tzv. klientelismu (viz Nekorjak, 2006), které jsou pro migranty obtížné, a také se kvůli nim často ocitají za hranicí legality. Respondenti tyto překážky překonávají díky usnadněným podmínkám pro získání trvalého pobytu pro zahraniční Čechy s potvrzením o příslušnosti k české krajanové komunitě v zahraničí. V podstatě musejí prokázat pouze finanční zajištění a zařízené ubytování v České republice.<sup>31</sup> Díky etnickému kapitálu se pro respondenty stává území České republiky atraktivnější než jiné země Evropské unie. Respondenti tak představují specifický případ, kdy jejich čeští předci hrají důležitou roli v případě migrace právě do České republiky (Uherek, 2008: 8).

Spíše než *nacionalistické* tvrzení, že většina respondentů je hrdá na svůj český původ, ztotožňují se s českou národností, a proto si téměř každá rodina s českým původem obstarala potvrzení o příslušnosti k české krajanové komunitě v zahraničí (Iljuk, 2011: 226–227), je přijatelnější jako důvod uvádět atraktivní etnický kapitál, který – v případě migrace – může obyvatelům s českými předky v zahraničí usnadňovat migrační anabázi.

U mladých respondentů tedy nedochází nutně k primordiálnímu a emocionálnímu pocíťování sounáležitosti s českým národem (krajanství) navzdory asimilačním tlakům ukrajinské společnosti (metodologický nacionalismus), jak často předkládají odborné studie věnované krajanům; jde spíše o „konstituci“ krajanství a (re)emigračních aktivit i díky pobytům v České republice a s využitím etnického kapitálu. V České republice pak dochází k integraci mladých respondentů spíše na institucionální bázi. Patrné jsou i transnacionální vztahy těchto respondentů po jejich usku-tečněné (re)emigraci, nikoliv pouze jejich integrace či asimilace (metodologický nacionalismus).

<sup>31</sup> Tento výzkum proběhl před změnami podmínek pro reemigraci krajanů v roce 2015.



## Konstituce krajanství

Na pojem krajanství tak můžeme, alespoň v případě (re)emigrantů z tohoto výzkumu, nahlížet kriticky díky uvedeným poznatkům:

- 1) Ekonomická krize (spolu s dalšími problémy) na území Ukrajiny způsobuje, že spousta mladých obyvatel této země emigruje.
- 2) Česká republika je viděna jako vyspělý stát s kvalitním vzdělávacím systémem a s pracovními příležitostmi.
- 3) Krajaňské spolky i rodiče s českými předky z Ukrajiny pořádají pro mladé respondenty zájezdy a pobyty na území České republiky a učí své potomky český jazyk. Krajaňské spolky, ale i rodiče tak udržují (re)emigrační tendence do České republiky.
- 4) Mladí respondenti mají díky českým předkům a díky znalosti českého jazyka etnický kapitál pro případnou (re)emigraci do České republiky, ačkoliv se sami identifikují jako Ukrajinci.
- 5) Díky etnickému kapitálu mohou mladí respondenti získat „potvrzení o příslušnosti k české krajaňské komunitě v zahraničí“.
- 6) Díky etnickému kapitálu i uvedenému potvrzení si mohou snáze vyřídit turistické i dlouhodobé vízum, ale i trvalý pobyt na území České republiky.
- 7) Svou roli hrají i vytvářené a udržované sociální sítě s příbuznými či známými z území České republiky, které chápou jako oporu pro možnou (re)emigraci.

Navzdory tomu jsou v mnoha odborných pracích krajané v zahraničí pojímáni ve významu: a) sdíleného nacionalismu s českým národem, respektive sdíleného emocionálního „náboje“ k českému národu, b) metodologického nacionalismu, tedy vnímání státu jako teritoriálně vymezeného území vhodného pro analýzu sociálních procesů, s čímž souvisí c) nutnost definovat jejich vztah k majoritní společnosti, pro respondenty v termínech asimilace, integrace či adaptace, ať již v teritoriu imigrace či v „novém“ teritoriu (re)emigrace. Opomíjí se tak „konstrukce“ krajaňského vědomí na jedné straně a v případě (re)emigrace transnacionalizace na straně druhé.

Je tedy patrné, že s příslušným teoretickým zakotvením můžeme zaplnit sociálněvědní prostor, který by se nevěnoval pouze analýze přizpůsobení minority hodnotám majoritní společnosti na území emigrace, případně odolávání asimilaci či integraci nebo definici vztahu etnika k majoritní společnosti v teritoriu imigrace. Podobné vazby je nutné pojímat spíše

jako sociální procesy viděné optikou inkluzujících tendencí z pohledu národních států ve specifickém sociálním prostoru. Jako takové jsou pouze jednou úrovní sociálněvědního bádání, a snahou badatelů by mělo být nalézat i další možné rozměry.

Není divu, že dochází k opětovným stykům Čechů na Ukrajině a jejich potomků se svou „původní“ vlastí; je však potřeba být obezřetný k nacionálnímu rámci, který autoři často reprodukují bez příslušné reflexe. Vztah mladých respondentů se objevuje až díky jejich zkušenostem na území České republiky, nikoliv vyrůstáním v „původní komunitě“ volyňských Čechů; a i potom by se motivace jejich (re)emigrace dala označit jako *utilitaristická* či *pragmatická*, nikoliv *nacionalistická*. Dá se usuzovat, že bude nadále růst emigrace z chudších oblastí do vyspělejších vzhledem k rostoucí závisti: „Proč se mám mít zde špatně, zatímco jinde se lidem žije lépe?“ (Beck – Beck-Gernsheim, 2008: 33).

# Češi pohledem cizince

Jiří Tůma

## Kde se Češi jako menšina v Chorvatsku vzali

**P**rvní české osídlení území slavonské vojenské hranice pochází z konce 18. století (více o kolonizaci a zakládání prvních osad např. Perencevič – Rychlík, 2007; Turčík, 1935). Na první pohled bychom mohli říci, že je dnes tato komunita pevně konstituovaná a tvoří svébytnou národnostní lokální jednotku. Na pohled druhý si ale musíme položit otázku, nakolik je tato „komunita“ celistvá, případně proč? Otázka „co“ zapříčinilo, že i po tak dlouhé době nedošlo k plné asimilaci, je bezpochyby na místě. Jsou tedy Češi v Chorvatsku menšinou? Pokud si na tuto otázku odpovím ano, musím se dále ptát: Co to znamená být menšinou? Co je v současné době důvodem, proč „nebýt asimilován“ prostředím, nepodlehnout „tlaku“ svého domácího chorvatského prostředí?

Přistoupíme-li k české komunitě jako k „národnostní menšině“, nechceme tuto komunitu vnímat jako jednodušnou masu lidí s označením „Češi“. Pokud se budeme držet otázky „Co znamená být menšinou?“, pak s jednoznačným „zaškatulkováním“ nemůžeme souhlasit. Je nutné se ptát: Co znamená být menšinou pro jedince a co pro skupinu jako celek, resp. komunitu/menšinu, to vše v proměně času?

Samotná definice spojení „národnostní menšina“ je problematičtější a rozhodně se o ní nedá mluvit jako o definici jednoznačné, spíše naopak: *V odborné literatuře bývá termín „národnostní menšina“ nahrazován jinými výrazy, z nichž nejfrekventovanější je zřejmě obecnější a neutrálnější pojem etnikum či etnická skupina [...] V konkrétním kontextu je možno užít i pojmů jako regionální skupina apod. (Šatava, 1994: 17) nebo: Dokumenty pojednávající o ochraně menšin se výrazu „národnostní menšiny“ nejednou*

*záměrně vyhýbají a užívají formulaci „etnické, jazykové a náboženské menšiny [...] Potíže dělá např. odlišení jazyka a dialektu. Mnoho komplikací vyplývá z nejednoznačnosti termínu „etnická skupina“, jehož význam je podobný tomu, co v jiných jazycích znamenají slova ethníe, Etnizität, etnia.* (Waldenberg, 2003: 429).

Termín „národnostní menšina“ v sobě ovšem může obsahovat dva významy. V prvním případě se bude jednat o komunitu složenou ze členů odkazujících se na jiný národní stát než na ten, kde jsou vnímáni (sami sebou nebo okolím) jako menšina. V druhém případě se může jednat o národ bez vlastního národního státu nebo o část národa, který je sám menšinou – obývající ovšem své etnické území, od něhož například odvozuje **národní identitu/etnickou identitu**.

Pojmu „kultura“ ve významu čehosi charakteristického (typicky etnického) se podrobně věnuje Terry Eagleton (2001): od chápání kultury jako něčeho typického přes rozlišování vysoké a nízké kultury až po význam kultury jako podstaty celospolečenského života. Kultura (eticita) se stala nástrojem politiky, což ve spojení majoritní a minoritní společnosti vytváří podklad pro multikulturní soužití. Minoritní skupiny jsou tak „pozitivně diskriminovány“ a kultura/eticita je prostředkem, jak svých cílů dosáhnout (Eagleton, 2001; Eriksen, 2007).

S ohledem na téma tohoto textu je nutné podotknout, že vznik „českého národa“ je datován do období, kdy samotný český národ byl „národem“ závislým, nestátním, o území Čech a Moravy se dělil s jiným „národem“, který však minimálně po jazykové stránce tvořil majoritu a měl vlastní „vysokou kulturu“. S přihlédnutím k tomuto faktu je nutné hovořit o migraci „Čechů“ do Slavonského království jako o vnitřní migraci v rámci státního celku – Rakouského císařství, později Rakouska-Uherska. Češi přicházejí do prostoru slavonské vojenské hranice, kde tedy nejprve (dnešními slovy) tvořili pouze etnickou/kulturní komunitu. Z pozdějšího vývoje (odchody dalších obyvatel z českého území) je možné o české komunitě v Chorvatsku hovořit jako o národnostní menšině (posun od závislého národa k 1) státnímu národu v případě vlastního československého území a 2) národnostní menšině na území jiného národního státu). To platí zejména od vzniku nezávislého Československa po první světové válce.

## Počátek devadesátých let – rozpad Jugoslávie

*Etnonacionalismus představuje určité novum pouze pro svět postkomunistických zemí, kde nahradil internacionální marxistickou ideologii třídního boje, pomohl bývalým komunistům transformovat mocenské ambice v nacionální a umožnil jim dále participovat na moci.* (Tomeš, 2007: 131).

Na konci osmdesátých let ztratila Jugoslávie své specifické postavení mezi východním a západním blokem. Pro Evropské společenství i pro Severoatlantickou alianci přestávala být nezávislá Jugoslávie strategickým neutrálním partnerem v regionu. To ve svém důsledku vedlo ke zhoršení finanční situaci a vysoké inflaci. Zhoršení životního standardu obyvatel některých regionů se stalo laciným tématem pro populistické (nacionalistické) politiky. Počátek konce Jugoslávie můžeme tedy spojovat s politickým vzestupem pozdějšího jugoslávského prezidenta Slobodana Miloševiče. Díky populisticky vedené kampani s nacionalistickým podtextem získal Milošević na svou stranu mnoho stoupenců z řad srbského obyvatelstva Jugoslávie. Za hlavní katalyzátor jeho vzestupu můžeme považovat obratně využitou situaci v Kosovu, v prostředí vyhrocené situace mezi Srby a etnickými Albánci, kde docházelo k prvním etnickým třenicím vedoucím k rozpadu komunistické Jugoslávie. V roce 1987 se Milošević zúčastnil lidového shromáždění v Kosovu, kde padla věta, kterou státní televize obratně použila a zneužila – „*Nikdo Vás nesmí bít*“ (zachyceno i ve filmu *Smrt Jugoslavije* 2007).<sup>1</sup> Z Miloševiče tak vytvořila „ochránce Srbů“.

K samotnému rozpadu došlo ve své podstatě ve chvíli, kdy zástupci Slovinska opustili „14. mimořádný kongres Svazu komunistů Jugoslávie“ (viz film *Smrt Jugoslavije*; Pelikán, 1998), který se konal v polovině ledna 1990. Slovinci a Chorvaté tehdy neúspěšně požadovali konfederativní uspořádání země.

Následné volby a referenda v jednotlivých republikách (1991) ustanovovaly, **kdo je a kdo není** „občanem nových států“.<sup>2</sup> Kdo je voličem a spojencem nového politického uspořádání, je tedy tím, kdo dává legitimitu politické reprezentaci. Vznikem poptávky po oficiálním dělení (my

<sup>1</sup> Věta, později vytržená z kontextu, původně zazněla během Miloševičova rozhovoru s člověkem, který se účastnil shromáždění.

<sup>2</sup> Občanem je zde myšlena osoba, která se hlásí k národní (na etnickém základě definované) identitě.

versus oni), většinou na základě národní (etnické) identity, vznikla nabídka různých nacionalismů (negativně a vyhroceně používaných národních identit). Ze spoluobčanů a sousedů se stali „ti druzí“ (oni) a z cizích lidí (na základě etnicity) se stali „nejbližší“ (my).<sup>3</sup> Takto rozlišené „my“ pak postupovalo celou jugoslávskou společností devadesátých let, a to nejen na úrovni jednotlivých republik federace, ale i na úrovni měst, vesnic a rodin (Browman, 2005). Klíčem k takovému definování sebe samého sloužilo mnoho symbolických nástrojů, například nošení/vyvěšování „národní“ vlajky, hudba, slogany, výtvarné umění, upravený výklad dějin apod. (Pettan, 1998). Jiná situace se vztahovala na příslušníky národnostních menšin. Ti byli během období komunistické Jugoslávie podporováni z „oficiálních míst“ – tedy přímo komunistickou stranou. Po druhé světové válce bylo nutné se vypořádat s odkazem nacismu v celém regionu a nástrojem, jak tohoto dosáhnout, se stal proces, který symbolizovalo heslo „bratrstvo i jedinstvo“ (bratrství a jednota). Tento politický slogan byl v protinacistickém odboji použit partyzánem, vůdcem jugoslávského národa a budoucím prezidentem Josipem Brozem Titem ke sjednocení všech národnostních a etnických skupin pod hlavičku Jugoslávské komunistické strany. Kdo se stal partyzánem, stal se automaticky „Jugoslávцем“ (politická idea jednoho společného státu). Použití tohoto nástroje etnického smíru bylo pro poválečnou Jugoslávii velmi významné, ve svém konečném důsledku a po rozpadu ideje jednotnosti však smrtelné.

### Vojenský konflikt na Daruvarsku – Češi v zákopu

*Ještě nedávno klidné mnohonárodnostní město Daruvar, které se tím honosilo, zahalily události minulých dnů. Lidská srdce se sevřela v bolestné křeči. Zhasly mladé lidské životy. Zločiny uloupily matkám syny, dětem otce, manžele, bratry, přátele, kamarády sousedy [...] Co se to s námi děje? Kde jsou ta velká slova o vzájemném soužití, o lásce, o přátelství. Což je opravdu možné všechny tyto krásné květy bezcitelně zašlapat do bláta nenávisti, sežehnout výstřelem. Lidé, otevřete znovu*

<sup>3</sup> Jako příklad může posloužit Bosna a Hercegovina, kde poptávka po „národních“/etnických skupinách dala vzniknout nábožensky definované společnosti (diferencované pomocí politických stran), která vedla uvnitř sebe sama občanskou válku. Jedná se o často zmiňované tzv. imagined community (Anderson, 1998).

*svá srdce kráse, lásce, přátelství, míru. Myslete na děti, na budoucnost, na mír, na život. Plápolající svíčky, smuteční tóny, zvadlé květy nad rakvemi ztracených životů žalují na nesmyslnost války a krutost zbraní [...]* (Selicharová, 1991:3).

Podle některých kritérií byl vojenský konflikt v Chorvatsku separatistickým bojem a podle některých válkou, popřípadě válkou občanskou. Při prvních návštěvách v Daruvaru v roce 2005 jsem se lidí ptal: „Kdo jste? Češi?... Chorvati?...“ Často si mi dostalo odpovědi: „*Jsme Češi, Chorvatsko je ale naše vlast.*“ Následující otázka zněla, co si myslí o vojenském konfliktu v devadesátých letech. Mnozí jednoznačně vinili Srby z prvotní agrese a posléze i z rozpadu Jugoslávie.

### *Bojovali jsme, máme právo, chceme*

„*My Češi jsme bojovali za naše domovy, naši chorvatskou vlast a jsme na to pyšní.*“ S postupem doby přichází ale také určité vystřízlivění z období euforie a nastává poptávka: „*Bojovali jsme, a proto máme právo a chceme!*“ Etnicita (etnická/národní identita) se stává nutně prostředkem politického boje za uznání zásluh a nárokových kulturních práv. Přestože chorvatskou národní identitu nikdo nezavrhuje a nepopírá, zdá se, že pozvolna vytrácející se českou identitu si chce skupina udržet a dále rozvíjet. Minimálním cílem takové snahy je pro českou komunitu udržení stávajících práv, mezi která patří zejména možnost základního a středoškolského vzdělávání v českém jazyce, vlastní média a menšinové instituce. V období existence Jugoslávie byly národnostní menšiny obdařeny množstvím kulturních práv. Protože se oficiálně nikde neuváděla etnická příslušnost v politickém smyslu, vždy se jednalo o podporu jugoslávských kulturních institucí/spolků s „jinou“ kulturou (kultura česká, srbská, muslimská, romská...). V období po rozpadu Jugoslávie a vzniku samostatného Chorvatska došlo k pouze částečné obnově této myšlenky. Například česko-chorvatské dvojazyčné nápisy se po domovinské válce podařilo zpětně instalovat teprve po komunálních volbách v roce 2009, a to ne zcela všude, kde by to podle práva mohlo být (dvojazyčné nápisy byly v Daruvaru do rozpadu Jugoslávie, viz fotografická příloha). To vše zejména z obav před nutností zavést také popisky srbské. Naopak bylo zachováno půlhodinové vysílání v češtině na *Rádiu Daruvar*, byl zachován týdeník *Jednota*, post poslance v chorvatském parlamentu a nově i post v menšinové radě. Přestože či právě

proto, že je v současné době česká menšina obdařena menšinovými právy jak na lokální úrovni města, županije, tak i v parlamentu, dochází k opakovanému snižování počtu členů české komunity. Tím, že byla menšinám „dána“ politická práva rozhodovat za sebe samé, byla jim obecně svěřena i určitá odpovědnost. Po dlouhou dobu „malé“ menšiny v Chorvatsku bojovaly za zrovnoprávnění v podobě dvojího volebního hlasu při volbě do poslanecké sněmovny. To se po roce 2010 na základě politických dohod změnilo, malé menšiny získaly právo volit jak politické strany, tak svého menšinového poslance. To ovšem v roce 2012 zrušil chorvatský Ústavní soud jako diskriminační pro ostatní obyvatelstvo. Příslušníci oficiálních menšin měli po chorvatském osamostatnění možnost volit tzv. menšinového poslance. Tato volba byla ale ve skutečnosti volbou dvojí, neboť příslušníci menšin mohli na jedné straně volit svého menšinového poslance, na straně druhé bylo omezeno jejich právo volit politicky, a tím pádem se vyjadřovat k celospolečenským problémům ve svém státě. Pokud záležitost přeneseme do roviny občanské odpovědnosti, příslušníci menšin museli volit mezi svou „občanskou“ odpovědností a právem volit jako příslušník etnické/kulturní menšiny. Vzniká tak trojí problém. Za prvé – poslanec za českou a slovenskou menšinu byl zvolen „vždy“, jeho mandát byl ovšem dán „pouze“ několika stovkami hlasů. Za druhé – příslušníci národnostních menšin neměli vůli volit menšinové rady. Opakovaně se voleb účastní malé množství lidí, protože se domnívají, že jejich „českost“ není politická, ale kulturní. Politická reprezentace menšiny je tudíž redukována slabým mandátem a stává se „elitářskou“ institucí vcelku malého počtu lidí, což je ale problém například i Svazu Čechů v Chorvatsku,<sup>4</sup> jenž je zastupován stejnou skupinou lidí po mnoho let beze změn. Za třetí – množství financí přidělovaných státem se odvíjí od počtu příslušníků dané menšiny. Je tedy v budoucnosti možné, že počet lidí hlásících se politicky (tzn. oficiálním přihlášením k české národnostní menšině při sčítání obyvatelstva nebo zápisem v matrikách) k menšině klesne natolik, že se zredukuje finanční podpora státu, omezí se politická práva (post poslance, právo na post místostarosty nebo starosty v Daruvaru, právo na zřizování menšinových rad, dvojjazyčnost atd.) i práva kulturní (financování bývá přímo úměrné fyzickému počtu krajanů).

<sup>4</sup> Svaz Čechů a Slováků v Chorvatsku vznikl v roce 1993 a navázal na Československý svaz (viz níže). Svaz Čechů sdružuje českou menšinu, České besedy i školy a zaměřuje se na péči o českou kulturu a jazyk. Má organizační centrum v Daruvaru.



## Češi v Chorvatské republice

### Organizace Čechů v Chorvatsku

Češi přicházeli na území dnešního Chorvatska (i dalších zemí bývalé Jugoslávie) v několika vlnách. V otázce důvodů migrace existuje ještě jedno kritérium, které bylo zmíněno pouze okrajově – jedna část migrace probíhala do měst a druhá na venkov. V případě venkova se jednalo zejména o rolníky, v případě měst šlo především o řemeslníky, lékaře, inženýry, vojáky, hudebníky apod. Právě ve městech vznikly první *besedy* (spolky)<sup>5</sup> – Záhřeb (1874), Dubrovník (1899), Sarajevo (1885), Bělehrad (1868). Z „venkovských“ besed vznikly v Chorvatsku jako první ty v Daruvaru a Prekopakře (1907). Většina ostatních besed na Daruvarsku vznikla až po první světové válce, tedy po vzniku Československa. Předci dnešních krajanů s sebou přinášejí určité způsoby politické a hospodářské angažovanosti.<sup>6</sup>

První vlna migrantů z území dnešní České republiky odcházela na území Chorvatska před českým národním obrozením. Ve své podstatě se jednalo „pouze“ o vnitřní migraci uvnitř jednoho státu. Druhá vlna migrantů přišla do Chorvatska v průběhu českého národního obrození či v období po něm, a tedy i s etnickou identitou příslušníků českého národa. K vlastní organizovanosti krajanů docházelo až na pár výjimek teprve po vzniku Československa a Jugoslávie.<sup>7</sup>

- <sup>5</sup> Spolky založené na etnickém základě, které sloužily pro pořádání schůzí a kulturních akcí.
- <sup>6</sup> Obchodní a spořitelní družstvo, později Československá banka (1921); první české noviny na území Chorvatska – *Český list* (1911–1914), *Československé listy* (1914–1921), *Hlas* (1922). V roce 1922 začínají v Daruvaru vycházet noviny s přílohou pro děti pod názvem *Jugoslávští Čechoslováci*. K obnově českých tištěných novin došlo v roce 1946, dostaly název *Jednota*. Svého vrcholu – co se týče nákladu – dosáhla *Jednota* v roce 1968, kdy měla náklad přes 6 000 výtisků. Mnoho z nich putovalo do Československa, protože se jednalo o „svobodnější“ formu českých tiskovin (Bláha 1992: 11–12).
- <sup>7</sup> Dne 29. 6. 1921 založili v Osijeku zástupci 36 českých a slovenských spolků Československý svaz. V roce 1941 sdružoval Svaz 109 českých a slovenských spolků (Rychlík – Perencević 2007: 420–422). Kromě Svazu existovalo i Sdružení československých žen, hasičské spolky, Sdružení venkovského dorostu a Sokol.

### *Politika identit a její uplatnění v praxi*

V kontextu současných přístupů vzniklo mnoho teoretických rovin věnovaných studiu společnosti. Jedním je i tzv. **politika identit**, která čerpá svůj ideologický základ ze studia člověka a společnosti prostřednictvím „kultury“. Kultura je diskutována v mnoha rovinách a významech. Podstatou kultury v postmoderním významu politiky identit je fakt, že existuje mnoho kultur, které koexistují vedle sebe na stejné úrovni, a prostřednictvím těchto kultur, založených na jedinečnosti členů, prosazují jejich zástupci svá domnělá práva. Koncept politiky identit vychází myšlenkově z poloviny minulého století, kdy došlo k politické a kulturní emancipaci mnoha národních/národnostních i marginálních společností. Přestože šlo o teorii aplikovanou nejprve na společnosti s koloniální historií, které postupně získaly nezávislost, navrátil se tento diskurz i do západní společnosti, kde se poměrně živelně usídlil.

Kultura se stala politickým nástrojem odlišujícím jedny od druhých: „*Kultura ve smyslu identity má odpor vůči univerzalitě a individualitě a oceňuje spíše kolektivní specifickou*“ (Eagleton, 2001: 67). Hovoříme-li tedy o právech etnických menšin, oklikou se tím vracíme k diskusi o tom, **kdo** je a kdo není menšinou a **kde** jí je a kde jí není. V kontextu státních a nestátních národů hraje důležitou roli právě etnicita, která je velkou měrou zdrojem národní identity. V době vzniku národních států v evropském prostředí, zejména v 19. století, byl politickou vahou právě nacionalismus, který ospravedlňoval nutnost mít vlastní národní a „národní kulturou“ zaštitěný stát. V současné době je toho důkazem např. vznik nezávislého Kosova (v roce 2008).

V případě české menšiny v Chorvatsku je třeba si uvědomit postavení jednotlivých menšin na území bývalé Jugoslávie. Jugoslávie jako stát jihoslovanských národů vznikla jako pokračovatelka jiného vícenárodního státu (Rakouska-Uherska). Na konci osmdesátých let 20. století v Jugoslávii již neexistovala jakákoliv politická vůle, aby společný stát dále existoval.

*Paradoxem politiky kultury je to, že člověk potřebuje identitu k tomu, aby se cítil svobodný a mohl se jí zbavit [...] Nejméně inspirativní druh politiky identit prohlašuje, že naši plně vyzrálou identitu potlačují druzí. Inspirativnější jsou pak ty, které kladou požadavek rovnosti s ostatními tak, aby se člověk mohl svobodně rozhodnout, čím chce být (Eagleton, 2001: 78–79).*

Stejně jako nestátní, popř. nesamostatné národy toužící po vlastní emancipaci používají politiku identit jako nástroj politického boje, používají menšiny/národnostní menšiny svou etnicitu pro zdůraznění svých potřeb. Přestože postmoderna, považujeme-li postmoderní společnost za multikulturní (kulturně pluralitní) a mnohoznačnou, ze své podstaty hranice porušuje, současně tím kulturní/etnická společenstva nutí více a více prosazovat sama sebe právě prostřednictvím kultury. Nemá-li však dojít k asimilaci nebo vymizení etnika, je nutné etnicitu/kulturu udržovat a rozvíjet. Otázkou ovšem zůstává, kam až je pro každou kulturu „zdravé“ zajít a kdy se z etnicity stává již pouze nástroj, tedy politika kultury (v podstatě politizace a „zaprodávání identity“). *Čím více je kultura věcí obchodu, tím více nutí tržní disciplína ty, kdo ji vytvářejí, ke konzervativním hodnotám, jakými jsou opatrnost, odpor k novotám a obavy z rozvratnictví* (Eagleton, 2001: 83–84). I v tomto případě je tedy možné chápat kulturu ve dvou úrovních. Kulturu jako soubor hodnot a kulturu jako způsob života. Tyto dvě roviny se nemusejí navzájem vylučovat, ba naopak jsou často dvěma stranami jedné mince. Můžeme tedy souhlasit s tím, že toto vnímání kultury je dokonce velmi časté, protože na jedné straně kulturu vytváří komunita, pro kterou je život neukončenou linií této kultury, a na druhé straně je tato kultura souborem hodnot, které komunitě zajišťují podporu majoritní kultury/majoritní společnosti v rámci multikulturní společnosti. To, že existuje etnická kultura charakterizující určitou skupinu obyvatel, neznamená, že etnicita/kultura této skupiny je navždy zakonzervovaná a nepropustná. Znovu se tu tedy potvrzuje pravidlo, že postmoderní společnost je založená na propustnosti a individualitě.

*Podle Williamse nejde o kulturní politiku, ale o politiku kultury. Politika je předpoklad, jehož důsledkem je kultura.[...] Již sama představa osvobozující kulturní odlišnosti předpokládá, že vše kolem nás je dobré, a tím nakonec vede k politice všeobecné rovnosti. K té se však mnozí stoupeníci politiky identity paradoxně staví nepřátelsky nebo lhostejně. Jenže žádná „kulturní politika“ ve smyslu určitých, specificky kulturních forem politiky neexistuje. Naopak, kultura není politika vůbec vlastní.[...] Konečným cílem politiky kultury je vrátit věcem jejich neškodnost tak, aby člověk mohl zpívat, malovat nebo se milovat bez naléhavých politických sporů* (Eagleton, 2001: 136).

To, že se kultura, zejména pak „žitá kultura“, dostala na pole politiky, je důsledkem emancipačních snah kulturních/etnických skupin. Postavení

Čechů v Chorvatsku je nutné zasazovat do místního politického kontextu a situací z něj vycházejících. Druhá světová válka i domovinská válka v devadesátých letech způsobily aktivní zapojení kulturních/etnických společenstev do politiky nově vzniklých států. V obou případech se jednalo o „národnostní“ podporu (Češi bojovali a podporovali), která vedla k opětovnému uznání, potvrzení a podpoře těchto kulturních/etnických společností v nových státních celcích. V případě takového ohrožení, jaké války představují, docházelo k upevňování a pozdějšímu rozvoji skupin (tzv. Simmelovo pravidlo – vnitřní soudržnost skupiny je závislá na vnějším tlaku). Válka v devadesátých letech zapůsobila jako „zpomalovač“ probíhající asimilace a naopak se stala právě oním prostředkem sebeidentifikace a sebestpotvrzení. *My jsme tu dnes, abychom pokračovali v díle našich předků. Vážíme si své minulosti, svého původu, jsme hrdí na slavné české dějiny a českou kulturu, a také milujeme tuto zem, kraj a město* (Stráníková, 2007: 3–4).

### *Krajané v roce 90*

Česká komunita je na úrovni organizovaných besed pokládána za etnickou/kulturní menšinu, na úrovni zákonů je pak pokládána za národnostní menšinu jiného suverénního státu. Existuje dostatečné zdůvodnění pro označení občanů vlastního státu jako „národnostní menšiny“ jen proto, že tato „národnostní menšina“ odvozuje svou jinakost/specifičnost na základě etnicity? Jak již bylo zmíněno výše, používání termínu „národnostní menšina“ je nanejvýš zkreslující, protože taková komunita se skládá z jednotlivých členů a ti se v našem případě cítí jako Češi (důvodů, proč tomu tak je, může být mnoho – předkové, komunita, jazyk, sympatie...). Na straně druhé se díky vazbě na lokální život/současný domov cítí zároveň jako Chorvaté, což může způsobovat „vnitřní pnutí“. Skutečnost, že vlastní identita má etnický základ, ještě z nikoho automaticky nedělá příslušníka jednoho či druhého národa. Chce současná generace mladých Čechů/Chorvatů pokračovat cestou, kterou vytyčili jejich rodiče a rodiče jejich rodičů?

Na počátku 90. let se staly dvě zásadní události, které ovlivnily osud celé české komunity v Chorvatsku. První z nich byla válka, jejímž výsledkem byl demokratizační proces, a druhou globalizace, která Chorvatsko zapojila do světových struktur. Rozpad Jugoslávie umožnil politické změny. Komunistický systém se transformoval na demokratický. Nový stát hledal novou identitu a v mnoha případech se ohlížel do minulosti, kde našel zdroj pro politický nacionalismus. V probíhajícím vojenském konfliktu

představoval právě nacionalismus výborný způsob, jak spojit masy lidí a získat tak legitimitu. Je tedy na místě hypotéza, že vojenský konflikt zapůsobil podobným způsobem i u českých krajanů. Společný zážitek, násilí, pocit ohrožení a strach působil jako tmel. Jestliže asimilace do 90. let dosáhla určitého bodu, válka ji minimálně na určitou dobu zastavila a pomohla tak i v nastalé době k lepší organizovanosti a institucionalizaci. Přestože se počet lidí hlásících se k české národnosti při sčítání obyvatelstva od druhé světové války pravidelně snižuje, současný stav lze považovat, alespoň po institucionální stránce oproti minulosti, za funkční a kvalitnější. Došlo ke vzniku samostatného politického zastupování na úrovni obce, města, kraje (županije) i státu, a to prostřednictvím menšinového poslance a menšinových rad. Komunita získala na základě své etnické identity politický vliv na sociální prostředí, ve kterém žije. Byly uplatněny principy tzv. politiky identit.

Díky vojenskému konfliktu došlo na Daruvarsku v 90. letech také k opětovnému, po desetiletí pozastavenému kontaktu s Českou republikou na nejvyšší úrovni. *Československá delegace v Daruvaru – Okamžitá pomoc i dlouhotrvající spolupráce* (Bartošová, 1991: 3) – takto byla komentována jedna z prvních vládních návštěv z Československa v době stále ještě probíhajících bojů před uznáním chorvatské nezávislosti. Jednalo se o monitorovací cestu, při které se její členové zajímali o tehdejší situaci v Jugoslávii/Chorvatsku a na Daruvarsku. Pro českou komunitu byla taková schůzka zajisté významná, protože v této době bylo přibližně 1 700 dětí z Daruvarska v Československu díky válečné evakuaci. Současně probíhalo jednání o humanitární pomoci.

*Československá delegace vedená asistentem prezidenta ČSFR<sup>8</sup> Alexandrem Vondrou dnes v Záhřebu jednala s prezidentem Chorvatské republiky Franjem Tudjmanem, předsedou chorvatské vlády Franjem Greguričem a ministrem zahraničních věcí Chorvatska Zvonimirem Šeparovičem. Oznáмили to ČSTK<sup>9</sup> telefonicky zdroje z kanceláře prezidenta ČSFR. Československá delegace, kterou vyslalo federální ministerstvo zahraničních věcí, projednala s nejvyššími chorvatskými představiteli možnosti řešení jugoslávské krize včetně otázky uznání Chorvatské republiky. Jednala rovněž o posledním vývoji v zemi, o dodržování*

<sup>8</sup> Česká a Slovenská Federativní Republika.

<sup>9</sup> Československá tisková kancelář.

*příměří a o plánu OSN na rozmístění mírových sil. Rozhovory se týkaly rovněž spolupráce mezi ČSFR a Chorvatskem na mnohostranném i dvoustranném základě. Delegace předala prezidentu Tudjmanovi dopis prezidenta ČSFR Václava Havla. O jeho obsahu nebyly oznámeny žádné podrobnosti. Dnes večer se mají členové delegace sejit s představiteli chorvatské demokratické opozice, v úterý pak navštíví představitele české komunity v chorvatském městě Daruvar. Delegace bude poté pokračovat v cestě do Bělehradu (Československá tisková kancelář, 9. 1. 1992).*

Podle informací získaných v rozhovorech s krajany byla česká komunita v počátcích bojů významným podílem zastoupena ve vznikajících ozbrojených skupinách podílejících se na obraně města. Tento fakt dokládá „vědomí českosti“, příslušnosti ke komunitě, která se postavila na obranu svého domova a rodné země/vlasti – Chorvatské republiky.

Období po domovinské válce bylo ve znamení mnoha změn. Ze Svazu Čechů a Slováků se oddělily slovenské spolky a po organizační stránce probíhala diskuse, jak by se měl „nový“ Svaz Čechů profilovat. Podobně jako ve 20. letech 20. století nastala diskuse, zda nezaložit politickou stranu, která by reprezentovala českou komunitu jako celek. K tomuto účelu byla také zřízena Politicko-právní rada Svazu Čechů a Slováků.

*Svaz Čechů a Slováků musí mít mimo dosavadní funkce i funkci politickou. Politicky bude působit v souladu s chorvatskými zákony a programy politických stran a sdružení občanů všude, kde bude třeba, aby se české menšiny zajistilo rovnoprávné postavení v politickém životě, adekvátní zastoupení v celkovém počtu obyvatelstva na území, kde příslušníci menšiny žijí, a účasti v boji za svobodu Chorvatska (Jílek in Bartošová, 1992: 9–10).*

Tato politická rada si, slovy svého tehdejšího předsedy Zdeňka Jílka (1992), vytyčila za cíl především informovat krajany o způsobu volby menšinového poslance. Současně upozornila na určitou diskriminaci menšin. Ze zákona byla v parlamentu vydělena místa pro menšinové poslance a volič se mohl rozhodnout, zda bude volit menšinového poslance, nebo politické strany. Například česká menšina získala fixně zajištěné místo jednoho poslance v chorvatském parlamentu, tudíž by „čeští“ voliči měli volit menšinově – poslance české národnostní menšiny. Touto volbou ovšem volič ztrácí možnost zasáhnout do politického složení parlamentu. Další

do jisté míry znepokojující skutečností byl fakt, že se volič měl rozhodnout ve volební místnosti, čímž se ovšem vytrácí právo tajné volby.<sup>10</sup> Tato praxe přetrvávala z 90. let až do prvního desetiletí 21. století. Snahou menšinových rad a poslance bylo tuto záležitost odstranit, důsledkem je totiž malý počet krajanů, kteří dávají svůj hlas menšinovému poslanci. Cílem Svazu tedy měla být politická angažovanost a být mluvčím české menšiny jako celku.

*Naši politickou snahu o zastoupenost Čechů ve Sněmu a lokálních orgánech doplňuje i snaha o adekvátní zastoupenost Čechů v nových funkcích v obecních a republikových orgánech. [...] Svaz oznámí úřadům a obcím, kde žijí a působí Češi, že Svaz má výhradní právo mluvit jménem české menšiny a ne kterákoliv politická strana, která v případech, když se jí to hodí a bez ohledu na počet příslušníků české menšiny ve svých řadách, si uzurpuje právo mluvit jménem české menšiny. [...] Politiku menšiny určuje Svaz (Jílek in Bartošová, 1992: 9–10).*

Prostředkem, jak tohoto stavu dosáhnout, měl být tzv. politický marketing. Využitím českého vysílání *Radia Daruvar*, týdeníku *Jednota*, jednotlivých besed a dalších společenských struktur mělo docházet ke zkvalitnění informovanosti krajské společnosti, a tedy k její aktivizaci v rámci komunitního krajského života: *Cílem veškerého našeho úsilí je, abychom si ve vlasti, kterou jsme si rovnoprávně vybojovali, zařídili život podle svého. Republikové orgány nám zatím moc nepřejí* (Bartošová, 1992: 9–10).

Plány navržené touto radou byly založeny na aktivním přístupu členů Svazu a na ekonomickém fungování podobném současným způsobům financování projektů a malých neziskových organizací (financování granty a podporou dárců). *Právně politická strana se usnesla doporučit valné hromadě (která se měla konat před volbami) změnu statutu Svazu ve smyslu: Svaz se registruje jako politická strana, aby mohl legálně chránit zájmy české národnosti („Černé díry“ má i zákon o menšinách, 1992: 10–11).*

Na počátku srpna roku 1992 se v Chorvatsku konaly volby do parlamentu (Chorvatského Saboru) a česká komunita v Chorvatsku měla možnost se politicky vyjádřit na území měst a obcí (Daruvar, Pakrac, Hrubečno

<sup>10</sup> Volič se ve volební místnosti musel rozhodnout, zda bude zaznamenán jako volič na soupisce všech voličů, nebo na zvláštní soupisce členů národnostní menšiny.

Pole, Našice a Osijek), kde žije početnější obyvatelstvo hlásící se k češtví. Tehdy bylo zaregistrováno necelých šest tisíc voličů české národnosti. Kandidát Siniša Njegovan Starek, který ve volbách zvítězil (47,37% hlasů), byl podporován Svazem Čechů a Slováků. Protikandidáty zastupovaly politické strany.

Volební program nezávislého kandidáta vycházel z prohlášení české menšiny. Součástí tohoto prohlášení (*Návrh prohlášení příslušníků české menšiny*, 1992: 7–8) bylo i to, že Svaz zůstane nepolitickou organizací.

#### *Krajané!*

*Svaz Čechů v Republice Chorvatsko Vám radí: volte znovu kandidáta, kterého Vám my nabízíme, a který bude zastupovat zájmy menšiny.*

*Naším kandidátem, nezávislým kandidátem, je pan Siniša Njegovan Starek. Svým hlasem tomuto kandidátovi uznáváte právo Svazu, aby i dále pracoval ve vašem zájmu [...]*

*Svým hlasem kandidátovi Svazu Čechů v Republice Chorvatsko podporujte naše úsilí o zachování všeho, co jsme dosáhli a co chceme i nadále rozvíjet [...]*

*Volte Sinišu Njegovana Starka! (Bartošová, 1995: 4–5).*

#### *Krajané v roce 2009*

Svaz je v tomto období pevně konstituován a finančně zajištěn. V roce 2006 byla například obnovena a otevřena etnografická sbírka v Ivanově Sele a stálá výstava fotografií a dokumentů v sídle Svazu. V roce 2008 bylo součástí Svazu 99 skupin v 26 Českých besedách (tanečních, divadelních, pěveckých, hudebních včetně radioamatérů): *České besedy pracují v rozdílných podmínkách. Některé mají díky finanční pomoci Vlády České republiky, Rady pro národnostní menšiny Chorvatské republiky a lokální správy krásně upravené domy [...]* (Kulhavá, 2007: 3). Svaz však nejvíce tíží nedájem mladých lidí o besední činnost. Besedy jsou tak věkově paralyzovány bez jasné vize do budoucna.

*Předsedkyně Svazu má pocit, že se ve všech besedách dostatečně nerespektují návrhy nebo zájmy mladých lidí. Nesmí se dovolit, aby se besedy změnilly v uzavřený kruh starších besedáků, kteří nedovolí provádět v besední činnosti žádné změny, nedovolí zavádět nový způsob práce, bližší mladým lidem. Mladí lidé jsou nositeli spolkové*



*činnosti, [ty] si musíme vychovávat, dle afinity je postupně zapojovat do všech složek besední činnosti. Mezi generacemi se nemá narušovat vztah. Respektovat se musí zásluha zasloužilých besedáků, jejich činnost a dosažená úroveň v celkovém krajanském životě, učit mladé generace k zodpovědnosti v plném slova smyslu (Táborská, 2007: 3–5, 2008: 2–3).*

V období autorova pobytu na Daruvarsku (2004–2009) byla důležitým tématem otázka financování. Doposud byly Svaz a besedy financovány podle počtu svých členů, do budoucna by se však situace měla změnit a finance by měly být programově směřovány na konkrétní činnosti. Současně se skutečností, že vlády Chorvatska i České republiky přispívají na rozvoj a posílení kapacit menšin, by měly menšiny hledět do budoucna s jistou vizí a snahou o rozvoj a udržitelnost (např. možnost podnikat v oblasti turismu – využívat spolkové domy apod.).

*Další rozvoj menšiny by měl a mohl by být takový, jaký by vedl k samo-financování. Vzhledem ke klesajícímu počtu členů české menšiny bude i pomoc od státu i České republiky klesat. Nejde nám o financování Čechů, ale některých aktivit, které dělají. Vyhlídky tu jsou, jen je třeba se lépe organizovat, např. máme budovy, pozemky. Nejvíce by nám pomohly specifické znalosti např. o EU, což by mohlo být mnohem užitečnější než peníze samotné. Například informace o čerpání fondů, legislativní znalosti... Tím by si menšina mohla hodně pomoci – konkrétně např. naučit komisi z Horního Daruvaru, jak se píše žádost grantu. [...] Neříkám, že by se měly rušit menšinové instituce, je ale třeba určitě reorganizace. Svaz má některé rady, ale nefungují tak, jak by mohly, např. chybí rada pro hospodářsko-ekonomický rozvoj. Horní Daruvar je v městském domě a neumí si poradit. Na úrovni Svazu je možné tyto problémy řešit. [...] Vezmou se například všechny problémy ohledně majetkových vztahů českých domů a dají se někomu vyřešit – najme se právník, poslankyně může také pomoci. [...] Bylo by také třeba zmapovat stav české menšiny, například kolik je v české menšině právníků, kolik lékařů a kolik z nich by se chtělo angažovat třeba jednu hodinu týdně, 2 hodiny měsíčně. [...] Každá menšina, beseda by měla vygenerovat nějaký takový seznam, mělo by se sledovat, kolik dětí vystuduje střední školu/střední českou třídu, na jaké obory se hlásí na vysokou školu, a tyto mladé lidi pak podchytit už na začátku. Není tedy nutné, aby chodili do besedy tancovat,*

*ale aby s menšinou spolupracovali a dělali pro ni – například bakalářskou prací. Každý student by v rámci své bakalářské práce mohl vyřešit nějaký problém. Beseda, to jsou tanečky a to už nikoho nezajímá. Kdyby jim dali projekt, aby zpracovali finanční rozpočet a návrh hospodaření českého domu v Končenicích, bylo by to skvělé, protože my to budeme muset stejně udělat. Budeme si muset udělat plán udržitelného rozvoje (respondent Bahník, Záhřeb, 2008; parafrázovaný rozhovor).*

### Multikulturní společnost podle Eriksena

*Kultura není „věc“, a to i přesto, že samotné slovo je substantivem. Kultura je přirozeně proměnlivá, mnohoznačná a v neustálém procesu vývoje.[...] Kultura a kulturní identita se v průběhu posledních let staly důležitým nástrojem pro dosažení politické legitimacy a vlivu na světové společenství (Eriksen, 2007: 18).*

Co cítí příslušníci etnické/národnostní menšiny, je specifické jen pro ně samé, zejména je to těžce pochopitelné pro člověka, který se narodil a žije v národnostně téměř homogenní zemi a patří k majoritní národnostní skupině. Češi v Chorvatsku se pokládají za příslušníky české minority, oficiálně v komunikaci se státní administrativou za příslušníky české národnostní menšiny a současně jsou občany Chorvatské republiky, za kterou bojovali ve válce na počátku devadesátých let. Jsou přirozenými fanoušky největších fotbalových klubů Dynamo Záhřeb a Hajduk Split, jsou zkrátka účastníky běžného občanského života. Chorvatsko pokládají za svou vlast a domov. Přesto společně s dvaceti jinými menšinami, které jsou v Chorvatsku uznané, organizují své instituce na základě národnosti (etnicity/kultury), která je i nadále politickým nástrojem. Je tedy v současnosti u české komunity něco, co je významně odlišuje od ostatních občanů Chorvatska? **Odpovědí je právě onen „mýtus“ Čechů, kteří „přišli a svou práci obdělali pustou zem v Chorvatsku, přinesli s sebou kulturu a technický pokrok“.** Je tedy možné tvrdit, že Češi v Chorvatsku jsou Čechy na základě sdílené komunity a předávání kulturních zvyků, jež je odlišují od jinak chorvatského prostředí. Důležité je si uvědomit, že fenomén globalizace způsobil například uniformitu hudebního stylu (minimálně pro západní svět). Soudobá hudba je tak ve své podstatě totožná nebo velmi podobná jak v Chorvatsku, tak v České republice nebo například

Španělsku. Soudobá chorvatská hudba spojuje celou chorvatskou populaci navzájem. Pro příslušníky minorit (Čechů) tak není důležité vyhledávat hudbu v rodném jazyce (češtině), popř. v rodném jazyce svých rodičů, protože týž styl hudby nabízí hudba v jazyce místním (v chorvatštině). Hudební žánr lidových písní soudobou generaci již neoslovuje v rovině rovnocenné alternativy k hudbě populární. Lidová hudba (zpěvy, tance, dechová hudba) je charakteristická právě pro spojení Čechů v Chorvatsku s jejich „pradávnou“ vlastí. Je to právě folklor, který je z velké části hlavním kulturním projevem (vztahu k sobě samým – ke krajanům, chorvatské společnosti – sousedům, politikům).

*Minoritám nemůžeme vyčítat, že používají takové strategie. Jestliže jsou podle definice bezmocnými skupinami, jsou nuceny řídit se podle pravidel, která si nestanovily. Pravidlem je, že tradicionalismus – nová ideologie o prastarých tradicích – je prostředkem, jak si zajistit symboly modernity: peníze, vzdělání, práci a politická práva! Čím staromódněji se jim podaří vypadat, tím modernější budou. Tradice jsou tradiční, ale tradicionalismus je moderní a obvykle je trojským koněm skrývajícím modernistické ambice (Eriksen, 2007: 49).*

### *Kdo jsem? Záleží, kdo se ptá!*

*Identifikace se děje pouze v procesu etablování podobnosti s někým a jeho opaku – tedy prostřednictvím etablování rozdílů vůči někomu jinému (Eriksen, 2007: 68).*

Často se jako lidé od druhých odlišujeme, jsme jedineční. Odlišujeme-li se jako skupina/společenstvo, nakládáme ještě navíc se svojí etnicitou. Eriksen (2007) odkazuje na tzv. teorii rolí, kdy každá osoba v sobě současně kumuluje mnohdy mnoho odlišných osobností/rolí. Jedinec je například ředitelem firmy, politikem, chorvatským občanem, Čechem, manželem, milencem atd. Vždy ale uplatňuje pouze některé z nich. Momentální role každého je současně ovlivňována vnějším prostředím. Jedinec je otcem vůči někomu a Čechem vůči někomu jinému. Pro obchodního partnera není podstatné, zda je jeho partnerem Čech, ovšem pro souseda, se kterým se účastní kulturní akce, ano. V případě národnostních minorit je skutečnost ještě komplikovanější a je spojená s velkou mírou sebeidentifikace. Hovoříme-li o minoritě jako celku, jedná se o hromadnou identifikaci

jejích členů vůči sobě navzájem, vůči majoritnímu prostředí a také zejména vůči vlastnímu státu (Chorvatské republice) i vůči státu národnímu (České republice). Specifickou otázkou zůstává pohled majority na minoritu (skupinu i jedince) – pohled členů národního státu (České republiky) na skupinu krajanů v zahraničí.

*Posun od mezilidsky ukotvené identity k identitě abstraktní – národní, etnické či regionální – se obvykle rovná určitým obecným podmínkám modernity. Škola a masmédiá jsou přitom tím, co lidi učí identifikovat se s abstraktivní, mytickou ukotvenou komunitou osob „téhož druhu“ (Eriksen, 2007: 129).*

Přestože pro vlastní výzkum byla vybrána jedna „česká vesnice“ (opakovaný terénní výzkum v Horním Daruvaru), je možné citované řádky potvrdit přímo z terénu. Krajané udržují své tradice prostřednictvím kulturních akcí a do velké míry se jedná o „umělé“ udržování zvyků. Skutečnost, že Česká beseda v Horním Daruvaru stále existuje a vykazuje aktivitu, byla v roce 2009 záležitostí pro přibližně 20–30 lidí, kteří zajišťovali a organizovali jednotlivé krajaňské aktivity. Ve své podstatě se jednalo o starší generaci místních Čechů, pro které jsou aktivity, zejména český folklor, jejich životem. Z toho důvodu je v současnosti stále možné považovat Českou besedu v této obci za „žitou kulturu“. Faktem nicméně zůstává, že drtivě většiny aktivit se mladí lidé buď neúčastní vůbec, anebo jen částečně. V rovině hypotézy se jedná o mladé, které buď „češtví“ neoslovuje (důvodem je asimilace, vliv globalizované kultury, chorvatského prostředí atd.), nebo zůstávají pasivní z jiných důvodů (odchod do města, studium apod.).

Pojem identita, v našem případě etnická/národnostní/kulturní identita, je vyjádřením dvou rovin. Jednou z nich je osobní identita a druhou je identita skupiny. V obou případech rozhoduje osobní přesvědčení, vzdělávací systém, právní ukotvení a institucionální zázemí. Spojnicí všech předchozích kategorií je společný jazyk; ten dělá z české komunity lingvisticky oddělitelnou kategorii a z příslušníků české národnostní menšiny v Chorvatské republice skupinu, která se může plně identifikovat s českým národním státem – s Českou republikou (a naopak). Pokud však tento faktor zmizí, z českých krajanů se pohledem vlastního českého (etnického) národa stává skupina „nepřibuzná“, neslučitelná a nekompatibilní v rámci tzv. *imagined community* (Anderson, 2008).

*Z hlediska sociálních věd je národ konstrukt. Je to jednak kulturní komunita a zároveň komunita politická. Kulturní komunita stojí primárně na sdíleném jazyku, dále pak na historii a kultuře – za příslušníky národa jsou považováni všichni jedinci, kteří hovoří stejným jazykem, sdílejí stejnou historii a kulturu (Vlachová-Řeháková, 2004: 489).*

V roce 2007 vyšla v krajském týdeníku *Jednota* zajímavá úvaha s názvem „Proč jsme ještě Češi“ od Jiřího Bahníka, politologa a člena krajské besedy v Záhřebu. Autor se zamýšlí nad důvodem, proč během deseti let, která uplynula od konce domovinské války, „zmizelo“ 3 000 Čechů. Bahník (2007: 4–5) si klade otázku, proč se příslušníci české národnostní menšiny oficiálně (úředně) nehlásí jako členové české menšiny, když se menšina v současnosti nachází v nejlepších podmínkách, v jakých kdy byla. Češi v Chorvatsku by se tedy neměli obracet pouze do minulosti, ale především do budoucnosti – ke svým potomkům. Bahník (2007) ve svém článku vyzývá Čechy-občany k politické odpovědnosti. Apeluje před dvojitými volbami, jedny byly do menšinových rad a druhé do chorvatského parlamentu. (S celkovým oficiálním úbytkem počtu členů menšiny souvisí například skutečnost, že volby menšinové rady pozbyly dvě obce – Lipovlany a Kaptol.)

### *Horní Daruvar*

Horní Daruvar, místními nazývaný Podbory, je administrativně součástí Daruvaru, ale ve své podstatě se jedná o samostatnou vesnici vzdálenou od Daruvaru tři kilometry. Podle sčítání obyvatel v roce 2001 žilo v Horním Daruvaru 569 obyvatel (v roce 2011 se počet snížil na 436).<sup>11</sup> Osada má svoji vlastní Českou besedu. Ze zmiňovaných 569 obyvatel obce bylo v roce 2008 223 obyvatel členy České besedy Horní Daruvar. V roce 2014 je pak počet členů besedy 205. Beseda byla založena v roce 1933, nicméně se nejedná o první zdejší českou organizaci obyvatel. V roce 1924 byl založen dramatický kroužek *Havlíček*, který působil jako odbočka daruvarské besedy a od kterého hornodarubarští počítají trvání besedy v obci.

<sup>11</sup> *Državni zavod za statistiku* [online]. 2007 [cit. 2009-04-21]. Dostupný z [http://www.dzs.hr/Eng/censuses/Census2001/Popis/E01\\_01\\_01/e01\\_01\\_01\\_zup07-0671.html](http://www.dzs.hr/Eng/censuses/Census2001/Popis/E01_01_01/e01_01_01_zup07-0671.html) >.

### Terénní výzkum / mé bádání ve vsi

Horní Daruvar není zcela typickou českou vesnicí v chorvatské Slavonii. Ze zhruba 600 obyvatel se přibližně 1/3 hlásí k české národnosti. Zbytek obyvatel se hlásí převážně k národnosti chorvatské, přestože před tzv. domovinskou válkou (1991–1992)<sup>12</sup> zde žil také velký počet Srbů. Horní Daruvar je z pohledu nedávné historie do jisté míry specifický – během domovinské války nebyl obsazen, výhodná geografická poloha z něj dělala strategické místo. Horní Daruvar se rozkládá na kopci nad samotným Daruwarem a během války z něj vedla jediná „bezpečná cesta“ do chorvatského zázemí.

V besedních zápiscích se můžeme například dočíst, že krajané ještě v roce 1990 dvakrát navštívili Československo a pořádali májovou slavnost. Místní obvodní českou školu tehdy navštěvovalo 11 žáků (jednotřídka do čtvrté třídy). Ještě před vypuknutím samotného vojenského konfliktu je možné z besedních zápisků vyčíst rostoucí společenský neklid z rozpadu Jugoslávie a na valné hromadě besedy tehdejší předsedkyně Svazu, paní Leonora Janotová, vyzývala místní krajany k udržení jazyka. Nabádala krajany také k tomu, aby se v nastávajícím sčítání lidu nebáli přihlásit ke svému češství.

*Jestli nebudeme sami dbát o svůj jazyk, jak zdůraznila učitelka, nikdo nás k tomu nutit nebude. Svou národnost si musíme sami udržet. Snad nebudeme my ta generace, která se zřekne svého dědictví. [...] V naší společnosti jsou demokratické změny. I ve Svazu je tomu tak. Svaz je společenská instituce a má hájit práva Čechů a Slováků, a tak se trochu stává politickou stranou. [...] Vbrzku se bude konat soupis obyvatelů. Každých 10 let je nás méně a méně. Politika se mění. Nám všem záleží na tom, aby při soupisu obyvatel naše řady neřídly, aby nás bylo víc. Říci, že jsem Čech, není hanbou, Češi jsou pracovití, kulturní – nemáme se za co stydět.*<sup>13</sup>

V období domovinské války se beseda nescházela. Poslední záznam je ze dne 8. 4. 1991, následující až ze 4. 7. 1992. Ze zápisu z období po válce se například dovídáme o rozdělování humanitární pomoci: byl vytvořen

<sup>12</sup> V textu se věnujeme především válce v letech 1991–1992, ale musíme mít na paměti, že válka v Jugoslávii byla ukončena až v roce 1995.

<sup>13</sup> Horáková, Alena. Kronika České besedy Horní Daruvar 1991–1997.

přesný soupis krajanů v Horním Daruvaru a jim byla přerozdělována pomoc, kterou obdržel Svaz Čechů a Slováků v rámci humanitární pomoci z Československa. Ta byla částečně rozdělena mezi Svaz a město Daruvar, popř. mezi podniky v Daruvaru. V Horním Daruvaru se například rozdělilo 575 kg cukru, 525 kg fazolí, 100 kg čočky, 550 kg hrášku, 100 kg rýže, 200 l oleje a 136 kg marmelády. Domovinské války se z Horního Daruvaru aktivně zúčastnilo 67 krajanů.<sup>14</sup> Během valné hromady se v roce 1993 diskutovalo také o filmu Marie Šandové, která krátkou část svého filmu *Tisíc kilometrů od domova* natáčela právě v Horním Daruvaru.

*Je pravda, že se členové [České] besedy hned na začátku domovinské války přihlásili do gardy a pak i k domobraně. Ve vesnicích byl vytvořen krizový štáb, který organizoval veškerý život. Krizový štáb organizoval pobavení jak pro členy domobrany, tak i pro členy jejich rodin. Krizový štáb připravil pohostění pro paní Marii Šandovou, režisérku z Čech, která natočila film o nás a našich dětech v Čechách „1 000 mil od domova“ (Zdenko Jílek, 1991).<sup>15</sup>*

Součástí humanitární pomoci z Československa bylo také 180 kamionů se stovebním materiálem, který byl primárně použit na zastřešení, zasklení a jiné opravy především škol a ostatních institucí ve městě a v okolí.

Na počátku roku 1993 byl na volební valné hromadě za předsedu České besedy Horní Daruvar zvolen Damir Malina, který má tuto funkci až do dnešních dnů (2014). Diskutovalo se také o symbolech (znaku a praporu) české menšiny a o přerozdělování humanitární pomoci ve snaze předcházet při rozdělování konfliktu a nedorozumění. Když došlo v Chorvatsku ke změnám a na vlajku byl dán chorvatský erb, česká vlajka a hvězda se přestaly používat.

Dne 24. 7. 1994 Česká beseda v Horním Daruvaru oslavila 70. výročí vzniku (odkaz ke vzniku kulturního spolku Havlíček) a 50. výročí působení české školy v obci. Damir Malina ve svém projevu shrnul odkaz předků a vyzval k další činnosti besedy i školy:

*Sedmdesát let práce ve spolku je hezká řada let. Po celou tu dobu se v naší besedě pracovalo. Někdy více, někdy méně. Jsme hrdí na dílo*

<sup>14</sup> Tamtéž.

<sup>15</sup> Horáková, Alena. Kronika České besedy Horní Daruvar 1991–1997.

*našich rodičů a prarodičů. Jen když budeme dodržovat své tradice a pěstovat svůj mateřský jazyk, budeme ještě dlouho Češi, zpomalíme tím asimilaci. Víme, kde je naše místo, žijeme v Republice Chorvatsko. Chorvatsko je naše vlast, naše domovina, ctíme ji, bráníme ji, vážíme si každého jejího koutku, ale na svůj český původ nezapomínáme.<sup>16</sup>*

### *Politika identit aneb co hýbalo komunitou v první dekádě 21. století?*

Skutečnost, že česká komunita v Chorvatsku svoji „jinakost“ vnímá zejména pohledem etnicity/kultury, ji nezbavuje politické odpovědnosti za sebe samu, ale naopak. Tato odpovědnost v podobě menšinových práv byla logickým vyústěním občanské války v 90. letech. Z menšiny, která byla menšinou odlišující se pouze „jinou“ kulturou, se stala menšina politická, která musí spolupracovat se státními úřady a své pozice jako menšina udržovat politickou participací. Pro určité členy menšinové komunity se tudíž politika stává nutností podmiňující pokračující činnost besed v budoucnosti.

*Postmodernismus, jenž pohrdá tradicemi, stálou osobností a skupinovou solidaritou, je vůči této politice [politice identit] silně skeptický, avšak mylí se, když v tradici vidí jen neživý mechanismus historie a v solidaritě jen vynucený souhlas* (Eagleton, 2001: 84). Ptáme-li se po identitě, je to důkaz sám o sobě, o tom, že zpochybňujeme, „kým jsme“. *Ptáme se tu na identitu a pojem „identity“ má smysl pouze pokud, pokud identita může být jiná, než je, pokud její bytí je otázkou neustálé péče a nutného dokazování* (Bauman, 2010: 27). Bauman tak s odkazem na Paula Ricoeura uvádí dvě polohy vlastní identity. Jedna část je osobní specifčnost/proměnnost/innovace každého z nás, druhá část vlastní identity je složka společenská, která říká, kým jsme v prostředí, v němž žijeme, a vyjadřuje stálost/neměnnost. Pokud bychom tedy o českých krajanech mluvili ve vztahu k postmoderní společnosti, pak by vlastně žádní čeští krajané neexistovali, byli by to obyvatelé žijící v Chorvatsku a ničím by se nelišili od ostatních obyvatel. Svoboda člověka bez pevné identity je tedy v přímém rozporu s tím, co je symbolizováno politikou identit.

<sup>16</sup> Tamtéž.



### *Menšinová práva – právní ukotvení, spor o dvojjazyčné nápisy na institucích*

V roce 2002 byl chorvatským parlamentem schválen *Ustavni zakon o pravima nacionalnih manjina / Ústavní zákon o národnostních menšinách*. Tento zákon stanovil podmínky politické organizace a na jeho základě byly zřízeny i tzv. menšinové rady. Mimoto byly určeny podmínky výuky v menšinovém národním jazyce (*Zakon o uporabi jezika i pisma nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj / Zákon o používání jazyka a písma národnostních menšin v Republice Chorvatsko*) a užívání dvojjazyčnosti na úřadech. Přesto došlo k ústavní stížnosti, kterou podala republiková menšinová rada na základě podnětu české menšinové rady v Daruvaru ohledně nedodržování práva menšiny na dvojjazyčnost.

*Překvapuje, že se odpor a nepochopení manifestují jak vůči maďarské, tak i české menšině, i když svůj vztah k Chorvatsku dokázaly jak v domovinské válce, tak i úsilím o rozvoj prostředí, v němž žijí, i o rozvoj hospodářství. [...] Příkladem je Daruvar, kde měla česká menšina statutem definovanou dvojjazyčnost i v bývalé Jugoslávii. Dnes, když máme kvalitní ústavní zákon i zákon o používání menšinového jazyka a písma, se uznání zděděných práv české menšiny stalo problémem. [...] Daruvarská menšinová rada podala na město stížnost, že nesladilo městský statut s ústavním zákonem a Rada menšin RCH<sup>17</sup> žalobu k ústavnímu soudu, že město neuplatňuje zákon o používání menšinového jazyka a písma a neuznává zděděné právo na dvojjazyčnost. [...] Musíme být hrdí na to, že naše děti mluví česky a znají jazyk státu, který je již členem EU (Selicharová, 2007: 4–5).*

O celé kauze s dvojjazyčností se ovšem ve velké míře diskutuje již několik let. Poslankyně Zdenka Čuhnílová v rozhovoru pro *Jednotu* argumentovala, proč je ústavní stížnost jedinou možností obrany české menšiny:

*Do roku 1993 stanovy města Daruvaru upravovaly použití českého jazyka jako rovnoprávného jazyka s chorvatským. [...] Zákon určil [...], že se nemohou zmenšit práva, která menšina měla do roku 1993, takzvaná zděděná práva. [...] Právo na dvojjazyčnost vyplývá*

<sup>17</sup> Chorvatská republika.

*i z Charty o ochraně menšinových a regionálních jazyků (Kdo má právo na dvojjazyčnost, 2005: 4–5).*

Podle *Ustavnog zakona o pravima nacionalnih manjina / Ústavního zákona o právech národnostních menšin* je totiž možné uplatňovat jazyk národnostních menšin v prostředí, ve kterém menšiny žijí a dosahují určitého počtu – pokud počet příslušníků národnostní menšiny dosahuje alespoň 30 % obyvatel města nebo obce nebo pokud je mezi Chorvatskem a mateřskou zemí menšiny uzavřena mezinárodní smlouva či pokud je národnostní menšina považována za tzv. tradiční menšinu, která jazykovými právy na dvojjazyčnost již v minulosti disponovala. Česká národnostní menšina měla právo dvojjazyčnosti v celé obci Daruvar do roku 1993, v tomto roce byla provedena reforma územněsprávních jednotek a obec Daruvar byla rozdělena na samostatné obce (Daruvar, Sirač, Dežanovec, Dolany, Dolní Daruvar, Horní Daruvar, Lipovec). Dvojjazyčné tabule byly tehdy odstraněny a dodnes se vede spor, zda mají být navráceny. V květnu roku 2009 proběhly v Daruvaru lokální volby, kdy se kandidáti na pozici starosty a místostarosty poprvé volili přímou volbou. V čele místní pobočky SDP<sup>18</sup> stojí v tuto chvíli Dalibor Rohlík, český krajan, který lokální volby vyhrál a stal se starostou.<sup>19</sup> Rohlík se ve své předvolební kampani zavázal, že celou problematiku dvojjazyčnosti, v případě, že se stane vítězem, bude řešit.

## Závěr

„Česká menšina v Chorvatsku“ je označována za jednu z nejlépe organizovaných českých krajaňských komunit na světě. Na první pohled se tedy může zdát, že je tato komunita, s jistou mírou nadsázky, pevně konstituována a ničím neohrožována. Kým jsou ale Češi v Chorvatsku na druhý pohled? Názorů může být mnoho, každý člen krajaňské komunity má svou vlastní odpověď. Pokud chápeme Čechy v Chorvatsku jako českou etnickou menšinu, přijímáme je samotné jako krajany, tedy členy imagined

<sup>18</sup> Sociálně demokratická strana Chorvatska.

<sup>19</sup> *Izborny 2009* [online]. 2009 [cit. 2009-06-03]. Webové stránky. Chorvatsky. Dostupný z [www: <http://www.izbori.hr/2009Lokalni/rezultati\\_informacije/07\\_bjelovarsko-bilogorska.html>](http://www.izbori.hr/2009Lokalni/rezultati_informacije/07_bjelovarsko-bilogorska.html).

community, jejímž jsme členy my v České republice stejně jako oni v Chorvatsku, v Srbsku, na Ukrajině, v Kazachstánu, v Argentině nebo jinde na světě, tedy všude tam, kde se lidé cítí být Čechy.

Kdo jsou ale tito Češi? Z pohledu chorvatské legislativy se jedná o občany chorvatského státu, kteří se národnostně deklarovat můžou (Češi, Srbové...), ale nemusejí (potom to budou Chorvaté, příslušníci národního státu). Chorvatská republika má díky své vlastní zkušenosti z občanské války v 90. letech poměrně dobré a propracované zákony na podporu a ochranu svých národnostních menšin, odpovídající např. Rámcové úmluvě o ochraně národnostních menšin nebo Evropské chartě regionálních či menšinových jazyků. Jednotlivé menšiny získaly vedle kulturních organizací, jejichž zřízení je v plné kompetenci menšin, i politické nástroje určené pro komunikaci se státem a pro hájení svých zájmů. Národnostní menšiny byly obdařeny politickými právy (poradními pravomocemi). Byly zřízeny menšinové rady na všech horizontálních stupních státní správy a byly zaručeny poslanecké posty pro zástupce menšin. Ovšem jednotlivé menšiny získávají své finance na základě početnosti, tzn. na základě oficiální deklarace národnostní identity svých příslušníků, což se z dlouhodobého pohledu jeví jako jeden z největších problémů. Obyvatelé Chorvatska, pokud se etnicky deklarují jako jedna z menšin (např. Češi), se tak deklarují pouze na kulturní bázi (etnická/kulturní identita), tudíž z pohledu státu jsou takovéto etnické skupiny na stejné úrovni jako členové jiných spolkových klubů; navíc musíme mít na paměti, že počet Čechů v Chorvatsku permanentně klesá. Z pohledu státu jsou Češi Čechy/Češkami až ve chvíli, kdy se tak deklarují při sčítání obyvatelstva, popř. v evidenci obyvatelstva. V tu chvíli taková skupina získává svá práva vyplývající ze statusu „menšiny“. Etnická/kulturní menšina se tak ze své podstaty stává politickým činitelem (politika identit) participujícím na činnosti státu a žádajícím finanční a právní zajištění. Dochází tak ke střetu idejí, zda svou identitou „zaškatulkovat“, či nikoliv. Tento problém se pak odráží ve volbách – jak do parlamentu, tak i do menšinových rad, pro které je charakteristická nízká volební účast – lidé nemají zájem volit jako menšina.

Jak tedy přistupovat k postavení menšiny v případě jedince (individuální identity) a jak v případě celistvé skupiny (skupinové identity)? Kdy je jedinec členem menšiny a kdy ne? Odpovědí v případě Čechů v Chorvatsku může být společenská konstrukce jednoty (je důležité udržovat rodinné a sousedské vztahy – rozvíjet lokální síť) vymezující se vůči majoritnímu chorvatskému okolí. Takovou roli společenské konstrukce pak plní z velké části právě České besedy, potažmo Svaz jako zastřešující organizace.

V posledních dvaceti letech sehrála významnou roli na konstrukci českosti také domovinská válka. V období před druhou světovou válkou tvořila česká komunita fungující „organismus“, plně integrovaný do společenského života lokálních komunit. Po druhé světové válce byla role české menšiny redukována zejména na kulturní činnost, která spočívala v udržování krajaňských tradic. S tím, jak se svět modernizoval (nové formy zábavy, technika...), přestával být tento způsob spolkového života pro mladé lidi zajímavý. Počet krajanů začal klesat a tento trend nadále pokračuje. Domovinská válka na počátku 90. let znamenala jistým způsobem zpomalení asimilace a zvýšení prestiže „být Čech“. Tato skutečnost byla z velké míry dána kolektivní obranou proti společnému nepříteli. Češi byli v počátku organizování obrany Daruvarska početně velmi silně zastoupeni.

V poválečných letech přichází období obnovy, přicházejí nové zákony a legislativní rámce. Národnostní menšiny dostávají svá práva a požadují jejich důsledné dodržování – „Bojovali jsme – máme právo – chceme.“

Myšlenky, postoje a úvahy v tomto textu vycházejí z několikaletého výzkumu. V roce 2008 bylo provedeno šetření v lokalitě Horní Daruvar, které mělo některá stanoviska buď potvrdit, anebo vyvrátit. Šetření potvrdilo zřejmou národní identitu, která je založena zejména na etnicitě, tedy pocitové složce, a odpovídá tak modelu „etnického národa“ založeného na historických souvislostech, vazbách a pocitu. Na otázku, proč neproběhla během uplynulých dvou set let asimilace do chorvatského prostředí, existuje několik odpovědí. Národnostní menšiny, zejména z počátku migrace, byly díky odlišnému jazyku po určitý čas izolovány, což vedlo k vytvoření etnických jazykových ostrůvků. V průběhu doby, zejména po vzniku samostatného Československa, začaly vznikat první organizované besedy, které částečně revitalizovaly a hlavně rozvinuly krajaňské spolkové činnosti. K těmto činnostem pak přispívali „odborníci“ vyslaní z Československa a později i z České republiky. Vědomí českosti přežilo 20. století vcelku bez úhony, ale projevy menšiny byly postupně na ústupu. Velmi oblíbený český folklor byl postupně obnovován i za přispění choreografů dojíždějících z „vlasti“ do bývalé Jugoslávie. V období po domovinské válce pak dochází k širší spolupráci s Českou republikou, českou vládou, která začala Svaz finančně podporovat, vysílat např. české učitele a nabízet mladým lidem možnost studia v České republice.

Do dalších let čeká chorvatské Čechy několik výzev. Pro menšinového poslance je to vyřešení trvalé „pozitivní“ diskriminace dvojího hlasování při konání parlamentních voleb, menšinové rady pak obhájení svých práv na poli lokální správy (obnovení dvojjazyčnosti na základě tzv. zděděných

práv). Svaz čeká potřebná reorganizace, aby se stal organizací zajímavou pro mladé lidi. Dalším úkolem Svazu bude zajistit dostatečné množství financí na podporu Českých besed a jiných krajských aktivit. Českou školu čeká v budoucnu boj o studenty a o svou vlastní identitu. Z pohledu samotné komunity Čechů je nutné posilovat vlastní kapacity, jazykově dovzdělávat učitelský sbor a především motivovat žáky učit se český jazyk jako důležitou složku etnické identity.



# Literatura

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Benedict. 2008. *Představy společenství*. Praha: Karolinum.
- Anghel, Remus G. 2013. *Romanians in Western Europe*. Plymouth: Lexington Books.
- Aranil, Z. 1994. *Zpomienica chrama Veliko Središte*. Veliké Srediště: Vlastní náklad.
- Assmann, Jan. 2001. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Auerhan, Jan. 1909. *Čechové v království polském*. Praha: vlastní náklad.
- Auerhan, Jan. 1918. *Československé menšiny za hranicemi*. Praha: Dr. Antonín Hajn.
- Auerhan, Jan. 1920a. *Osady českých emigrantů v Prusku, Polsku a Rusku*. Praha: Dr. Antonín Hajn.
- Auerhan, Jan. 1920b. *České osady na Volyni, na Krymu a na Kavkaze*. Praha: Dr. Antonín Hajn.
- Auerhan, Jan. 1921a. *Čechoslováci v Jugoslavii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- Auerhan, Jan. 1921b. *Československá vesnice v Bulharsku*. In Auerhan, Jan. *Čechoslováci v Jugoslavii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich: 92–96.
- Auerhan, Jan. 1924a. *Dnešní stav československé menšiny v Maďarsku*. Praha: Národní rada československá.
- Auerhan, Jan. 1924b. *Několik poznámek o dnešním stavu československé menšiny v Rakousku*. Praha: Národní rada československá.
- Auerhan, Jan. 1925. *Několik poznámek k dnešní situaci československé menšiny v Polsku*. Praha: Národní rada československá.
- Auerhan, Jan. 1930. *Československá větve v Jugoslávii*. Praha: Československý ústav zahraniční.
- Auerhan, Jan. 1935. *Československé jazykové menšiny v evropském zahraničí: národnostní poměry, v nichž žijí, a vztahy, které je poutají ke staré vlasti*. Praha: Orbis.

- Auerhan, Jan. 1937. *Pokus o demografii zahraničních Čechů a Slováků*. Praha: Vlastní náklad.
- Auerhan, Jan. 1939. *O některých problémech menšinového práva*. Praha: vlastní náklad.
- Bahník, Jiří. 2007. Proč jsme ještě Češi: Než se nás děti zeptají, co jsme pro ně udělali, musíme dbát o to, co jsme zdědili. *Jednota*: 62: 4–5.
- Bartošová, Věra. 1991. Československá delegace v Daruvaru: Okamžitá pomoc i dlouhotrvající spolupráce. *Jednota*: 46: 3.
- Bartošová, Věra. 1992a. Dílčí údaje, ale ne nezajímavé: Účast příslušníků jednotlivých národů a menšin Daruvarska ve vlastenecké válce. *Jednota*: 47: 9–10.
- Bartošová, Věra. 1992b. Jak dál? Především politickým působením. *Jednota*: 47: 9–10.
- Bartošová, Věra. 1995. Krajané ve volbách 1995. *Jednota*: 50: 4–5.
- Bartáková, Petra – Becková, Anna – Džulajová, Olga – Nováčková, Miroslava. 2013. II. Vojvodovské setkání, Nový Přerov, 16. června 2013. *Lidé města* 15: 525–526.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bláha, Karel. 1992. Neoddělitelná složka naší menšinové kultury: 70 let českého tisku v Daruvaru. *Jednota*: 47: 11–12.
- Beck, Ulrich – Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2009. Global Generations and the Trap of Methodological Nationalism For a Cosmopolitan Turn in the Sociology of Youth and Generation. *European Sociological Review* 25: 25–36.
- Beneš, Zdeněk. 2010. Mezi dějinami, dějepiscstvím a pamětí. In Šubr, Jiří (ed.). *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky: 11–20.
- Bělíčková, Rozie. 1972a. *Story of My Life. Part I. My Childhood*. Ganado: Texas.
- Bělíčková, Rozie. 1972b. *Story of My Life. Part II. For a Better Future Across the Ocean*. Ganado: Texas.
- Bělohorská, Kateřina. 2008. Postmigrační procesy: Imigranti z jihoukrajinské Novgorodkivky v České republice. In Uherek, Zdeněk – Korecká, Zuzana – Pojarová, Tereza (ed.). *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR: 147–164.
- Bian, Yanjie. 1997. Bringing Strong Ties Back in: Indirect Ties, Network Bridges, and Job Searches in China. *American Sociological Review*: 62: 366–385.
- Boas, Franz. 1982. *The limitations of the comparative method of anthropology*. In Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. Chicago: University of Chicago Press: 270–280.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *The Forms of Capital*. In Lauder, Hugh – Brown, Phillip (ed.).
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Education, Culture, Economy and Society. Oxford: Oxford University Press: 46–58.



- Botík, Ján. 1994. *Slováci v Bulharsku*. Bratislava: Slovenské národné múzeum.
- Brouček, Stanislav. 1992. Vliv objektivních a subjektivních faktorů na proměny etnicity u českého etnika v zahraničí a při reemigraci. In *Češi v cizině 6*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV: 7–10.
- Brouček, Stanislav (ed.). 2011. *Češi – národ bez hranic*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav – Heroldová, Iva – Kořalka, Jiří – Secká, Milena (eds.). *Češi v cizině 6*. 1992. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Brouček, Stanislav – Heroldová, Iva – Kořalka, Jiří – Secká, Milena (eds.). *Češi v cizině 7*. 1993. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Brouček, Stanislav – Grulich, Tomáš. 2009. *Krajané a Česká republika*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Brouček, Stanislav – Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa. 1995. Adaptace přesídlenců v české společnosti. *Český lid*: 82: 1–17.
- Brubaker, Roger. 2006. *Ethnicity without groups*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Bruner, Jerom. 1991. The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*: 18: 1–21.
- Budilová, Lenka J. 2008. Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u „vojvodovských Čechů“. *Český lid* 95: 127–142.
- Budilová, Lenka J. 2010. *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům*. Dizertační práce na katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni (nepublikováno).
- Budilová, Lenka J. 2011. Pro víru nebo za půdou? Několik poznámek k migračním motivacím bulharských Čechů. In Budilová, Lenka J. – Fatková, Gabriela – Hanus, Lukáš – Jakoubek, Marek – Pavlásek, Michal. *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb: 17–36.
- Budilová, Lenka J. 2012a. Původ, význam a používání přezdívky u bulharských Čechů. *Anthropologia Integra*: 3: 51–59.
- Budilová, Lenka J. 2012b. „Ať se neztratí jméno.“ Jména a pojmenování u bulharských Čechů. *Český lid*: 99: 407–425.
- Civian-Mihajlova, Tatjana. 1997. The Danube – Symbol of the Mythical Road and a Mythological Frontier. *Ethnologia Balkanica: Journal of Balkan Ethnology*: 1: 29–52.
- Clifford, James – Marcus, George (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic construction of community*. London: Routledge.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: University of California Press.

- Commander, Simon – Nikolaychuk, Olexandr – Vikhrov, Dmytro. 2013. *Migration from Ukraine: Brawn or Brain? New Survey Evidence*. Institute for the Study of Labor (IZA): IZA Discussion Papers 7348.
- Connor, Walker. 2003. Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je... In Hroch, Miroslav (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství: 154–173.
- Československý ústav zahraniční. 1930. *Ročenka Československého ústavu zahraničního: krajané v cizině a jejich styky s domovem*. Praha: Československý ústav zahraniční.
- Češi v cizině 3. 1988. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Čížková, Barbora. 2011. Vojvodovo. In Jakoubek, Marek. *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie. Tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury: 23–34.
- Delegace ČSFR jednala s chorvatskými představiteli. 1992. *Československá tisková kancelář*: Archiv zpravodajství. ID: 19920106S00949.
- DiMaggio, Paul. 2011. Cultural Network. In Scott, John (ed.), *Sage Handbook of Social Network Analysis*. London: Sage: 287–295.
- Dluhošová, Helena. 1996. Vystěhovalectví na Ukrajinu. In *Češi v cizině 9*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV: 48–66.
- Doubek, Vratislav. 2012. *Česká politika a [východní] vystěhovalectví 1848–1922*. Praha: Akropolis.
- Drbal, Alexandr. 2004. Češi na Ukrajině. In *Češi v cizině 12*. Praha: Etnologický ústav AV ČR: 44–68.
- Düvell, Franck. 2006. *Ukraine – Europe's Mexico? Research resource report 1*. Oxford: COMPAS: 1–9.
- Eagleton, Terry. 2001. *Idea kultury*. Praha: Host.
- Eckert, Eva. 2006. *Stones on the Prairie. Acculturation in America*. Bloomington, Indiana: Slavica.
- Eisenbruk, Vladimír. 2009. Krajanská komunita ve světě a její podpora ze strany Ministerstva zahraničních věcí ČR. In Brouček, Stanislav – Grulich, Tomáš (eds.), *Krajané a Česká republika: Hledání možností k nové otevřené spolupráci*. Praha: Etnologický Ústav AV ČR, Senát PČR: 9–14.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Faist, Thomas. 1999. Developing Transnational Social Spaces. In Pries, Ludger (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.: 36–72.
- Fay, Brian. 2002. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Findeis, Jan. 1928. Hospodářské poměry v české vesnici Vojvodovo v Bulharsku. *Naše zahraničí* 10: 95–97.
- Findeis, Jan. 1929. Vojvodovo. In *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie: Československý dům T. G. Masaryka: 220–225.
- Findeis, Jan. 1930a. Vojvodovo. Část první. *Věstník Komenský* 5: 1–3 (15. 9. 1930).
- Findeis, Jan. 1930b. Vojvodovo. Část druhá. *Věstník Komenský* 5: 1–3 (15. 10. 1930).
- Folprecht, Josef. 1932a. *Čechoslováci polští*. Praha: Komenský.
- Folprecht, Josef. 1932b. *Pro naše děti a pro nás: čtení o československých zahraničních školách*. Praha: Školský výbor při Československém zahraničním ústavu; Československý ústav zahraniční.
- Folprecht, Josef. 1934. *Čechoslováci rakouští*. Praha: Komenský.
- Folprecht, Josef. 1936. *Čechoslováci v Jugoslávii*. Praha: Komenský.
- Folprecht, Josef. 1937. *Československé školské obce v evropském zahraničí*. Praha: Československý ústav zahraniční.
- Folprecht, Josef. 1940. *Naši krajané v cizině*. Praha: Václav Petr.
- Folprecht, Josef. 1947a. *Studie o povaze zahraničních krajanů*. Praha: Československý ústav zahraniční.
- Folprecht, Josef. 1947b. *Volyňští krajané*. Praha: Cíl.
- Foner, Nancy. 1997. What's New About Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century. *Diaspora*: 6: 355–375.
- Fořt, Josef. 1876. *O stěhování se našeho lidu do ciziny*. Praha: Jan Otto.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Glick-Schiller, Nina. 2010. A Global perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. In Bauböck, Rainer – Faist, Thomas (eds.). *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam: Amsterdam University Press: 109–129.
- Glick-Schiller, Nina – Basch, Linda – Szanton-Blanc, Cristina. 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration*. New York: New York Academy of Sciences.
- Glick-Schiller, Nina – Basch, Linda – Szanton-Blanc, Cristina. 1995. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*: 68: 48–63.
- Glick-Schiller, Nina – Wimmer, Andreas. 2003. *Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology*. *International Migration Review* 37: 576–610.
- Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo: sebezprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Granovetter, Mark. 1973. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*: 78: 1360–1380.
- Halbwachs, Maurice. 2010. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hamar, Eleonora. 2000. O narativitě a biografickém vyprávění. *Biograf*: 7: 47–52.

- Hamar, Eleonora. 2002. Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit. *Biograf*: 9: 29–49.
- Hannerz, Ulf. 2006. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Florence: Routledge.
- Hanus, Lukáš. 2011. Přechod české krajanské komunity z obce Gerník (Rumunsko) do transnacionálního momentu. In Budilová, Lenka J. – Fatková, Gabriela – Hanus, Lukáš – Jakoubek, Marek – Pavlásek, Michal. *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb. s. 61–90.
- Hašková, Milena. 2012. Drobné střípky z vyprávění mých rodičů. In Jakoubek, Marek. *Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury: 58–62.
- Hendl, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Heroldová, Iva. 1983. Čeští reemigranti z rumunského Banátu. *Český lid*: 70: 240–244.
- Heroldová, Iva. 1986. Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po druhé světové válce. In *Češi v cizině 1*. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku: 153–164.
- Heroldová, Iva. 1993. Reemigrace ze SSSR, Francie a Rakouska. In Brouček, Stanislav,
- Heroldová, Iva. 1996. *Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy*. In *Češi v cizině 9*: Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR: 67–95.
- Heroldová, Iva – Kořalka, Jiří – Secká, Milena (eds.). 1993. *Češi v cizině 7*. Praha: ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV: 7–29.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek. 2005. Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce. *Český lid* 92: 337–366.
- Horáková, Alena. 1997. *Kronika České besedy Horní Daruvar 1991–1997*.
- Hrozienčík, Jozef. 1985. *Slováci v Bulharsku: v spomienkach, rodinných archívoch, literatúre a v dokumentech*. Martin: Matica slovenská.
- Chernilo, Daniel. 2008. *Methodological Nationalism: Theory and History*. Annual Conference of the International Association of Critical Realism. King's College: London.
- Iljuk, Boris. 2011. Národnostní a kulturní identita etnických Čechů žijících na Ukrajině. In Bittnerová, Dana – Moravcová, Mirjam (eds.). *Etnické komunity, integrace, identita*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy: 225–229.
- Jakoubek, Marek. 2010a. From believers to compatriots: the case of Vojvodovo, a 'Czech' village in Bulgaria. *Nations and Nationalism*: 16: 675–695.
- Jakoubek, Marek. 2010b. Sesek – zapomenutá česká obec v Bulharsku. *Český lid*: 97: 35–50.
- Jakoubek, Marek. 2010c. Druhá půlka pravdy: opomenutá dimenze víry vojvodovských Čechů. *Lidé města*: 12: 527–567.

- Jakoubek, Marek. 2010d. *Vojvodovo: Etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jakoubek, Marek. 2011a. „Cesta do Prahy“ vojvodovského Čecha Petra Dobiáše. In Budilová, Lenka J. – Fatková, Gabriela – Hanus, Lukáš – Jakoubek, Marek – Pavlásek, Michal. *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektív*. Praha: AntropoWeb: 91–110.
- Jakoubek, Marek. 2011b. Synopse materiálů k vojvodovskému svatebnímu souboru. *Lidé města*: 12: 105–144.
- Jakoubek, Marek. 2011c. *Vojvodovo: Kus česko-bulharské historie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jakoubek, Marek. 2011d. „Kronika naší rodiny“ vojvodovské Češky Ester Karbulové. *Lidé města*: 13: 491–503.
- Jakoubek, Marek. 2012a. Archivní materiály s vojvodovskou tematikou z výzkumu Ivy Heroldové na jižní Moravě v r. 1973 a jejich dopad na vojvodovský výzkum. *Lidé města*: 14: 487–504.
- Jakoubek, Marek. 2012b. *Vojvodovo: Historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jakoubek, Marek. 2013a. Zastavení nad vztahem kultury, víry a konfese u vojvodovských Čechů. *Slovanský přehled*: 99: 371–384.
- Jakoubek, Marek. 2013b. *Vojvodovo: identity, tradice a výzkum*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk. 2003. Nové poznatky o českých osadách v Banátu a v Bulharsku. *Homo Bohemicus* 3: 54–59.
- Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk. 2006. Předmluva. In Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk – Hirt, Tomáš (eds.). *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje: 13–25.
- Jančák, Pavel – Jančák, Vít. 2007. Volyňští a „černobylští“ Češi. *Geografické rozhledy*: 16: 6–7.
- Janeva, Rajna Dimitrova. 2010. Vojvodovo. In Jakoubek, Marek. O Vojvodovských Bulharech. *AntropoWebzin* 2010: 4: 211–217.
- Jech, Jaromír. 1963. Lidové povídky rumunských Čechů (výsledky druhé sběratelské etapy). *Český lid*: 50: 343–357.
- Jech, Jaromír – Karbusický, Vladimír – Scheufler, Václav – Skalníková, Olga. 1965. Výzkumy způsobu života a kultury rumunských Čechů. *Český lid*: 52: 191–192.
- Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.
- Kaspar, Ted. 2007. *John and Frances Babicova Kaspar. The Kaspar that owned a horse. Czech lands to Texas. The Kaspars that lived on a hill*. Brazoria, Texas: Vlastní náklad.

- Kašpar, Ludvik B. 1881. *Památník reformované církve Českomoravské*. Praha: Nákladem Spolku Komenského.
- Kdo má právo na dvojjazyčnost? 2005. *Jednota*: 60: 4–5.
- Klepáček, Petr. 2011. Vzpomínání a vyprávění o Vojvodovu. In Jakoubek, Marek. *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie. Tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury: 165–214.
- Klepáček Petr. 2012. Volné pokračování „Vzpomínání a vyprávění o Vojvodovu“ – tentokrát pohled na jejich vzájemné soužití a vztah k víře, Bibli, Bohu... In Jakoubek, Marek. *Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury: 114–152.
- Klíma, Josef. 1925. *Čechové a Slováci za hranicemi*. Praha: 1925.
- Konopásek, Zdeněk. 1994. *Auto/biografie a sociologie*. Praha: Institut sociologických studií FSV UK.
- Králová, Nela. 2011. *Etnická identita texaských Čechů v okrese Fayette. České centrum v La Grange jako nositel etnického povědomí*. Brno: Ústav evropské etnologie, Masarykova univerzita. Bakalářská práce (nepublikováno).
- Kronika obce nový Přerov, okres Břeclav* (manuskript uložen na obecním úřadě Nového Přerova).
- Kubka, František. 1949. *Bulharský deník. Zápisky spisovatele a diplomata*. Praha: Československý spisovatel.
- Kulhává, Jarmila. 2007. Využijme užitečně svou energii: Úvaha na začátku nového krajského roku o tom minulém. *Jednota*: 62: 3.
- Kušniráková, Tereza. 2012. Vztah vietnamských navrátilců předlistopadové imigrace k československému státu a jeho společnost. *Český lid* 99: 45–66.
- Lakoff, George – Johnson, Mark. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levitt, Peggy. 2001a. Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions. *Global Networks*: 1: 195–216.
- Levitt, Peggy. 2001b. *Transnational Villagers*. Berkeley, Los Angeles: University of California.
- Lozoviuk, Petr. 2005. Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit (antropologická perspektiva)*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. r. o.: 162–197.
- Lupták, Milan. 2013. „Push“ faktory pracovní migrace do zahraničí z území dnešní Ukrajiny. In Drbohlav, Dušan (ed.). *Nelegální ekonomické aktivity migrantů (Česko v evropském kontextu)*. Praha: Karolinum: 225–245.
- Lyotard, Jean-François. 1993. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem, postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- Macek, Ondřej. 2007. *Zpytování, Studie a eseje k evangelické identitě*. Středokluky: Zdeněk Susa.

- Madison, Soyini D. 2005. *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Malynovska, Olena. 2013. Migrace z Ukrajiny (s důrazem na Česko jako cílovou zemi). In Drbohlav, Dušan (ed.). *Nelegální ekonomické aktivity migrantů (Česko v evropském kontextu)*. Praha: Karolinum: 211–224.
- Marada, Radim. 2006. Od Marxe k Alexanderovi: občanská inkluze jako problém moderní společnosti. In Marada, Radim (ed.) *Etnická různost a občanská jednota*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury: 72–114.
- Markov, Igor. 2009. Ukrainian Labour Migration to EU countries: Sociological and Statistical Overview. In Markov, Igor (ed.). *Ukrainian Labour Migration in Europe*. Lviv: International Charitable Foundation: 14–53.
- McPherson, Miller – Smith-Lovin, Lynn – Cook, James. 2001. Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. *Annual Review of Sociology*: 27: 415–444.
- Michalko, Ján. 1936. *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*, Myjava: Knihtlačiareň Daniela Panického.
- Mikeska, Jan. 2003. *Vystěhovalci z jihovýchodní Moravy, a to především ze Zádveřic a okolí do Texasu v letech 1850–1915*. Praha: Vlastní náklad.
- Mičan, Vladimír. 1931. *Za chlebem vezdejším. Evangelisační návštěva českých osad evangelických v Rumunsku*. Brno: Biblická jednota.
- Mičan, Vladimír. 1934. *Nevratem v nový svět*. Brno: Biblická jednota.
- Music, politics, and war in Croatia in the 1990s: An Introduction. 1998. In Pettan, Svanibor. *Music, politics, and war: view from Croatia*. Zagreb: X-Press: 9–28.
- Národní rada česká. 1907. Praha: Národní rada česká.
- Neco, Petkov Necov. 2006. Dějiny Vojvodova. In Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk – Hirt, Tomáš (eds.). *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje: 27–89.
- Nekorjak, Michal. 2006. Klientský systém a ukrajinská pracovní migrace do České republiky. *Sociální studia* 89: 89–109.
- Nešpor, Zdeněk. 1999. Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio: Revue pro religionistiku*: 7: 130–143.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005. České migrace 19. a 20. století a jejich dosavadní studium. *Soudobé dějiny*: 7: 245–284.
- Nešpor, Zdeněk – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 1999. Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. *Lidé města* 2: 66–88.
- Nešpor, Zdeněk R. – Jakoubek, Marek. 2011. Dvě hypotézy o původu nekatolíků z řad banátských a bulharských Čechů. *Český lid*: 98: 73–78.
- Nora, Pierre. 1996. Mezi pamětí a historií. In Bensa, Alban – Hubinger, Václav (eds.). *Antologie francouzských společenských věd: Město*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách: 40–63.

- Nosková, Helena. 1999. *Návrat volyňských Čechů. Naděje a skutečnost let 1945–1954*. Praha: Ústav soudobých dějin AV ČR.
- Nosková, Helena – Váchová, Jana. 2000. *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunská a Bulharska (1945–1954)*, Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Parsons, Talcott. 1971. *The system of modern societies*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Pavlásek, Michal. 2010a. Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy. *Národopisná revue*: 20: 3–17.
- Pavlásek, Michal. 2010b. Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku. *Český lid*: 97: 363–382.
- Pavlásek, Michal. 2011a. Minulost svatohelenských nekatolíků v zasetí výkladových schémat a povahy porozumění. *Český lid*: 98: 81–87.
- Pavlásek, Michal. 2011b. Hledání vojvodovské pravdy ve světle probuzeneckých hnutí. *Lidé města*: 13: 27–49.
- Pavlásek, Michal. 2011c. Obec Svatá Helena jako vinice Boží misiemi opločená. Krůčky k přehodnocení české (e)migrace na Balkáně. In Budilová, Lenka J. – Fatková, Gabriela – Hanus, Lukáš – Jakoubek, Marek – Pavlásek, Michal. *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb: 111–145.
- Pavlásek, Michal. 2013a. Clopodia zvaná Klopotín. Zapomenutá moravská kolonizace Banátu v multilokálním etnografickém bádání. *Český lid*: 100: 149–172.
- Pavlásek, 2013b. Příští stanice Národní. Nastupovat! Studie o politice krajanství. In Budilová, Lenka J. – Fatková, Gabriela – Hanus, Lukáš – Jakoubek, Marek – Pavlásek, Michal. *Balkán a nacionalismus. Labyrintem nacionální ideologie*. Plzeň: Porta Balkanica, o. s.: 111–145.
- Pavlásek, 2013c. *Promýšlet Veliké Srediště. Etnologická brikoláž sociokulturních aspektů života krajanů v jižním Banátu*. Brno: Ústav evropské etnologie, Masarykova univerzita. Dizertační práce (nepublikováno).
- Pavlásek, Michal. 2013d. Cross-Border Nationalism and Religious Fellowship. A Case Study of the Czech Protestant Community in Serbia. In Radovič, Srdjan (ed.). *Cultural Permeations: Anthropological Perspective. Collection of Papers of Ethnographic Institute* 28: 195–207.
- Pavlásek, Michal. 2015. Allochronismus, orientalismus a balkanismus: produkce koloniálních praktik ve vztahu ke krajanům v rumunském Banátu. In Tumis, Stanislav. *Prekolonialismus, kolonialismus a postkolonialismus. Impéria a ti ostatní ve východní a jihovýchodní Evropě*. Praha: Karolinum (v tisku).
- Penčev, Vladimír. 2006. Tempus edax rerum aneb O minulosti a současnosti vojvodovských Čechů. In Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk – Hirt, Tomáš (eds.). *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Občanské sdružení Vojvodovo ve spolupráci se Studijní a vědeckou knihovnou Plzeňského kraje: 90–105.



- Petrusek, Miloslav. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Phinney, Jean S. 2005. Ethnic identity development in minority adolescents. In Fisher, Celia B. (ed.). *Encyclopedia of applied developmental science 2*. Thousand Oak, California: Sage: 421–424.
- Pluhař, Josef. 1935. *Češi a Slováci za hranicemi*. Praha: Vlastní náklad.
- Polišenský, Josef. 1992. *Úvod do studia dějin vystěhovalectví do Ameriky I*. Praha: Karolinum.
- Polišenský, Josef. 1996. *Úvod do studia dějin vystěhovalectví do Ameriky II*. Praha: Karolinum.
- Portes, Alejandro – Guarnizo, Luis Eduardo – Landolt, Patricia. 1999. The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies*: 22: 217–237.
- Prell, Christina. 2011. *Social Network Analysis. History, Theory and Methodology*. London: Sage.
- Pribytkova, Irina. 2004. Labor Market of Ukraine and its Migration Potential in Social Dimension. *New patterns of labour migration in Central and Eastern Europe*. Cluj Napoca, 2004: 134–147.
- Pribytkova, Irina. 2006. Transnational Labour Migration: Ukrainian Perspective. In Iglicka, Kristina (ed.). *The Transnational Security Challenges and Dilemmas for the European Migration Policy*. Warszawa: Centre for International Relations: 61–80.
- Pries, Ludger. 2006. *Transnational Migration: New Challenges for Nation States and New Opportunities for Regional and Global Development*. Center for International Relations 1: 1–20.
- Procházková, Jana. 2012. Čeští kolonisté na Slovensku v období první ČSR na příkladu kolonie (Sülly) Šulany. *Český lid* 99: 173–186.
- R. K. J. 1921. Vojvodovčané v Sofii. *Чехословацки обзор* – *Československý obzor*: 1: 42–43.
- Šrámková, Marta. 1984. Obraz etnických skupin ve vzpomínkovém vyprávění. In Václav Frolec (ed.). *Socializace vesnice a proměny lidové kultury*. Svazek 3. Uherské Hradiště: Slováké muzeum v Uherském Hradišti, Ústav lidového umění ve Strážnici, Muzeum Kroměřížska v Kroměříži: 76–86.
- Rechcigl, Miloslav. 2004. Osudy našich Osmačtyřicátníků v Americe. In Brouček, Stanislav (ed.). *Češi v cizině 12*. Praha: Etnologický ústav AV ČR: 140–143.
- Ricouer, Paul. 1991. Life in quest of narrative. In Wood, David (ed.). *On Paul Ricouer: Narrative and interpretation*. London: Routledge.
- Ricouer, Paul. 2000. *Křehká identita; úcta k druhému a kulturní identita*. Třebenice: Mlýn.
- Rogers, Everett – Singhal, Arvind – Quinlan, Margaret. 2009. Diffusion of Innovations. In Stacks, Don (ed.). *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*. New York: Routledge: 1–25.

- Roth, Klaus. 1997. Rivers as Bridges – Rivers as Boundaries. Some Reflections on Intercultural Exchange on the Danube. *Ethnologia Balkanica*: 1: 20–28.
- Rychlík, Jan – Perencević, Milan. 2007. *Dějiny Chorvatska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Safran, William. 1991. Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1: 83–99.
- Sager, Alex. 2013. *Methodological Nationalism, Migration and Political Theory*. Paper for American Political Science Association Annual Conference. Chicago, Illinois.
- Selicharová, Marie. 1991. Patron oslav „200 let pospolu“: Delegaci Svazu Čechů a Slováků a české obce z Bjelovaru přijal prezident republiky Chorvatska Dr. Franjo Tuđman. *Jednota*: 3.
- Selicharová, Marie. 2007. Volby bez výtržností s velice malou odezvou. *Jednota*: 62: 4–5.
- Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga – Jech, Jaromír – Karbusický, Vladimír. 1964. Výzkumy české menšiny v Rumunsku. *Český lid*: 51: 190–191.
- Skalníková, Olga – Scheufler, Vladimír. 1963. Základy hmotné a duchovní kultury českých kovozemědělských obcí v rumunském Banátě. *Český lid*: 50: 332–342.
- Soukup, Martin. 2009. *Základy kulturní antropologie*. Praha: Akademie veřejné správy.
- Stráníková, Libuše. 2007. Sto zlatých let České besedy Daruvar. *Jednota*: 62: 3–4.
- Strnadel, Drahomír. 2006. *Tam za mořem: vystěhovalectví z Frenštátska do Ameriky ve 2. polovině 19. století*. Frenštát pod Radhoštěm: Muzejní a vlastivědná společnost.
- Svatek, Katherine H. 2005. *Reunion of Frank W. and Agnes C. Bohuslav Descendants*. New Braunfels, Texas: Vlastní náklad.
- Szaló, Csaba. 2009. Transnacionalismus a kritika metodologického nacionalismu. *Sociální studia* 6: 49–68.
- Szaló, Csabo. 2007. *Transnacionální migrace. Proměny identity, hranic a vědění o nich*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Šatava, Leoš. 1988. *Evropská migrace na severoamerický kontinent v 19. století a její odraz v historii českého etnika*. Češi v cizině 3. 1988. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, Československý ústav zahraniční.
- Šatava, Leoš. 1994. *Národnostní menšiny v Evropě: encyklopedická příručka*. Praha: Ivo Železný.
- Šimíček, Josef. 1995. *Poutníci za nadějí. Vystěhovalectví do Ameriky v letech 1856–1914 z obcí Mniší, Tichá, Vlčovice*. Lichnov: Obecní úřad.
- Šimíček, Josef. 1993. *Naděje má jméno Texas. Vystěhovalectví z obcí Bordovice a Lichnov ve druhé polovině 19. století*. Veřovice: Zdeněk Halamík.
- Šolcová, Lenka. 2012. Subjektivní reflexe reemigrace černobylských přesídlenců v lokalitě Kopidlno. *Český lid*: 99: 151–172.

- Šrámková, Marta. 1987. Adaptace Čechů z Bulharska v jihomoravském pohraničí. *Studia Balkanica Bohemoslovaca* 3: 295–300.
- Štrbka, Miroslav. 2011. *Dodržení slibu vlády ohledně umístění všech reemigrantů z Vojvodova a Belenci do jednoho místa – obce, příp. města* (nepublikovaný rukopis).
- Štrbka, Miroslav. 2013. Kusé vzpomínky na Vojvodovo. In Fatková, Gabriela, Budilová, J. Lenka – Jakoubek, Marek – Močičková, Jitka – Močička, Roman – Maglia, Radka. *Vojvodovo: historicko-etnografická ohlédnutí*. Plzeň: Vydavatelství ZČU v Plzni: 82–151.
- Šubrt, Jiří. 2010. K otázce historického vědomí (úvodem). In Šubrt, Jiří (ed.): *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky: 7–10.
- Táborská, Zdenka. 2007. Jubilejní valná hromada: Obdivuhodný život české menšiny v Chorvatsku. *Jednota*: 62: 3–5.
- Táborská, Zdenka. 2008. Nejdůležitější je jednota menšiny. *Jednota*: 63: 2–3.
- Todorov, Tzvetan. 1998. Paměť před historií. In Bensa, Alban (ed.). *Politika paměti. Antologie francouzských společenských věd*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách: 33–46.
- Turčík, Rudolf. 1935. *Čechoslováci v bývalém Chorvatsku-Slavonii. Zvláštní otisk ze statistického obzoru*: 18: 181–215.
- Uherek, Zdeněk. 2008. Úvod. In Uherek, Zdeněk – Korecká, Zuzana – Pojarová, Tereza (eds.). *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR: 5–10.
- Uherek, Zdeněk. 2012. *Češi v Bosně a Hercegovině*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Uherek, Zdeněk – Valášková, Nada – Kužel, Stanislav. 1999. Potomci českých emigrantů v Kazachstánu. *Český lid*: 86: 235–270.
- Uherek Zdeněk – Valášková Nada – Kužel Stanislav – Dymeš Pavel. 2003. *Češi z Kazachstánu a jejich přesídlení do České republiky*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Vaculík, Jaroslav. 1983. Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950. *Český lid* 70: 82–86.
- Vaculík, Jaroslav. 1984. *Reemigrace a usídlování Volyňských Čechů v letech 1945–1948*. Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně.
- Vaculík, Jaroslav. 1993. *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků v letech 1945–1950*. Brno: Masarykova univerzita.
- Vaculík, Jaroslav. 2001. *Dějiny volyňských Čechů III*. Brno: Masarykova univerzita.
- Vaculík, Jaroslav. 2009. *České menšiny ve světě a v Evropě*. Praha: Libri.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral tradition as history*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Vařeka, Josef. 1990. Češi v Bulharsku. *Český lid* 77: 81–86.

- Vašíček, Zdeněk – Mayer, Françoise. 2008. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Brno, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, Triáda.
- Vávra, Jiří – Klípa, Ondřej – Bažant, Andrej – Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa. 2000. Češi na jižní Ukrajině. *Český lid*: 87: 320–330.
- Vido, Roman. 2011. *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, Masarykova univerzita.
- Vlachová, Klára – Řeháková, Blanka. 2004. Národ, národní identita a národní hrdost v Evropě. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*: 40: 489–508.
- Waldenberg, Marek. 2003. Terminologie. Národ, národnostní menšiny, národní otázky, národní ideologie. In Hroch, Miroslav (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství: 418–444.
- Waldinger, Roger. 2010. Rethinking Transnationalism. *Empiria* 19: 21–38.
- Waterbury, Myra. 2010. Bridging the divide: Towards a komparative framework for understanding kin state and migrant-sending state diaspora politics. In Bauböck, Rainer – Faist, Thomas (eds.). *Diaspora and Transnationalism*. Amsterdam: Amsterdam University Press: 131–148.
- Wellman, Barry – Wortley, Scot. 1990. Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support. *The American Journal of Sociology*: 96: 558–588.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in 19th-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden. 1990. The value of narrativity in the representation of reality. In White, Hayden. *The content of the form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press: 1–25.
- Zalabáková, Jitka. 2013. Vojvodovské setkání, Nový Přerov, 22. září 2012. *Lidé města* 15: 173–174.

### Literatura v bulharském jazyce

- Гюков, Антон. 2006. *По петите на Клео (Моята малка делиорманска Европа). Калейдоскоп на спомени*. Стара Загора. Překlad celé kapitoly o Čechách je dostupný též na: [http://www.vojvodovo.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=71:cesi-vetsi-nemci-nez-nemci-samotni&catid=40:category-history&Itemid=55](http://www.vojvodovo.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=71:cesi-vetsi-nemci-nez-nemci-samotni&catid=40:category-history&Itemid=55).
- Пенчев, Владимир. 1988. Някои проблеми на адаптацията на чешките заселници в Северозападна България. In *Втори международен конгрес по българистика. Доклади*. Sb. 15. София: 1988: 480–492.
- Пенчев, Владимир. 2005. По серпентините на (себе) (друго)познаването. In *Проблеми на българския фолклор*. Sb. 10. София: Издателство БАН: 428–433.

- Стоянов, Любомир К. 2005. *Ковачица – Наша земя под слънцето. (Сказаниеза Давидовия род от село „Ковачица“)*. София: Авантгард.
- Ценкова, Искра. 2008. На войвоковската гара. *Тема 9*: 83–85.

### *Literatura v ukrajinském jazyce*

- Візитів, юлія. 2008. У пошуках істини: переселення чеської етнічної спільноти з воліни у 1946–1947 роках на прикладі Дубенщини. In Смолин Петро. *Чехи і Дубениця*. Дубно: Державний історико-культурний заповідник М. Дубно, Дубеньке чеське товариство „Стромовка“: 74–77.
- Рівненс'ка обласна державна адміністрація. 2008. *націонал'но-кул'турни товариства Рівненщини*. Рівне: Рівненс'ка обласна державна адміністрація.
- Савельєв, Олександр. 2010. *Історія України: довідник, хронологія подій, словник*. Тернопіль: навчальна книга – богдан.

### *Periodika*

- Budvoj* 1–65. České Budějovice: Alois Baumann. 1864–1914.
- Český hlas* 1–27. Hallettesville, Texas: The Czech Heritage Society of Texas. 1985–2012. Vychází třikrát ročně.
- Lumír* 1–66. Praha: J. Otto. 1881–1932.
- Národní listy* 1–81. Praha: Julius Grégr. 1861–1941.
- Náš český život* 1–15. La Grange, Texas: The Texas Czech Heritage & Cultural Center. 1997–2012. Vychází čtvrtletně.
- Občan* 1. Praha: Antonín Henčl. 1869–1869.
- Pražský denník* 1–32. Praha: Vojtěch Kubelka. 1866–1898.
- Svoboda*. Ročník II, La Grange, Texas. 1889.

### *Archivní materiály*

- Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické v Praze, *Karton VII a VIII*, Fond Misijní odbor kostnické jednoty.
- Z dopisů Anny Pavlové Slaninové*, (b. m., b. d.). Dokument poskytl Josef Šimíček.
- Zápisky z cest Josefa Šimíčka*, 1996. Soukromý archiv.
- Zápisky z cest Petra Kubenky*, 2002. Soukromý archiv.

Фолклорни материали от с. Войводово, Врачански окръг. Записал: Владимир Пенчевч; In *Архив на Националния център за нематериално културно наследство при Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН*. АИФ № 195. 212 с.

### Internetové zdroje

- Burda, Michal. *Valaši hráli a tančili v Texasu* [online]. 2009 [cit. 2014-12-20]. Dostupné z : [http://valassky.denik.cz/kultura\\_region/liptal-souborlipta-texas-20091110.html](http://valassky.denik.cz/kultura_region/liptal-souborlipta-texas-20091110.html).
- Državni zavod za statistiku* [online]. 2007 [cit. 2009-04-21]. Dostupné z <[http://www.dzs.hr/Eng/censuses/Census2001/Popis/E01\\_01\\_01/e01\\_01\\_01\\_zup07-0671.html](http://www.dzs.hr/Eng/censuses/Census2001/Popis/E01_01_01/e01_01_01_zup07-0671.html) >.
- Hvozdnou navštíví v září hosté z amerického státu Texas* [online]. 2007 [cit. 2014-4-8]. Dostupné z: [http://zlinicky.denik.cz/zpravy\\_region/texasani-na-hvoznde-20070505.html](http://zlinicky.denik.cz/zpravy_region/texasani-na-hvoznde-20070505.html).
- Izbory* [online]. 2009 [cit. 2009-06-03]. Dostupné z: <[http://www.izbori.hr/2009Lokalni/rezultati\\_informacije/07\\_bjelovarsko-bilogorska.html](http://www.izbori.hr/2009Lokalni/rezultati_informacije/07_bjelovarsko-bilogorska.html)>.
- La Grange, okres Fayette, Texas* [online]. [cit. 2014-4-8]. Dostupné z: <http://www.mufrenstat.cz/partnerske-vztahy-mesta/ms-38803>.
- Levitt, Peggy. *Transnational Migrants: When „Home“ Means More Than One Country* [online]. 2004 [cit. 2014-9-12]. Dostupné z: <http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?id=261>.
- Ministerstvo zahraničních věcí České republiky. *Potvrzení o příslušnosti k české krajské komunitě* [online]. 2009 [cit. 2015-02-06]. Dostupné z: <[http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni\\_vztahy/krajane/potvrzeni\\_o\\_prislusnosti\\_k\\_ceske/index.html](http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni_vztahy/krajane/potvrzeni_o_prislusnosti_k_ceske/index.html)>.
- Spolupráce Brno – Dalllas* [online]. [cit. 2014-4-8]. Dostupné z: <http://www.brno.cz/sprava-mesta/magistrat-mesta-brna/usek-organizacni/odbor-zahranicnich-vztahu/mezinarodni-vztahy/partnerska-mesta/dallas/>.
- Štráfeldová, Milena. *Výstava v Zádveřicích u Zlína ukazuje vystěhovalectví Čechů do Texasu* [online]. [cit. 2014-6-12]. Dostupné z: <http://www.radio.cz/cz/rubrika/udalosti/vystava-v-zadvericich-u-zlina-ukazuje-vystehovalectvi-cechu-do-texasu>.

### Ostatní

*Smrt Jugoslavije: Budjenje Nacionalisma, Put u rat* [DVD]. 2008.

# Abstracts

## Po stopách transformací vojvodovských kolektivních identit (Marek Jakoubek)

One of the main questions in this article is to define who inhabited Vojvodovo village in the Northwest Bulgaria from 1900 to 1950. Generally it can be said that this village was founded and inhabited by *Czechs*, let us say, *Czech compatriots*, and Vojvodovo can be seen as a *Czech compatriotic village* in Bulgaria. This article recognized that this conceptualization founded in primordialistic view is historically unreasonable and false in his epistemological position. Description of Vojvodovo completely misses its particularity in this point of view. The author tries to offer a different interpretation of history of Vojvodovo community. The basis of his interpretation is a hypothesis by which members of this community, who left the Czech country before the Czech national revival (and members of this community founded Vojvodovo later), did not share Czech national culture/identity/loyalty because of provision of Czech national culture/identity/loyalty happened after their departure. These national constructions influenced their descendants and these constructions were transferred *outwardly* thanks to activity of so called *compatriotic care* realized by the Czech state in the interwar period. The main factor of collective identity of Vojvodovo community wasn't membership of the Czech nation, but religion, which represented the central organizing canon. If we take the view of Vojvodovo inhabitants themselves, we can see that they were highly religion-based community and members of this community did not define themselves by ethnic or national origin, only by religion. They didn't want to be in the power of nation, but in the power of the God, and instead of building a compatriotic village, they built *Civitas Dei*. In other words, in the answer to the question, who inhabited Vojvodovo from 1900 to 1950, will not be „Czechs“ in the view of the inhabitants themselves, but „children of God.“

## Konec velkých vyprávění v nedohlednu: (meta)narativ migrace z Moravy do dnešního Srbska

(*Michal Pavlásek*)

In my article I will try to conceptualize and thematize one of the often overlooked dimensions of social identity construction of Czech emigrants. I will introduce one of the reference point of compatriotic historical consciousness on an example of reformed Protestants – interpretation of the arrival of compatriotic ancestors into the new environment (a multi-ethnic village Veliké Srediště). Narration of migration into the Banat environment plays a role of metanarration. The main thesis of this article is that we can consider this particular narration captured in a written and also oral form as an important source of compatriotic identification, because it represents cultural memory of community. Analyzed narration of Banat colonization is an imaginary introduction into the history of compatriotic contemporary time (outside their country of origin). We can add another part into an existing compatriotic-migration discourse which helps us to understand the image of collective identity in a more complex way.

## Transnacionální síť texaských Čechů z okresu Fayette

(*Nela Králová*)

This article introduces the reader the transnational social network created between the Czech Texans of Fayette County, a district of Texas in the United States, and citizens of the Czech Republic. The attention is given to the significance of transnational ties, particularly their role in the revitalization of cultural elements and their changes and impacts on ethnic awareness for the residents of Fayette County. For Czech citizens, this study focuses on the impact of these ties and their role in the development and expansion of educational and cultural activities, and the influences and benefits for individuals, communities, and regions. The article describes and interprets the network's significance to newly-created or revitalized relationships between the two groups. The two concepts – transnational migration and social networks – are defined and examples of these concepts that were discovered through qualitative research in Fayette County and in the Czech Republic are given. The article also examines the formation and operation



of the current transnational network on a theoretical basis and explains the history of the network's evolution from the local level beginnings. This article is an example of how compatriot issues can be studied through its application of social network and transnational migration concepts.

Potomci krajanů a jejich (re)emigrační tendence  
na západní Ukrajině  
(Luděk Jírka)

This article is aimed at the Volhynian Czechs in the West Ukraine in cities or towns? Luck–Rivne–Dubno and surroundings. Based on fieldwork in 2011–2014, this article contributes to a critique of term krajané (compatriots) and methodological nationalism. The meaning of the term *compatriot* involves labeling people by ethnic line and this term is not cautious to the other possibilities and values as social class or gender. Dividing people into „us“ and they“ means that compatriots should not assimilate or integrate into the majority in a foreign country. This article is also critical to methodological nationalism. The analysis with the methodological nationalism is based on studying compatriotic relationship with the majority in the state. This article argues that the feeling of being a compatriot is not thanks to growing up in a Czech family, but thanks to visits in the Czech Republic. Some compatriots want to (re)emigrate after their positive experience to the Czech Republic. Dealing of compatriots in case of (re)emigration is pragmatical or utilitarian and it is also caused by the economic crisis in Ukraine. Compatriots also create transnational ties before (re)emigration and after it. This led us to know that concept of terms compatriots, assimilation, integration and the methodological nationalism can be replaced by ethnic capital, transnational ties and critique of ethnicity.

Češi pohledem cizince  
(Jiří Tůma)

Everyone from the Czech Republic who arrives in Daruvar or another city with „Czech“ inhabitants is always surprised that he can talk in Czech

language with local inhabitants and he is also surprised that local inhabitants have Czech consciousness. Someone should be surprised at rich folklore life at compatriotic amusement. As time goes by, my interest in the local Czech people has grown with increasing knowledge of local surrounding, knowledge of the town story and stories of people who live there. „Why“ do some of them declare themselves to be Czechs more than two hundred years after their arrival from the Czech country and „why“ did they retain their Czech speech? Who the Czechs in Croatia are in the twenty-first century and where are they led up to? The aim of this article is to discuss how the military conflict in the early 1990s influenced Czech community in national mixed surroundings. It means how the military conflict influenced members of the Czech community in Daruvar district and in the town itself, in the area, which repeatedly became a military barrier between political and ethnic enemies.

## Summary

This collective monography called *Krajané: hledání nových perspektiv* is concerned with Czech compatriots in Bulgaria, Serbia, the United States of America, Ukraine and Croatia and presents nontraditional methodological approaches used for research, like critique of methodological nationalism, transnational or cross-border ties, narrative construction of identity and multi-sited ethnography. All is connected with transport and communication innovations in time of globalization as well as post-structuralism and critique of identity policy, evolutionary and nationalistic approach. Approach of researchers to compatriots is often suitable in a specific historical period and every historical period has a certain doctrine for research, which is connected with the development of society and social sciences. Based on empirical research this publication is linked with new development in social science and offers a new view on the study of compatriots. It tries to enrich compatriotic issues by new extents of research.

Tato kolektivní monografie nazvaná *Krajané: hledání nových perspektiv* se zabývá českými krajaný v Bulharsku, Srbsku, ve Spojených státech amerických, na Ukrajině a v Chorvatsku a prezentuje netradiční metodologické přístupy, jakými jsou kritika metodologického nacionalismu, transnacionální či cross-border vazby, narativní konstrukce identit a multi-sited etnografie. Tyto nové přístupy se vyvíjely v souvislosti s dopravními a komunikačními inovacemi v období globalizace, s poststrukturalismem, s kritikou politiky identit a s kritikou evolucionistického či nacionalistického přístupu. Badatelský přístup ke krajanům je často ovlivněn i specifickým historickým obdobím: každé období má pro výzkum určitou doktrínu, což je spojeno s vývojem ve společnosti a s vývojem sociálních věd. Tato publikace, založená na terénních výzkumech, tedy navazuje na soudobé trendy v sociálních vědách a nabízí adekvátní přístupy ke studiu krajanů. Snaží se tak obohatit krajanickou problematiku o nové rozměry bádání.



# Jmenný rejstřík

## A

Anderson, Benedict 17, 74, 115, 134,  
148

Assman, Jan 50, 51, 57

Auerhan, Jan 8, 16, 17, 35, 37, 110,  
113–115, 117

## F

Folprecht, Josef 17, 18, 36–39, 113–115,  
117

Fořt, Josef 6, 7, 14, 15

## H

Hájek, Jan 53, 58, 60–63, 65–68

Heroldová, Iva 19, 20, 29, 40–42, 47

## J

Jech, Jaromír 19, 70

## K

Kampelík, František Cyril 6, 14

Klíma, Stanislav 17, 113

## L

Lazarevič 61, 66–68

Lyotard, Jean-François 72

## M

Milošević, Slobodan 133

## P

Parsons, Talcott 57

Pluhař, Josef 18, 113

## R

Ricouer, Paul 51, 54, 72, 74, 152

## T

Tito, Josif Broz 134

## V

Vaculík, Jaroslav 19, 20, 40, 41, 109

Vansina, Jan 57, 67

## Ž

Žalkovský, Josef 53, 59, 60, 63, 66



# Věcný a zeměpisný rejstřík

- Balkán 21, 66  
Banát 26, 28, 32, 40, 49, 50, 59, 62–63, 65, 70, 74  
Budípešť (Budapešť) 59–60  
Bulharsko 25, 28–31, 34, 40–47, 70  
Česká Beseda (Chorvatsko) 136–137, 140, 143–146, 148–152, 155–157  
Českokobratrská církev evangelická 22, 58  
Československý ústav zahraniční 16–19, 22, 113  
Deutsche Auslandinstitut 17  
Domovinská válka 23, 135, 140, 142, 149–151, 153, 156  
Dubno 23, 109, 111–112, 121–125, 127  
Dubenské Sdružení Stromovka 111, 121  
Dunaj 29, 59, 65, 70, 74–75  
Etnologický ústav AV ČR 20  
Fayette 22, 77, 81–107  
Gerník 74  
Horní Daruvar 23, 145, 148–151, 154  
Chorvatsko 13, 23, 131–132, 135–138, 140–149, 151–155  
Jednota (časopis) 135, 137, 143, 149, 153  
Jugoslávie 23, 133–135, 137–138, 140–141, 150, 153, 156  
Kašnice 52  
Kazachstán 20, 155  
Klobouky (u Brna) 40, 51–53, 59–60  
Klopodie (Clopodie) 60, 62, 64, 73  
Kosovo 133, 138  
La Grange 77, 82–85, 90–94, 99–101, 103–104  
Luck (Lutsk) 23, 109, 111–112, 124–125, 127  
Národní rada česká 16–17  
Národní rada československá 16–17  
Novgorodkivka (Čechograd) 20, 118  
Radio Daruvar 135, 143  
Rakousko-Uhersko 13, 132, 138  
Rivne (Rovno) 23, 109, 111, 127  
Rumunsko 13, 19, 60, 62, 69–70  
Sdružení Čechů Matice Volyňská 111, 114  
Sesek 29, 36  
Severoatlantická aliance (NATO) 133  
Slavonie 150  
Sovětský svaz 19, 114  
Svatá Helena 27–29, 35–36, 42, 60, 62–63, 75  
Svaz Čechů (a Slováků) v Chorvatsku 136–137, 142–145, 150–151, 155–157

- Texas 63–64, 67–68, 70, 72–77, 79–83,  
158–159
- Texas Czech Heritage and Cultural  
Center 77, 83, 85, 88, 90–92,  
99–104, 106
- Ústav pro etnografii a folkloristiku  
ČSAV 19
- Veliké Srediště 22, 49–60, 61–64,  
69–70–71, 73–74
- Volyň (historická oblast) 109, 113,  
115, 117
- Vojvodovo 2, 25– 42, 44–48, 62,  
69–70



## O autorech

**Doc. PhDr. Marek Jakoubek, PhD. et PhD. (1975)** – žije v Rudné u Prahy s manželkou Lenkou J. Budilovou a s dcerami Barborkou a Šárkou. Od roku 2001 přednáší na katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Roku 2014 se stal ředitelem Ústavu etnologie FF UK v Praze. Zabývá se problematikou jediné české obce v Bulharsku – Vojvodova, v širším kontextu pak česko-(slovensko-)bulharskou krajanskou tematikou. Obecně se věnuje teorii etnicity a metodologii (společenských) věd. Kromě uvedených zálib jej těší četba fantasy a jízda na kole, nepohrdne též dobrou whisky.

**Mgr. Luděk Jirka (1986)** je absolventem oboru sociální antropologie na katedře sociálních věd Univerzity Pardubice. V současnosti pokračuje v doktorském studiu na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Od října do prosince 2014 byl na studijní stáži na Fakultě sociologie Bielefeldské univerzity pod vedením prof. Thomase Faista. V letech 2011–2014 podnikl několik výzkumných pobytů na západní Ukrajině. Věnuje se problematice migrace, transnacionální migrace a etnicity. Dlouhodobě spolupracuje s neziskovou organizací Post Bellum. V letech 2009–2014 spolupracoval s Muzeem středního Pootaví ve Strakonících a byl spoluautorem publikace *Výpovědi pamětníků druhé světové války*.

**Mgr. Nela Králová (1986)** je absolventkou oboru etnologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. Během magisterského studia strávila rok na University of Denver ve státě Colorado. Zde se po studiích usadila trvale a nyní působí v kulturní instituci History Colorado. Svůj dlouhodobý výzkum zaměřila na studium texaských Čechů žijících v okrese Fayette ve státě Texas. Věnuje se tématům etnické identity, sociálních sítí a transnacionální migrace.

**Mgr. Michal Pavlásek, Ph.D. (1983)** absolvoval doktorské studium na Ústavu evropské etnologie Fakulty filozofické Masarykovy univerzity v Brně, kde nadále působí jako externí pedagog. Pracuje jako vědecký pracovník Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i. Ve své odborné činnosti se věnuje problematice menšin a migrace, zejména česko-slovenské (e)migraci v teritoriálně vymezeném prostoru jihovýchodní Evropy. K dané problematice sepsal díky podpoře Vzdělávací nadace Jana Husa a Nadace Georga Schroubka (Leopold-Kretzenbacher-Stipendien) monografii *S motykou a Pánem Bohem. Po stopách evangelíků v jihovýchodní Evropě* (2015). Podílel se na několika kolektivních monografiích (knihy *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*, 2011; *Balkán a nacionalismus. Labyrintem nacionální ideologie*, 2012; *Prekolonialismus, kolonialismus a postkolonialismus. Impéria a ti ostatní ve východní a jihovýchodní Evropě*, 2015), spolueditoval sborník textů ze studentské konference (*Když výzkum, tak kvalitativní! Serpentinami bádání v terénu*, 2013) a je autorem několika studií. Vyjadřuje se i vizuálním jazykem skrze etnografický film (*Pod stínem hroznů čas se sklání. Z minulosti Čechů a Němců v srbském Banátu*, 2011; *Druhé Vojvodovo: myslet obrazem*, 2013). Může za to patrně nadšení filmem a dokumentem, spolu s knihou a s hudbou coby obvyklými únikovými prostředky do jiných světů ať již doma, na cestě, anebo při toulkách Balkánem. Je spoluzakladatelem výzkumného antropologického studia *Anthropictures*.

**Mgr. Jiří Tůma (1984)** absolvoval magisterské studium sociální antropologie na katedře sociálních věd Univerzity Pardubice. Během studia se věnoval výzkumu české komunity v Chorvatsku (oblast Bjelovarsko-bilogorského županství). V letech 2005–2008 se účastnil pořadatelské činnosti při realizaci Mezinárodního filmového festivalu o lidských právech „Jeden svět“ v Pardubicích. V letech 2007–2012 pracoval v neziskové organizaci v Chrudimi (terénní sociální práce). Od 2012 žije na Liberecku. V současné době pracuje na Krajském úřadě Libereckého kraje a dálkově studuje obor sociální práce. Ženatý, prozatím bezdětný.





Marek Jakoubek, Luděk Jirka, Nela Králová,  
Michal Pavlásek, Jiří Tůma

## Krajané: hledání nových perspektiv

Vydalo nakladatelství Pavel Mervart,  
P.O. Box 5, 549 41, Červený Kostelec,  
v roce 2015

*Fotografické záznamy byly použity  
z archívů autorů a respondentů*

Jazyková korektura: Lenka Chytilová  
Grafická úprava obálky: Luděk Joska

Tisk: Powerprint, s.r.o., Praha  
Distribuce: Kosmas, s.r.o., Praha

[www.pavelmervart.cz](http://www.pavelmervart.cz)  
[www.kosmas.cz](http://www.kosmas.cz)

**ISBN 978-80-7465-151-9**

