

Etnografické múzeum SNM
Ústav etnológie SAV
Slovenská norodopisná spoločnosť pri SAV

Etnologické
rozpravy

2/98

Bratislava

Upozornenie: čísla strán v obsahu sú účelové pre digitálnu formu. Pre bibliografické údaje sú čísla strán uvedené v súbore Obsahy!

Obsah

štúdie

- Gabriela Kiliánová
Seminár Determinanty etnickej identity.
Diskusie na konci 20. storočia
(Senec 6. a 7. 11. 1997) 4
- Gabriela Kiliánová
Determinanty etnickej identity.
Na príklade etnických spoločenstiev na hranici
(Niekoľko úvodných poznámok do diskusie) 6
- Zdeněk Uherek
Migrační model Everetta S. Leea ve světle
vyprávění uprchlíků z Bosny a Hercegoviny.
Příspěvek k problematice studia etnicity 13
- Stanislav Kužel
Konfesní konflikt a identita
(Konflikt pravoslavných a řeckokatolických věřících
v obci na severovýchodním Slovensku v r. 1994-1996) 24
- Štefan Šutaj
Slovensko-maďarské vzťahy a štatistická asimilácia
na juhu Slovenska (na príklade okresu Galanta) 39
- Katarína Popelková – Monika Vrzgulová
Vrbovce, osada Sabotovci – permanentný život na hranici
(k problematike procesov tvorby etnickej identity) 62

rozhľady

- Kapské Mesto - Cape Town 100

Zuzana Beňušková

Križovatka na konci sveta (Kapské Mesto a jeho obyvatelia)	101
Cyril A. Hromník Kto sú farební ľudia Južnej Afriky?	108
Jaroslav Čukan Karpatské brandy na Stolovej hore (Slováci v Kapskom Meste)	112
Peter Skalník Sociálna antropológia a etnológia v Južnej Afrike	117
Viera Feglová Kapské postimpresie	128
diskusia	
Diskusia o knihe	131
Zuzana Beňušková Od čísiel po svedectvá (Diskusná poznámka k publikácii P. Salnera: Prežili holokaust)	131
Hana Hlôšková Šoa v Orálnej histórii alebo o moci pamäti	133
Eva Krekovičová Ku knihe Peter Salner: Prežili holokaust	135
Peter Salner Reflexia reflexie na holokaust	136
Nové knihy	139
Zoznam autorov	140

Seminár Determinanty etnickej identity.**Diskusie na konci 20. storočia**

(Senec 6. a 7. 11. 1997)

Toto číslo Etnologických rozpráv prináša časť príspevkov, ktoré odzneli na dvojdňovom odbornom seminári. Podujatie zorganizoval výskumný kolektív grantového projektu *Funkcie a prejavy etnického vedomia v spoločenskom vývoji Slovenska* z Ústavu etnológie SAV s cieľom poskytnúť priestor pre odborné diskusie na tému etnická identita, jej determinanty, identifikačné procesy, konštrukcie identity a pod.

Seminára sa zúčastnili etnológovia zo slovenských a českých pracovísk. Pôvodný zámer organizátorov zahŕňal aj účasť kolegov z príbuzných vedných disciplín (história, sociolingvistika, sociológia a sociálna psychológia), no ten sa nakoniec z rôznych príčin (choroby, odrieknutia z dôvodov pracovného zaťaženia a pod.) zúžil len na jedného zástupcu historických vied Štefana Šutaja. Avšak na vyváženie nemilej skutočnosti, príspevok kolegu Šutaja patril k najlepším a najprínosnejším referátom celého podujatia.

Referáty účastníkov zväčša sledovali želanie organizátorov: tzn. boli koncipované voľnejšie ako úvahy, vstupy alebo tézy do diskusie. Vďaka zaujímavým príspevkom a pravdepodobne aj vďaka téme, ktorá je neustále v centre odborného záujmu, diskusie na seminári boli živé, spontánne a položili prst aj na citlivé miesta, kde nás "päta omíňa". Na seminári odzneli tieto príspevky:

G. Kiliánová (Bratislava): Determinanty etnickej identity. Na príklade spoločenských hraníc.

S. Kužel (Praha): Konfesní konflikt a identita.

K. Popelková – M. Vrzgulová (Bratislava): Spoločenský život a podmienky etnickej identity na hranici.

M. Leščák (Bratislava): Regionálne vedomie a etnická identita.

M. Botíková (Bratislava): Rodinná výchova v procese utvárania etnickej identity.

Ľ. Droppová (Bratislava): Etnická identita v zrkadle folklóru.

Št. Šutaj (Košice): Asimilácia a problémy etnickej identity na južnom Slovensku.

M. Benža (Bratislava): Etnická identita z pohľadu etnológie.

J. Podoba (Bratislava): Identita a determinanty etnického konfliktu.

A. Mann (Bratislava): Etnická identita Rómov.

Početné diskusie by bolo možné zhrnúť do niekoľkých bodov, ktoré zároveň predstavujú aj námety na ďalšie výskumy, resp. smery, ktorými sa výskum uberá alebo by sa chcel uberať:

1. Referáty a diskusné vystúpenia naznačujú, že náš pohľad sa pomaly prenáša, alebo mal by sa preniesť zo spoločenstva na jednotlivca. Pri takých témach ako konštruovanie identity, zmeny identity, prežívanie identity, postoje a pod. je produktívne začínať jednotlivcom, a potom postupovať k spoločenstvu.
2. V príspevkoch sa opakoval poznatok, že etnická identita je len jednou z viacerých kolektívnych identít človeka. Skúmať ju, znamená usilovať sa v (mikro) spoločenstve zachytiť, uchopiť celé jemné pradivo vzťahov, zväzkov, kontaktov, väzieb. Tento prístup zároveň umožňuje sledovať úlohu etnickej identity v každodennom živote, jej premeny, spájanie sa s inými kolektívnymi identitami, jej ústup alebo mobilizáciu a pod.
3. Veľký okruh otázok sa týka výskumu etnickej identity v konfliktných situáciách, v období sociálnych, politických zlomov a krízových situácií. Tento smer otvára nové pole výskumu prevažne na pomedzí etnológie a politológie (resp. aj sociológie, sociálnej histórie) s témami, ako napr. etnická identita a moc, politická a sociálna mobilizácia na báze etnickej identity, etnicita a nacionalizmus, etnické procesy a štát a pod.
4. Teoretické a metodologické otázky skúmania etnickej identity zostávajú aj napriek niekoľkým prácam z posledných rokov málo preoraným poľom. Do diskusie by bolo potrebné vložiť súčasné názory na základné pojmy a koncepty, ako aj pokúsiť sa formulovať súčasný názor na doterajšie smery bádania a ich výsledky.

Etnologické rozpravy uverejňujú príspevky G. Kiliánovej, S. Kužela., K. Popelkovej – M. Vrzgulovej, Š. Šutaja a Z. Uherka, ktorý síce nemohol pricestovať do Senca, ale zaslal svoj príspevok na publikovanie. Ostatní referenti pripravili svoje vystúpenia buď ako voľné diskusné vstupy len pre seminár, alebo publikovali svoje príspevky v iných časopisoch a zborníkoch.

Všetkým referujúcim a účastníkom seminára srdečne ďakujem za ich vystúpenia, podnety a myšlienky do diskusie o etnickej identite. Zvlášť ďakujem kolegyni Monike Vrzgulovej za veľmi dobrú organizačnú prípravu podujatia.

Gabriela Kiliánová

Determinanty etnickej identity. Na príklade etnických spoločenstiev na hranici

(Niekoľko úvodných poznámok do diskusie)

Gabriela Kiliánová

Je už temer banálnym konštatovaním, že na konci 20. storočia etnicita, otázky etnickej identity ako i nacionalizmu pritiahli veľa pozornosti a vyvolali veľa odborných diskusií v etnológii, sociálnej antropológii a v spoločenských vedách vôbec. Rovnako veľa pozornosti na seba sústredila táto téma aj v populárno-vedeckých a publicistických článkoch na stránkach tlače a v masmédiách. Aký je to rozdiel, oproti záujmu o tento problém, povedzme, len pred desiatimi rokmi. Možno si spomenúť aj na staršie práce, napr. z medzivojnového obdobia, v ktorých bádatelia do budúcnosti dokonca predpokladali celkovú marginalizáciu etnických a nacionálnych otázok v spoločnosti. Predpoklady takéhoto vývoja mali rôzne scenáre, v princípe sa však opierali o isté základné idey počnúc od melting-pot, cez rôzne modely zblížovania etnických spoločenstiev, až po asimiláciu a išli ruka v ruku s predstavami o svetovej (kultúrnej) globalizácii, urýchlenej modernizačnými a postmodernizačnými procesmi (Eriksen 1993:7 a n., tam i literatúra). Avšak nahromadené empirické poznatky, najmä za posledné dve-tri desaťročia, vedú dnes skôr k názorom, že etnická identita ako istý druh kolektívnej identity ľudí nadobúda na význame.

Naozaj sa javí, že zväzky, ktoré ľudia na tejto báze vytvárajú, identity, ktoré konštruujú a malé i veľké histórie ako pamäti s tým spojené, to všetko zostáva v centre záujmu jednotlivcov i spoločenstiev. Ak teda niektorí bádatelia hovoria o konci 20. storočia ako o veku etnicity a nacionalizmu, nemusia byť ďaleko od pravdy (Hobsbawm 1992:3 a n.).

V roku 1973 E. Horváthová publikovala obsiahlu úvahu o národopisnej vede na Slovensku po roku 1945, v ktorej uvádzala základné problémy výskumu. Medzi ťažiskovými vymenovala aj výskum kultúry slovenských enkláv v zahraničí a kultúry neslovenských etnických skupín na Slovensku (Horváthová 1973:171). Ak do sedemdesiatych rokov etnické otázky boli integrálnou súčasťou výskumu, tak od polovice sedemdesiatych rokov ešte viac vystúpili do popredia v odbornej spisbe. Pod vplyvom prác sovietskej školy a čiastočne aj prác sociálnych a kultúrnych antropológov zo západnej Európy a USA (niekedy sprostredkované cez poľskú odbornú literatúru) etnická problematika nielenže sa stávala jednou z kľúčových otázok národopisu/etnológie, ale neustále rozširovala aj pole výskumu o nové témy (Pranda 1972 a 1973).

Nechcem na tomto mieste podrobne analyzovať teoretické a metodologické východiská štúdiá etnických otázok v slovenskej alebo československej etnografii/etnológii v období po 2. svetovej vojne. Pokúsila som sa o to v samostatnej obsiahlejšej štúdii, ktorá nedávno vyšla tlačou (Kiliánová 1998). V zásade a len všeobecne by som sumarizovala, že teoretická i výskumná pozornosť bádateľov sa v sedemdesiatych i osemdesiatych rokoch skôr sústreďovala na tzv. objektívne znaky etnickej identity, teda reprezentovala skôr primordálny prístup k štúdiu etnicity, zatiaľ čo subjektívne znaky a snaha o situačné skúmanie determinantov etnicity ostávali viac bokom. Avšak objavili sa i iné práce, ktoré smerovali k subjektívnym komponentom etnickej identity. Od začiatku osemdesiatych rokov to boli výskumy etnického povedomia (Jakubíková 1983, Sigmundová 1983, Škovierová 1983), od polovice osemdesiatych rokov pokusy uchopiť pojem etnickej identity cez etnografický a folkloristický materiál a pod. (napr. súbor príspevkov v Národopisných informáciách, 1988, č. 1). Tento fakt tu pripomínam na osvieženie pamäti pre naše ďalšie diskusie o zástoji slovenskej alebo československej etnológie vo výskume etnických otázok.

Moju pozornosť v tomto príspevku by som chcela obrátiť len na jednu časť celej problematiky, a to na skúmanie etnickej identity spoločenstiev alebo skupín na etnickej hranici.

Od čias vydania prelomovej práce Fredrika Bartha (1969) *Etnické skupiny a hranice* otázka ohraničenia etnických skupín, ako pomyselnéj línie, ktorú si spoločenstvo vytyčuje a vďaka, ktorej sa odlišuje od iného spoločenstva, zostávala základnou premisou kultúrnych a sociálnych antropológov, na ktorej sa budovala teória etnicity. V súčasnosti sám F. Barth a po ňom znova niekoľkí autori – mám na mysli najmä otvorenú diskusiu k Barthovej práci na stránkach časopisu *Nations and Nationalism* (napr. Chai, 1996, Juteau 1996, tiež Jenkins 1994 v časopise *Ethnic and Racial Studies*) – upozornili jednoznačne na jeden fakt: stanovenie kritérií, na základe ktorých sa určuje člen alebo nečlen tej-ktorej etnickej skupiny, teda tá pomyselná čiara, ktorá sa ťahá ako ohraničenie okolo členov a nečlenov, sa samozrejme mení od skupiny k skupine. Vytvára sa na základe rôznych znakov a tiež prejavuje rozdielnu priepustnosť alebo naopak uzavretosť, nielen od skupiny k skupine, ale aj u jednej skupiny v rôznom čase, a to v závislosti od ekonomických, politických a sociálnych situácií.

Ako ukázal empirický materiál, tieto komponenty sa z množujú, vyskytujú sa častejšie v každodennom vedomí ľudí, sú predmetom väčšieho záujmu alebo jednoducho i starostí v miestach dotyku dvoch či viacerých etnických spoločenstiev, teda na etnickej hranici. Pre bádateľov to môže byť uľahčenie, ak pomyselné ohraničenie sa spojí aj s teritoriálnym vymedzením, s hranicou. Tak je to v prípade výskumu rakúskeho a slovenského etnického spoločenstva pri hraničnej rieke Morave, kde s viacerými kolegami (napr. s M. Leščákom, K. Beitlom, B. Mersichovou, H. Nikitschom) sme za posledných päť rokov urobili

niekoľko prieskumov na slovenskej i rakúskej strane okolo štátnej hranice. Prieskumy sa týkali najmä slovenských obcí Gajary, Moravský Sv. Ján, Sekule, Veľké a Malé Leváre a rakúskej obce Dürnkrut (Kiliánová 1991, 1992, 1994).

Čím je toto územie výskumne zaujímavé? Na jednej strane tým, že rieka Morava sa ustálila ako teritoriálna hranica medzi pôvodne slovanským a germánskym obyvateľstvom pomerne skoro – prakticky od stredoveku. Územie pri rieke Morave bolo miestom hraničných opevnení voči severu a východu, voči Českému kráľovstvu a Uhorsku od 10. storočia. Jeho históriu možno sledovať po celý stredovek, novovek až do najnovších dejín, kedy končí na jednej (rakúskej) strane neslávny východným valom ("Ostwall"), systémom opevnení z druhej svetovej vojny, vybudovaných na príkaz Hitlera v roku 1944 (Rauchensteiner 1972:10 an.). Na druhej (československej, slovenskej) strane možno ešte pridať vznik železnej opony po druhej svetovej vojne, ako zvláštnu formu hranice v 20. storočí.

Hranica, ktorá sa ustálila v ranom stredoveku, nebola spochybnená v podstate ani v období novších a najnovších dejín a nemenila sa. Či už myslíme na také zásadné delenie Európy v 19. storočí po napoleonských vojnách (Viedenský kongres 1814-1815) alebo na nové vytyčovanie hraníc v 20. storočí po rozpade Rakúsko-Uhorska, po vzniku slovenského štátu za druhej svetovej vojny, znova po obnovení Československa v roku 1945 alebo po vzniku samostatného Slovenska v roku 1993, hranica na rieke Morave sa nehýbala. Je skutočne málo takých hraníc v Európe, a najmä v nepokojnej strednej Európe. Tak sa rieka Morava spájala s predstavou hraníc a podľa mojich doterajších výskumov aj s predstavou etnickej hranice vo vedomí obyvateľov. (Etnografické a archívne výskumy zatiaľ pokrývajú obdobie prelomu 19. a 20. storočia a 20. storočia.)

Na druhej strane, hoci hraničná rieka jednoznačne vytyčovala hranicu a spájala sa aj s predstavou etnickej hranice, fungovala táto oblasť ako mnohé iné hraničné oblasti – to jest ako územie etnicky zmiešané, teda ako nemecko/rakúsko-slovenské, prípadne aj ako nemecko/rakúsko-slovensko-chorvátske územie. Smerom do minulosti poznáme záznamy o sťahovaní slovenských roľníkov na rakúsku stranu ako aj o sezónnej práci slovenských poľnohospodárskych robotníkov už od 16. storočia (Hrabovec 1978/79). Vedomosti obyvateľov Dolného Rakúska a západného Slovenska o Slovákoch i Nemcoch/Rakúšanoch na jednej i druhej strane rieky, vnímanie územia ako zmiešaného tvoria dodnes (alebo dnes znova) súčasť kultúrnej pamäti a tiež dôležitú časť etnickej identity obyvateľov či už kolektívnej, ale aj individuálnej. Takouto súčasťou individuálnej identity môže byť skúsenosť človeka, sprostredkovaná povedzme cez rodinnú históriu: to je prípad detí zo zmiešaných manželstiev alebo druhá a tretia generácia potomkov Slovákov v Rakúsku, ktorí sa dnes identifikujú ako Rakúšania, avšak s vedomím "iných" (nerakúskych) predkov a

pod. Takou súčasťou kolektívnej identity môže byť vedomosť o podobných prípadoch a predstava o tom, že "tu bolo veľa pomiešaných".

Na prvý pohľad skúmame etnické otázky v oblasti, kde sa aspoň v 20. storočí nevyskytli veľké posuny obyvateľstva, vzájomné vzťahy obyvateľov neboli poznačené veľkými konfliktmi. Na vzťahy Slovákov a Rakúšanov v tejto oblasti sa nesústredovala v 20. storočí ani politická pozornosť, toto územie nebolo (aspoň na prvý pohľad) konfliktnou oblasťou alebo stretom etnických spoločenstiev.

Dalo by sa teda povedať, že výskumy etnickej identity sme robili v dvoch spoločenstvách, v ktorých fungovali relatívne stabilné a vyvážené kontakty, založené na ekonomických, príbuzenských, priateľských, spoločenských a iných zväzkoch.

Pravda, tento obraz má i svoju odvrátenú tvár. Bližší pohľad ukáže, že vo vnútri spoločenstiev existuje niekoľko neuralgických bodov vzájomných vzťahov v 20. storočí. Je to predovšetkým obdobie 2. svetovej vojny s celým radom problémov, ktoré mali priamy dopad na každodenný život obyvateľstva: pričlenenie Rakúska k Nemecku, vznik slovenského štátu v roku 1939, totalitné režimy na oboch stranách, židovská otázka, účasť vo vojne a pod. Nasledovne možno spomenúť koniec 2. svetovej vojny, ktorý priniesol so sebou rabovanie rakúskych dedín zo slovenskej strany, čo je dodnes vnímané obyvateľmi na oboch stranách rieky ako bil'ag na vzájomnom spolužití. Vytvorenie železnej opony po roku 1948, rok 1989, ako aj pozitívne i negatívne nedávne skúsenosti v dedinách okolo rieky Moravy po otvorení hraníc v roku 1989, sa rovnako vpísali do vedomia a pamäti ľudí. Vonkajší pohľad o relatívne pokojnej a bezproblémovej oblasti sa teda nemusí kryť s obrazom, aký si vytvorili sami obyvatelia. Pre nečlena spoločenstva zdanlivé detaily alebo nepodstatné príhody môže skúmané spoločenstvo a jeho jednotliví členovia prežívať veľmi hlboko, môžu byť zdrojom traumatizujúcich skúseností, ktoré sa ďalej odovzdávajú v kolektívnej pamäti ako podstatné zložky identity.

Doterajšie výskumy zatiaľ ukázali, že etnická identita obyvateľov na hranici, sa viaže na isté javy, ktoré sú vnímané ako etnické. Je to predovšetkým jazyk, pričom sa zdôrazňuje ani nie tak spisovný jazyk, ako hovorový dialekt. Dôležitú úlohu hral u väčšiny opýtaných tiež pôvod, teda etnická identita sa chápe ako identita dedená po rodičoch: človek sa narodí do spoločenstva. Je to zaujímavý moment, ktorý poukazuje na to, že hoci obe etnické spoločenstvá sú relatívne otvorené, pôvod členov je pomerne presne známy a najmä sledovaný. Tým sa sebadefinícia jedinca i definícia z pohľadu ostatných členov spoločenstva často viaže na etnickú identitu prinajmenšom rodičov, prípadne i starých rodičov.

Súčasťou etnickej identity sa javili i stereotypné predstavy Slovákov o Rakúšanoch a naopak. Ako etnické diferenciacné komponenty fungovali najmä

v minulosti i niektoré javy ľudovej kultúry, napr. ľudový odev, niektoré ľudové piesne (bližšie k etnoidentifikačným znakom pozri Kiliánová 1994:47 a n.).

Naproti tomu religiózna príslušnosť – v skúmanej oblasti na oboch stranách rieky Moravy žijú temer výlučne obyvatelia rímskokatolíckeho vyznania (výnimku tvorili iba obyvatelia židovského vierovyznania) – fungovala a funguje dodnes ako integračný element. Je to jedna z báz, na ktorej sa rozvíjajú spoločné susedské zväzky Slovákov a Rakúšanov aj v súčasnosti. Akcie organizované cirkvou, napríklad vzájomná výmena cirkevných spevokolov, zorganizovanie bohoslužieb v dvoch jazykoch t. j. v slovenčine a nemčine alebo obľúbené zájazdy do pútnych miest na druhú stranu rieky – Slováci do Mariazella a Rakúšania do Marianky – sa stali dobrým mostom pre spoluprácu a vzájomné spoznávanie opäť po roku 1989.

A nakoniec vo vedomí ľudí existovali historické (kultúrne) tradície, ktoré tvorili súčasť etnickej pamäti. Na slovenskej strane informátori viackrát uviedli najmä cyrilo-metodskú tradíciu a vierozvestcov Cyrila a Metoda ako významné osobnosti, ktoré Rakúšania nemajú. Na rakúskej strane zasa funguje v živej kolektívnej pamäti ako významný historický medzník, napr. bitka medzi Rudolfom Habsburským a Přemyslom Otakarom II. v roku 1278 na Moravskom poli, medzi obcami Dürnkrot a Jegenspeiger, oproti Gajarom, ktorá ukončila expanzné snahy Českého kráľovstva a pričlenila definitívne dolné Rakúsko k zemiám Habsburgovcov.

Táto na prvý pohľad, tak povediac monolitná konštrukcia etnickej identity v skúmanej oblasti, je však relativizovaná viacerými konkrétnymi prípadmi zmeny identity, napr. vedomosťami o asimilácii Slovákov a slovenských rodín na rakúskej strane aj informáciami o vedomom úsilí jednotlivcov alebo rodín začleniť sa do inoetnického spoločenstva či už na slovenskej, alebo rakúskej strane a pod. Postoj ľudí k tomuto javu je ambivalentný. Na jednej strane, akoby ľudia proklamovali nemennosť, rezistentnosť etnickej identity (odvodzovanie identity jednotlivca od identity jeho predkov), na druhej strane uvádzajú príklady detí zo zmiešaných manželstiev, potomkov slovenských predkov dnes v Rakúsku a pod. a nevidia ako problém ich proklamovanú "inú" etnickú identitu.

Záver

Zistený empirický materiál z tejto oblasti sa nijako markantne nevymyká doterajším záverom bádateľov o etnických spoločenstvách na hraniciach. Môžeme konštatovať, ako už ukázal Barth a po ňom ďalší autori, že živé kontakty medzi etnickými skupinami vo vyrovnanej a nekonfliktnej situácii, založené na rôznorodých zväzkoch ekonomických, rodinných, spoločenských atď. nevedú k odbúraniu a zániku etnických hraníc – v tomto zmysle etnických ohraničení, avšak rozhodne spôsobujú, že etnické ohraničenia nie sú bariérami, ale miestami hraničnými a zároveň spojovacími. Osobný kontakt, spolupráca ľudí z rôznych

etnických skupín vedie nielen k relativizácii predsudkov a stereotypných predstáv, ale i k pozitívnym postojom a k tolerancii. (Pravda, to neznamená, že nejestvujú iné prípady a že celá škála postojov je oveľa širšia.)

Na druhej strane však, etnická identita ľudí, ako zvláštny druh kolektívnej identity človeka, si neustále zachováva silné emocionálne prežívanie a to celý problém nerobí jednoduchším. Pri spracovávaní výpovedí respondentov na základe magnetofónových nahrávok som si dodatočne všimla, ako často mali emocionálne zafarbenie. Prejavovalo sa to najmä vo výbere slovníka (citovo zafarbené slová), v intonácii prehovoru, prípadne vo vzrušenom jazykovom prednese a pod. Výpovede ukazovali, že etnická identita je vo väčšine prípadov viazaná aj na emocionálne prežívanie svojho vzťahu k skupine. Nie je to, samozrejme, len prípad etnických spoločenstiev na hranici: emocionálna zložka etnickej, a nielen etnickej, ale aj inej kolektívnej identity je v zásade všeobecný jav, ako vidíme z prác sociálnych psychológov (Bačová 1996:326 a n; 1997:149 a n.). Na moment emocionálnej zložky etnickej identity však kladiem dôraz, pretože sa doteraz v našich výskumoch pomerne málo sledoval. Takéto smerovanie ešte viac zacielfuje etnologický pohľad na mikrosociálne prostredie a na subjekt – jednotlivca, človeka. V našich výskumoch tak môžeme splatiť daň smeru, ktorý zatiaľ skôr intuitívne a jednotlivo bádatelia zachycovali, avšak hlbšie teoreticky alebo metodologicky nespracovali. Máme sa o čo pritom oprieť – o jeden celý prúd v antropológii, a vôbec v sociálnych a humanitných vedách od konca sedemdesiatych rokov (Ortner 1984:144 a n.)

Emocionálna stránka etnickej identity, zostáva na konci 20. storočia platná a prejavuje silne svoju kontinuitu. Vedie ďalej i k takým poznatkom, na ktoré upozorňovali bádatelia od sedemdesiatych rokov, a síce: prítťaživosť alebo potrebnosť etnickej identity – to znamená, že pocit identifikovania sa s istým typom skupiny spočíva práve v tom, že môže kombinovať pocitovú zložku s osobným i skupinovým záujmom a zámerom. Práve emocionálna zložka pomôže rýchlo aktivizovať členov spoločenstva, ktorí sú schopní a ochotní vytvárať nielen puto solidarity, ale zmobilizovať sa napr. k určitej akcii. Hoci to je vo všeobecnosti možnosť kolektívnych identít ako takých, etnická identita prejavuje v tomto smere výraznú flexibilitu: je schopná obsadiť alebo v krátkom čase pritiahnúť na seba mnohé zo spomínaných vlastností.

Literatúra

- BARTH, F. (Ed.) 1969: *Ethnic groups and boundaries*. Oslo.
ERIKSEN, T.H. 1993: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective*. London-Boulder-Colorado.
HOBSBAWM, E. J. 1992: *Ethnicity and Nationalism in Europe Today. Anthropology Today* 8, č. 1, s. 3-13.

- HORVÁTHOVÁ, E. 1973: *Hlavné smery a činnosť Národopisného ústavu SAV od založenia Slovenskej akadémie vied. Slovenský národopis*, 21, č. 2, s. 169-181.
- HRABOVEC, A. 1978/79: *Slowaken in Österreich. Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Das Leben einer Volksgruppe. Jahrbuch für Donauraumforschung*, s. 99-107.
- CHAI, S. 1996: *A theory of ethnic group boundaries, Nations and Nationalism* 2, č. 2, s. 281-307.
- JAKUBÍKOVÁ, K. 1983: *Výskum goralských oblastí Oravy a Kysúc z hľadiska etnického povedomia a svadobných obyčajov. Národopisné informácie*, č. 1, s. 30-41.
- JENKINS, R. 1994: *Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. Ethnic and Racial Studies*, 17, č. 2, s. 196-223.
- JUTEAU, D. 1996: *Theorising ethnicity and ethnic communalisations at the margins: from Quebec to the world system. Nations and Nationalism*, 2, č. 1, s. 45-66.
- KILIÁNOVÁ, G. 1991: *Život na hranici. Susedské vzťahy na rieke Morave z pohľadu kontinuity a diskontinuity hodnotových systémov. In: Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry. (Zost. D. Ratica) Bratislava*, s. 90-108.
- KILIÁNOVÁ, G. 1992: *Vzťah lokálneho spoločenstva k štátu a jeho odraz v hierarchii hodnôt. (Na príklade pašovania cez hranicu.) In: Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry. Výsledky výskumov v roku 1992. (Zost. D. Ratica) Bratislava*, s. 58-65.
- KILIÁNOVÁ, G. 1994: *Etnicita, kultúra a hranice. Prípad strednej Európy. Etnologické rozpravy*, č. 2, s. 45-56.
- KILIÁNOVÁ, G. 1998: *Teoretické východiská pre výskum etnických otázok v národopise/etnológii na Slovensku. (Obdobie po druhej svetovej vojne.) In: Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie 5, Bratislava*, s. 9-24.
- Národopisné informácie*, 1988, č. 1.
- ORTNER, S. B. 1984: *Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History* 26, č. 1, s. 126-166.
- PRANDA, A. 1972: *K problematike štúdia etnických procesov v ZSSR. Slovenský národopis*, 20, č. 4, s. 537-556.
- PRANDA, A. 1973: *K problematike štúdia etnických procesov v ZSSR. II. časť. Slovenský národopis*, 21, č. 4, s. 477-494.
- RAUCHENSTEINER, M. 1972: *Vom Limes zum "Ostwall". Militärgeschichtliche Schriftenreihe, Heft 21, Wien*.
- SIGMUNDOVÁ, M. 1983: *Výskum povedomia etnickej príslušnosti. Národopisné informácie*, č. 1, s. 4-16.
- ŠKOVIEROVÁ, Z. 1983: *Poznatky a skúsenosti z výskumu etnického povedomia v obci Jelenec (okr. Nitra). Národopisné informácie*, č. 1, s. 17-29.

Migrační model Everetta S. Leea ve světle vyprávění uprchlíků z Bosny a Hercegoviny.

Příspěvek k problematice studia etnicity

Zdeněk Uherek

Následující text¹ nabízí k diskusi jedno z témat, jemuž v oddělení etnických studií ÚEF AV ČR v současné době věnujeme pozornost. Jedná se o otázku vytváření migračních mostů a pohybu fyzických osob a idejí po migračních mostech v souvislosti se způsobem života a kulturou jejich tvůrců a uživatelů.

Práci na tomto tématu jsme zahájili přibližně před pěti lety. Podnětem byl výzkum Čechů z Bosny a Hercegoviny. Zaujaly nás u nich především změny v deklarování národnosti a v postojích k místu trvalého pobytu v souvislosti s aktuálními změnami politické situace. Řada potomků českých imigrantů začala během války v Bosně a Hercegovině jevit zájem o Českou republiku jako o cílovou zemi migrace. Mnozí z nich usilovali o to, aby v České republice získali status uprchlíka, dlouhodobý, resp. trvalý pobyt, případně občanství ČR. I ti, kteří hodlali setrvat na území Bosny a Hercegoviny, hledali kontakty s Českou republikou. Začali se učit již zapomenutý český jazyk a obnovili krajauskou spolkovou činnost.²

Při výzkumech potomků českých přistěhovalců do Bosny a Hercegoviny jsme navázali na předchozí šetření procesu adaptace účastníků řízených imigrací do ČR ze severní Ukrajiny a Běloruska v souvislosti s černobylskou jadernou katastrofou.³ V současné době usilujeme o doplnění našich údajů o problematiku českých menšin na jižní Ukrajině a v Kazachstánu s cílem zobecnění a syntetizování poznatků získaných terénními výzkumy.

Následující příspěvek vychází z materiálu získaného v rodině uprchlíků

¹ Text byl vypracován jako součást řešení grantového úkolu 40/98/0809 Grantové agentury České republiky.

² Téma je řešeno jako součást grantu Češi v Bosně a Hercegovině uděleného grantovou agenturou AV ČR. Podrobněji k tomuto tématu: Pospíšilová, Jana – Uherek, Zdeněk: Terénní výzkum Čechů v poválečném Sarajevu. *Národopisná revue* 1997, č. 3-4, s. 124-125; Uherek, Zdeněk: Češi v Sarajevu: kontinuita existence menšiny v městském prostoru. *Český lid*, 85, 1998, 2.

³ Z nejdůležitějších výstupů vybírám: Brouček, Stanislav – Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa: Adaptace přesídlenců v české společnosti. *Český lid* 82, 1995, č. 1, s. 1-17; Uherek, Zdeněk: Přesídlenci z území bývalého SSSR – řízená migrace. In: Pospíšilová, Jana (ed.): *Život a kultura etnických minorit a malých sociálních skupin*. Brno, ÚEF AV ČR 1996; Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Brouček, Stanislav: Češi z Běloruska. *Český lid*, 84, 1997, č. 3, s. 177-190; Valášková, Naďa – Uherek, Zdeněk – Brouček, Stanislav: *Aliens or One's Own People: Czech Immigrants from the Ukraine in the Czech Republic*. Praha, Institute of Ethnology of the ASCR 1997. V uvedených pracích jsou další odkazy na literaturu.

z území Bosny a Hercegoviny, kteří se rozhodli trvale usadit na území České republiky. Jejich případ je zajímavý z toho důvodu, že reprezentují skupinu osob, jejichž migrační most nevede přímočaře do prostoru Bosny a zpět, ale má mnohem složitější průběh. O to více se můžeme dozvědět, jak probíhala jejich identifikace s oblastmi, kam migrovali a s lidmi, se kterými se zde setkali. Dílčí otázka, kterou prostřednictvím jejich příkladu budeme řešit zní, jak souvisí změny v etnicitě s jejich migračním pohybem a jakou v něm etnicita hraje roli. Jako základní referenční bod výkladu jsem zvolil Leeův migrační model.

Síly, které přitahují a síly, které vypuzují

Everrett S. Lee ve svém migračním modelu vychází z předpokladu, že na každého člověka neustále působí podněty, které jej přesvědčují, aby setrval v místě současné rezidence a současně podněty, které jej z daného místa vypuzují. Každý člověk průběžně vyhodnocuje nejrůznější místa jako potenciální cíle migrace. I na nich jsou nacházeny určité klady a zápory, které potenciálního migranta přitahují nebo odpuzují. Migrace z jednoho místa do druhého však není pouze otázkou vyhodnocení pozitiv a negativ stávajícího místa pobytu a potenciálních cílů migrace. Samotné přemístění je provázáno řadou potíží, které lze nazvat souhrnným názvem překážky. Mezi ně patří vzdálenost, administrativní problémy s přechodem hranic, nedostatek peněz do začátků atd. Všechny tyto okolnosti jsou při rozhodování jednotlivce brány v úvahu. Ve chvíli, kdy podněty, které člověka ze současného sídla vypuzují, nebo podněty, které jej jinam přitahují, nabudou takové intenzity, že odhodí, co jej zdržuje a rozhodne se překonat překážky, které mu stojí v cestě, dojde k migraci. Jaké intenzity by tyto síly měly být se dá obtížně měřit. Existují jednotlivci i skupiny obyvatelstva, které migraci podstupují snadněji než ostatní a naopak jedinci a společenství, které potřebují velmi silné podněty, aby k migraci došlo.⁴

Leeův model můžeme doplnit o další charakteristiky. Můžeme uvažovat o tom, že existují dva typy podnětů, které jedince v daném místě zdržují nebo jej vypuzují. První typ je vázán na vnější prostředí a může jej zaznamenat smysly i nezúčastněný pozorovatel, přicházející odjinud. Jedná se např. o hladomor, nedostatek pastvin, úbytek lovné zvěře, nepříznivé klimatické podmínky apod. Vedle toho existují podněty, které jsou sdělitelné pouze osobní výpovědí aktéra, jako např. strach, beznaděj, vyhlídka lepší budoucnosti pro děti atd. Oba typy podnětů existují u každého migranta v určité kombinaci, přičemž podmínky

⁴ Everett S. Lee do svého teoretického rámce nezačleňuje chování nomádských skupin a sezónní migrace, ať se již jedná např. o pastevecké skupiny nebo o krátkodobé pracovní migrace. Lee Everett S.: A Theory of Migration. In: J. A. Jackson (ed.): Migration. Sociological studies. Cambridge 1969, s. 282–297.

sdělitelné jen osobní výpovědi aktéra jsou zpravidla reakcí na vnější podmínky. Tato reakce však může být z hlediska nezúčastněného pozorovatele nebo ostatních aktérů neadekvátní.

Zjistili jsme, že z analytických důvodů je užitečné podněty, které člověka v původním prostoru nebo v cílovém prostoru⁵ přitahují nebo odpuzují, dělit na jednoduché a složené. Jednoduchými podněty jsou ty, které již nelze při popisu dále členit. Složené podněty jsou konstrukty, kterými zobecňujeme působení většího počtu jednoduchých podnětů a sdělení dále upřesňujeme nebo emocionálně zabarvujeme. Některé takové konstrukty se objevují přímo ve výpovědích migrujících osob. Hovoří např., že příčinou migrace byla válka (pod tento pojem můžeme zahrnout stejně tak neochotu žít v chaosu, nesouhlas se vzájemným zabíjením, neochotu sloužit v armádě, strach ze smrti, nedostatek potravin a další jednoduché podněty); přesídlenci z Ukrajiny a Běloruska v letech 1991-1993 často uváděli jako příčinu migrace Černobyl (může to znamenat strach z ozáření, z onemocnění, pocit nerovných šancí vůči těm, co žijí ve standardním prostředí, následování migrujících příbuzných atd.); často různé migrační skupiny uvádějí jako příčinu migrace špatné sociální podmínky (může znamenat přelidněnost bytu, nízké mzdy nebo např. malý sortiment zboží v obchodech, špatnou zdravotní péči a řadu dalších problémů).

Některé konstrukty však nesdělují respondenti, ale vytvářejí je vědci, kterým slouží k zobecnění výsledků pozorování. Mezi takové konstrukty patří i etnicita. Nesetkal jsem se s tím, že by respondenti tento pojem používali. Respondenti však ve svých sděleních hovoří o událostech a jevech, které se k pojmu etnicita vztahují. U dvougenerační rodiny, která přesídlila do České republiky z bosenského Doboje, se zaměříme právě na taková sdělení.

Migrace a etnicita

Rodina imigrantů z Bosenského Doboje je pětičlenná: muž (nar.1947), žena (nar. 1944) a tři děti (dvě dcery nar. 1968 a 1983 a syn nar. 1984). Všichni členové rodiny se narodili v bývalé Jugoslávii a celý život bydleli na území současné Bosny a Hercegoviny. Předkové ženy se narodili v Polsku, předkové mužovy matky v Čechách a rodina mužova otce byli bosenští Chorvaté.⁶ Do Čech imigrovali v září roku 1992. V době výzkumu v roce 1996 rodina bydlela na ubytovně města Ústí nad Orlicí. Částečně žila z příspěvků ministerstva vnitra, částečně ze mzdy muže a ženy. Muž pracoval jako vrátný v městské ubytovně, žena v ubytovně uklízela a úklid prováděla ještě v dalším objektu. Muž i

⁵ Překladové ekvivalenty označení "area of origin" a "area of destination", byly již použity v následující práci: Leoš Šatava, Migrační procesy a české vystěhovalectví 19. století do USA. Praha, Univerzita Karlova 1969, zejm. s. 37.

⁶ Mužovi rodiče přesídlili do České republiky spolu s popisovanou rodinou, tvořili však samostatnou domácnost. V době výzkumu nebyli v Ústí nad Orlicí přítomni.

všechny děti mluvili plyně česky. V tomto jazyku také komunikovali s tazateli.⁷ Mezi sebou hovořili česky a chorvatsky. Žena česky nehovořila. S etnologo komunikovala v polštině, ale česky částečně rozuměla, takže tazatelé mohli reagovat v češtině.

U osob českého původu z území Bosny a Hercegoviny většinou po navázání kontaktu zaznamenáváme spontánní rozvíjení dvou komunikačních témat. Vyprávějí o válce v Bosně a Hercegovině nebo o svém češtví a české komunitě.⁸ Tato témata vyplývají z komunikační situace. Válka je nejsilnějším zážitkem posledních let a řada respondentů se domnívá, že právě válka bude výzkumníky, kteří přicházejí s magnetofony a fotoaparáty, nejvíce zajímat. Válka je zároveň událostí, se kterou se jednotlivec těžko vyrovnává a potřebuje slyšet názor nezúčastněného pozorovatele. Etnolog je za takového nezúčastněného pozorovatele považován. Téma Češi a češtví je upřednostňováno díky národnosti tazatelů (nikoli respondentů). V obou případech se však nejedná o témata, která by byla preferována při setkáních v běžné interpersonální komunikaci mezi obyvateli Bosny a Hercegoviny, které není přítomen výzkumník.

V případě rodiny imigrantů do Ústí nad Orlicí došlo k zajímavé kombinaci. Muž (řídil konverzaci, a proto jej v dalším textu označuji "vyprávějíci") začal hovořit o válce a ukazovat fotografie, které pořídil před příjezdem do České republiky. Ve chvíli, kdy však tazatelé, požádali, aby mohli rozhovor nahrávat, evokoval v něm nový prvek tazatelské situace vzpomínku. Nedlouho po příjezdu do Čech navštívil svoji babičku a další příbuzné, kteří se narodili v české enklávě v Bosně ve Vranduku a v roce 1946 odešli zpět do Čech. Vypravil se za nimi s kazetovým magnetofonem, aby si nahrál vyprávění o tom, odkud pochází česká část jeho rodinné větve, jak se dostala do Bosny a jaká byla historie české enklávy ve Vranduku. Naše chování mu připomnělo jeho vlastní nedávnou činnost a on bez vyzvání změnil téma hovoru a začal vyprávět příběh, který si nedávno sám upřesňoval u své čtyřidevadesátileté babičky. Současně nám dal k dispozici její vyprávění nahrané na magnetofonovém pásku. Porovnání výpovědí přineslo zajímavý obraz předávání etnokulturní informace. Nejprve však rekapitulujme základní děj příběhu:

Předkové vyprávějíciho se vystěhovali z Čech na přelomu 60. a 70. let 19. století (nelze přesně datovat). Vydali se na ukrajinskou Volyň, tehdy pod vládou ruského cara, kde chtěli získat levně půdu a hospodařit na zemědělské usedlosti. Z Čech na Volyň tehdy odešlo přibližně 27 tisíc osob (české kolonie na Volyni

⁷ Výzkum jsem prováděl v roce 1996 s PhDr. Naďou Valáškovou, CSc.

⁸ Zobecňuji poznatky z terénních výzkumů v Bosně a Hercegovině z let 1996 a 1997. Výzkumů se zúčastnili Zdeněk Uherek (1996, 1997), Jana Pospíšilová (1996), Jiřina Kosíková (1997) a Petr Lozoviuk (1997). Výzkumy v Čechách prováděli Zdeněk Uherek, Naďa Valášková, Jana Pospíšilová, Karel Altman a Marta Toncrová.

na začátku 20. století pak čítaly již 30–50 tisíc osob).⁹ Předkové vyprávějíciho však na Volyni nesetřvali dlouho. V roce 1894 zareagovali na výzvu vídeňské vlády, která dosídlovala okupovaná území v Bosně a Hercegovině a přesídlili opět na území Rakousko-Uherska, do severobosenské obce Vranduk.

Příčinou migrace z Ukrajiny do Bosny byla pravděpodobně změna postoje carské vlády k imigrantům. Od roku 1888 vyvíjely carské úřady vůči přesídleným Čechům důslednou rusifikační politiku a tlak, aby kolonisté konvertovali k pravoslaví. Proto část Čechů, zejména těch, kteří si chtěli zachovat víru, opustila Ukrajinu. Vedle obce Vranduk se Češi z Volyně usadili i v Mačině Brdu a Nové Vsi (všechny tři obce jsou v oblasti, která je nyní kontrolována Srby). Z Vranduku pak pokračovala druhotná migrace zejména do bosenských měst. Po druhé světové válce část obyvatel Vranduku a Nové Vsi uposlechla výzvy československé vlády krajanům a migrovala v roce 1946 do Československa. Takto odešli i rodiče matky vyprávějíciho. Matka vyprávějíciho však ve Vranduku již v roce 1946 nebydlela. Žila ve smíšeném manželství v Maglaji, kde se také vyprávějíci narodil. Krátce nato se přestěhovala s rodinou do Doboje. Zde vyprávějíci vyrostl, oženil se a založil vlastní rodinu.

Katolické rodiny na území Bosny a Hercegoviny jsou patriarchální a patrilinearita je zde důslednější než v České republice. Předpokládá se, že syn bude pokračovatelem v díle otcově. Proto je na syny soustředěna od dětských let pozornost celé rodiny a jsou vychovávaní tak, aby si vštípili otcovy pozitivní vlastnosti. Výchově dětí se však zpravidla věnuje více matka než otec a proto syn přebírá velmi mnoho z i matčiných kulturních projevů. Otec vyprávějíciho byl Chorvat a navíc jeden z představitelů chorvatského politického života ve městě. Rodina proto byla v Doboji obecně považována za chorvatskou. Vyplývalo to nejen z určujícího postavení otce, ale i z faktu, že deklarovat jakousi českou národnost bylo pro okolní obyvatele nesrozumitelné. Ani v okolí kompaktních českých venkovských enkláv jinoetnickí obyvatelé často nevěděli, kam enklávu zařadit. Příslušníkům vranducké enklávy se např. dlouho říkalo “švábe” (přišli “za Rakouska odkudsi, kde je Německo”) v Nové Vsi prý zase Čechům místní Srbové říkali “Pémáci”.¹⁰ Ve městech se pak národnost většinou klasifikovala podle náboženství. Kdo byl katolík, byl Chorvat, pravoslavný byl Srb, muslimství souviselo s Bosňáctvím, resp. Bosenstvím, ale většinou byl prostě muslim. Pokud se příslušníci jednotlivých skupin neznali, odhadovali takto formulovanou “etnicitu” podle křestních jmen.¹¹ Vyprávějíci však

⁹ Podrobněji viz Valášková Naďa – Uherek Zdeněk – Brouček Stanislav: *Aliens or One's Own People. Czech Immigrants from Ukraine in the Czech Republic*. Praha, Institute of Ethnology of the ASCR 1997, zejm. s. 9-28.

¹⁰ Haluzík Radovan: *České vesnice v Bosně a Hercegovině*. Nепublikovaná výzkumná zpráva. Praha, ÚEF AV ČR 1997.

¹¹ Těsná vazba etnicity a vyznáním se vyskytuje i v řadě dalších zemí srv. např. Heroldová Iva: *Etnicita českých menšin*. In: *Přípravné materiály k Slovníku etnických procesů*, sv. 3. Praha, ÚEF ČSAV 1989, s. 80-91.

současně ubezpečoval, že je schopen u mnoha lidí v bývalé Jugoslávii poznat k jaké národnosti patří podle toho, jak vypadají, podle antropologických rysů.

Česká etnicita mohla být v Doboju obtížně akceptovaná. Byli zde sice původem Rakušané, Češi, Poláci, celá jedna čtvrt' se zde jmenuje Galicia podle přistěhovalců z Haliče, ale všichni se prý jako katolíci hlásili k Chorvatům. Do 80. let to však nebylo podstatné a jednotlivci otázkám původu a národnosti nevěnovali pozornost. Vyprávějící se prý např. začal zajímat o historii a chorvatskou ideologii teprve ve chvíli, kdy se v 80. letech začalo zvyšovat napětí mezi etniky. Jak nám sdělil, zájem o tyto otázky jej přesvědčil o svébytnosti a specifčnosti Chorvatů a o jejich významu pro celou střední Evropu, kam Chorvatsko patří:

“Jugoslávský národ neexistuje, to je jako bysme řekli československej nebo moravskoslovenskej. To je taková konstrukce, je to samý s jazykem. Nemohu říct srbochorvátskej. Já nejsem Srb, já mluvím chorvátsky. Jazyky sou podobný, ale to neznamená, že sou stejný.”

Na přání otce vyprávějící do politiky nevstupoval. Byl však horlivým organizátorem kulturních akcí. Na druhé straně však cítil určitou sounáležitost vůči Čechům. Od matky se naučil česky a češtinu prý někdy používali, např. v obchodě, aby prodavač nerozuměl, o čem hovoří. Do Čech občas jezdil navštěvovat příbuzné a koupil si české auto: *“Mam škodovku, už dlouho. Matka byla česká, tak muselo být i český auto.”* Věděl, že potomci českých imigrantů žijí v Usoře, Sarajevu, Zenici, Tuzle, Mostaru, ale o řadě českých enkláv na území Bosny a Hercegoviny nikdy neslyšel. Jeho odchod z Bosny a Hercegoviny byl dramatický. Dostal se do zajetí Srbů, vyjednávalo se o jeho výměnu, hrozili mu zabitím ženy a dětí. Jejich vyvážnutí celou rodinu ještě více utvrdilo v katolické víře. Čechy jako cílovou zemi vybral proto, že zde má příbuzné, několikrát ji navštívil a při poslední návštěvě kontaktoval starostu v Ústí nad Orlicí, se kterým hovořil o výstavě fotografií, kterou zde hodlal uskutečnit. Nyní se na něho obrátil o pomoc. Starosta nejen přislíbil pomoc jeho osobě, ale rozhodl se přijmout jeden autobus uprchlických rodin. Přijely chorvatské a smíšené rodiny, nejen česko-chorvatské, ale též např. chorvatsko-srbské. V době výzkumu již byla v Ústí nad Orlicí, kromě rodiny vyprávějícího, pouze jedna rodina z území Bosny a Hercegoviny. Ostatní pokračovaly v migraci (2 rodiny do Švédska, 3 rodiny do Německa, 1 rodina do USA, 1 rodina do Chorvatska). Rodina vyprávějícího váhala mezi Chorvatskem a Čechami. V Chorvatsku by měla dvojí občanství (Chorvatsko – Bosenské) a možná, že by mohla užívat část vlastního majetku. Rodinní příslušníci by však v Chorvatsku, podle vyprávějícího, nesehnali práci. V Čechách shledávali větší vyhlídky na zaměstnání. Do Bosny prý návrat nepřichází v úvahu. Vyprávějící by zde byl v ohrožení života.

Vyprávějící se cítí být Chorvatem a při rozhovorech neustále porovnával “my” a “vy”. Vypuzujícím faktorem bylo v jeho případě ohrožení na životě.

Neměl zřejmě příliš na výběr. Cílový prostor migrace byl volen díky určitému povědomí, že se vrací kraje svých předků. Prostor znal, uměl místní jazyk a měl zde i příbuzné a známé. Kdyby mu však někdo nabídl, aby se ucházel o místo v autobuse, které pro uprchlíky vypravily české orgány, je vysoce pravděpodobné, že by přijal bez ohledu, zda existují nebo neexistují k dané zemi jakékoli vazby. Je pouze otázkou, zda by setrval, nebo pokračoval v migraci jako většina z těch, kteří tehdy do Ústí nad Orlicí přijeli. V době výzkumu jej zpět do Doboje přitahoval především ztracený majetek a jistě i určitý sentiment po místě, které důvěrně zná. Touha vydat se zpět po migračním mostě však tehdy nebyla silná. Měl představu, že s odchodem větší části Chorvatů odešla z Doboje i veškerá kultura, že se již jedná o úplně jiné město: *“... tak mě zrovna napadlo, co sem slyšel, co když vám řeknu, budete si myslet, to je Horvát, nenávidí Srby a pomlouvá jich. Ale třeba sou takový lidi, který se divili tomu, že ze zdi teče voda.”* (Nikdy neviděli vodovod – pozn. Z. U.) *“A vlastně já tam nebyl, mám přátele, von je, to je zas taková podobná kombinácija. ...otec je Slovinec a matka Hercegovka, z Hercegoviny, a má srbskou manželku, Srbku. Voni utekli do Slovinska a ted', když se to uklidnilo jako trošku, tak vona má otce v Doboji a odešla se podívat za nim. ... Říká, že týden můžete chodit ve městě a nepotkáte známou osobu, sou to nějaký lidi, který buhví odkud z lesa vyšli. Ona nemůže pochopit, stejně jako já nemůžu pochopit, že takový lidi existujou, i když je to všude stejný. V Anglii, v Americe sou negramotný,....”* Podobně vyprávějící hovoří i o Vranduku, rodišti matky: *“...tato vesnice, dneska už můžeme říct, že neexistuje.”* Kulturní klima v Čechách mu naopak vyhovuje. Diference Čechů a Chorvatů shledává v temperamentu (*Češi jsou “studenější”*). Zvykosloví mu připadá téměř stejné – nevidí v něm diferenciační faktory – obě vychází z katolické víry a i v Bosně se u katolíků regionálně odlišovalo (pouze svěcení svíčky, vody a potravin na velikonoce si musela rodina vyprávějícího s farářem dohodnout, protože Češi tento zvyk nemají).¹² Doufá, že si zde postupně vylepší společenský status. Chorvatsko je dosažitelné automobilem za jeden den cesty. Podporu pro setrvání nachází u starší dcery, která v Čechách začala studovat vysokou školu a na rozdíl od vyprávějícího neváhala a byla rozhodnuta v každém případě zůstat (česky se naučila od babičky a díky kontaktům s českými příbuznými již před příchodem do Ústí nad Orlicí). Mladší děti v době výzkumu hovořily česky díky školní docházce (před příchodem do Čech jazyk neuměly). Jediný, kdo měl v době výzkumu pocit hlubokého vykořenění, byla manželka vyprávějícího, která v České republice neměla příbuzné a jazyk neuměla.

¹² Manželka vyprávějícího neopomenula podotknout, že umí vařit knedlíky a připravovat i další výrobky z kynutého těsta, které jsou v Chorvatsku pro české hospodyně typické (tuto dovednost jí přítomní etnologové upřímně záviděli).

V Jedlové u Poličky, kde bydlí čeští příbuzní vyprávějíciho a kde vyprávějíci nahrával rozhovor se svou babičkou, nebyl imigrant z Ústí nad Orlicí poprvé. Rodinu od války již navštívil několikrát, ale historie rodu jej před tím příliš nezajímala. Z nahrávky, kterou pořídil, je patrné, že s ním tato skupina nejedná jako s “jinoetnickým příslušníkem”, ale jako s jakýmkoli členem rodiny, kterého zajímá historie rodu. Češství nebo Chorvatství je zde irelevantní. Odlišnou “eticitu” může etnolog vytušit teprve v případě kdy porovnáme nahrávku vyprávění příbuzných v Jedlové s interpretací rodové historie při rozhovorech vyprávějíciho v Ústí nad Orlicí s tazateli. Při rozhovorech s tazateli jednak vyprávějíci přímo hovoří o svém chorvatství a jednak klade důraz na jakési abstraktní češství spojené především s jazykem, původem předků a katolickou vírou. Příbuzní z Jedlové, kteří imigrovali do Čech v roce 1946, češství spojují s vlastenectvím. Uvedeme příklad:

O odchodu předků své matky z Čech nechává vypravěč z Ústí nad Orlicí při návštěvě v Jedlové hovořit příbuzné a do jejich interpretace nezasahuje. Ti však nevědí téměř nic konkrétního, pouze, že jedna příbuzenská větev pocházela z Hlásnice u Svitav. Změtí dohadů však náhle konverzace vyústí v ucelený příběh se spoustou podrobností, jakoby se ani rodiče a prarodiče příbuzných z Jedlové nenarodili již v Bosně. Příběh popisuje loučení emigrantů na Volyň s českou zemí na Růžovém kopečku u Litomyšle.¹³ Příběh popisuje místo loučení, vznik názvu Růžový kopeček (každý z emigrantů zde zasadil růži) i víru v nutnost zachovat toto místo v původním stavu (prý je sice zpustlé, ale nikdo tam nic nestaví; kdo by změnil jeho původní stav – třeba tam něco vybudoval, stalo by se mu něco zlého). Z konverzace vyplývá, že příbuzní z Jedlové pověrám nevěří, ale do příběhu tuto informaci přeci zakomponovali. V příběhu se také zdůrazňuje, že Češi neodcházeli dobrovolně a jako příčina odchodu jsou v příběhu uváděni Němci (vůči kterým se Češi žijící v Čechách vymezují velmi často).¹⁴ V interpretaci vypravěče z Ústí nad Orlicí při rozhovoru s etnologem je celý tento příběh jen letmo zmíněn a Němci, které Chorvati nekonceptualizují jako odvěkého rivala, z příběhu mizí úplně.

Příčina odchodu z Volyně je příbuznými z Jedlové prezentována jako nechuť přestoupit na pravoslavnou víru a uposlechnutí výzvy císaře pána, který potřeboval v Bosně někoho šikovného, aby zde naučil místní obyvatelstvo hospodařit. Vypravěč z Ústí nad Orlicí již o tom také něco slyšel. Přidává se v Jedlové k hovorům. Zatímco příběh příbuzných z Jedlové vyznívá jako oslava českého umu – císař je oslovil jako schopné hospodáře – příběh vypravěče

¹³ „... tak někde za Litomyšlí je takhle v polích, já sem tam osobně nebyla Tak tam naši Češi, co šli do Ruska se tam loučili s naší českou zemí. Každý vzal hrst hlíny do rukou a políbil tu hlínu a přísahali, že když bude někdo moct, tak že se do těch Čech vrátí. A že se těžko loučej. A zabřečeli si tam a pomodlili se nakonec, když měli vodjíždět, říkám, voni šli, voni byli vyhnaný votud Němcima ...”

¹⁴ Informace neodpovídá historickým poznatkům o tomto migračním proudu. Češi odcházeli na Volyň z ekonomických příčin. Obraz Němce je do příběhu včleněn zřejmě proto, aby bylo možné zdůraznit nedobrovolnost odchodu z vlasti.

z Ústí nad Orlicí je spíše příkladem pevnosti ve víře. Vypráví historku, kterou nikdo z příbuzných nezná. Pojednává o tom, jak “oni” (zřejmě pravoslavný pop – pozn. Z. U.) na Volyni chtěli (násilně) pokřtít babičku, tehdy malé děcko v peřince. Její rodiče ji však schovali pod peřinu, aby ji pop nenašel. Málem se prý udusila.

Rodinná mytologie migrace z Čech na Volyň je velmi kusá. Vše se však mění ve chvíli, kdy se ve vyprávění přiblíží chvíle příjezdu do Bosny. Ústředním bodem vyprávění jak příbuzných z Jedlové, tak i vypravěče z Ústí nad Orlicí se stane Vranduk (odkud příbuzní z Jedlové, kromě 94 leté babičky odešli v raném věku a jenž vypravěč z Ústí nad Orlicí prakticky neznal). Rodinní předkové ve Vranduku vystupují v roli kulturních hrdinů, kteří přinesli místnímu obyvatelstvu řadu civilizačních vymožeností a dokázali si zde z ničeho vybudovat vzkvétající živobyčí. Češi zde naučili místní obyvatelstvo pěstovat brambory, vypravěčův děd vymyslel pluh na okopávání kukuřice, našli nedaleko Vranduku uhlí atd. Přes to však příbuzní z Jedlové do tohoto příběhu společenského vzestupu zakomponovali motiv touhy po staré vlasti a anticipaci návratu v souvislosti s úmrtím jednoho z prarodičů (z kontextu by bylo možné usuzovat, že událost pochází z meziválečného období):

“Když umíral Jan, tak si pozval hochy k posteli a prosil je: ‘Hoši, hoši, když budete moct, nezapomínejte na našu českou zem. A hoši přísahali, u tej postele než táta vydech, že kerej bude moct, tak že se do Čech vrátí. No a mysleli si, že se to stejně nikdy nesplní, a splnilo se to. Vrátilo se nás dost, že jo.” Vyprávějící z Ústí nad Orlicí tento emotivní obraz nekomentoval.¹⁵ V závěru rozhovoru s etnologem však použil obdobný námět návratu, ovšem k původnímu místu svého bydliště: *“V Doboji, tam je kaple svatýho Antonína, tak když jsem se osvobodil, a když jsem dostal rodinu k sobě, tak sem slíbil sobě, že tam tu kaplu opravím, nebo postavím znova, ale teď nemám tu možnost, já se nemůžu vrátit, tak mám problém, jak ten svůj slib, protože sem to sobě slíbil, ne někomu.”*

Závěr

Nepřísluší nám, abychom na základě jednoho příkladu podstupovali široké generalizace. Lze však doložit, že řada motivů, které jsme zachytili ve vyprávění v dalších českých enklávách v Bosně a Hercegovině, se zde opakuje. Posiluje to hodnověrnost některých následujících tvrzení a hypotéz.

1. Vyprávění z Jedlové a z Ústí nad Orlicí je koncipováno tak, že jeho sekvence vztahující se k etnicitě jakoby byly vkládány do sledu líčených událostí post hoc. Ve vyprávění mají důležitou úlohu, někdy jsou nejucelenější částí

¹⁵ Je jistě zajímavé, že po celou dobu (nahrávaného) rozhovoru se konverzace ani na chvíli nestočila na chorvatskou část jeho příbuzných.

vyprávění, dávají jednání osob logiku, etický podtext, působí emotivně, ale zdá se, že se jedná především o projekci vyprávěcích, kteří celému příběhu v daném konverzačním kontextu dávají smysl a pointu. Při konverzaci s českým tazatelem navíc tazatele "vtahují" do děje. Příběh se etnickou dimenzí stává i jeho příběhem – jedná se přece o Čecha. Vyprávěcí z Ústí nad Orlicí však tuto dimenzi zvyrazňoval jen částečně – jako Chorvat by se takto dostal stranou příběhu. Proto se více soustřeďoval na náboženské pojítko, které dilema etnické hranice nechávalo stranou. Případů, kdy etnické faktory hrály důležitou roli při **vyprávění** o migraci a zjevně marginální roli při **motivaci** skutečného jednání, které je předmětem vyprávění, je relativně mnoho a bude nutno jim věnovat větší pozornost.

2. Vyprávění z Jedlové nám dává možnost vhlédnout do prostředí rodiny, ve které jde etnická hranice napříč příbuzenskou strukturou. Reakce příbuzných z Jedlové a vyprávěcího z Ústí nad Orlicí při rozhovoru s příbuznými je příkladem toho, jak může být etnická problematika při interakci v okruhu příbuzných vytěsněna, pokud by narušovala příbuzenské vztahy. Příbuzní z Jedlové si vůbec nepřipouštějí, že vyprávěcí z Ústí nad Orlicí se cítí příslušníkem jiného etnika. Příbuzensky podle nich náleží české komunitě a vrátil se do Čech jako oni v roce 1946. Příbuzní z Jedlové mu vyprávějí o rodinné pouti s vlasteneckým pathosem a on se poctivě snaží příběh vstřebat neboť mu tato historie, která jej ještě nedávno příliš nezajímala, má pomoci najít vztah k novému domovu. Svými vlastními vlasteneckými pocity příbuzné nezatežuje. Zřejmě nechce vyvolávat svár, ranit je, ani zasévat jakékoli pochybnosti. Jinak se však chová vůči etnologům. Snaží se ukázat že nepřichází odnikud, že je hrdý na svoji zem a národ a že pouze krajní nouze jej přinutila emigrovat. Nechce se přetvařovat, cítí se být jiný, ale současně vnímá, že vedle jinakosti je zde řada společných rysů. Ostatně i on sám je zmítán pochybnostmi, kam vlastně patří. Do srbské části Bosny nemůže a v Chorvatsku, v zemi svého národa, by byl stejným, ne-li větším cizincem než zde v Čechách. Z kontextu rozhovorů však vyplývá, že dilema, které se v jeho hlavě odehrávalo, nemělo nádech osudového váhání před nezvratným rozhodnutím. Při výzkumech problematiky etnicity si musíme zvyknout na fakt, že v Evropě globální kultury a prostupných hranic jsou rozhodnutí o místě rezidence vratná a návštěva známých osob nebo míst v jiném evropském státě je vždy otázkou spíše hodin než dní. A proto i do rozhodování o místě pobytu vstupují jiné faktory, než tomu bylo před padesáti nebo sto lety. Etnicita a blízkost příbuzných v něm zřejmě hraje stále menší úlohu a je obsažena stále více v rétorice zdůvodnění než v dilematu rozhodování. Přesto ji nelze podceňovat. Při výzkumech na bosenském území jsme hovořili s řadou rodin, ve kterých válka vehnala jejich členy do volby mezi rodinou a etnicitou.

3. Rozhovory v Ústí nad Orlicí potvrdily, že adaptaci uspišuje množství mezilidských kontaktů, mládí a dlouhodobější perspektiva v místě pobytu. Studující dcera, které se po ukončení školní docházky otevírají shodné možnosti jako každému jinému českému vysokoškolačkovi, se rozhodla v novém prostředí setrvat, i když z hlediska genetického i příbuzenského mu byla vzdálenější než její otec.
4. Imigrace rodiny z Doboje do Ústí nad Orlicí je dokladem toho, že jednou vytvořený migrační most přežívá celá desetiletí, aby nepoužíván a někdy téměř zapomenut mohl v případě potřeby splnit svoji funkci. Může se stát problémem pro imigrační úředníky, ale pro rodiny, které jej vybudovaly je většinou vkladem spíše pozitivním než negativním, neboť propojuje různé světy a mít k dispozici v době plné nejistot a dramatických politických zvratů takový migrační most není k zahzení.

Rodina vypravěče z Ústí nad Orlicí v Čechách setrvala.

Konfesní konflikt a identita (Konflikt pravoslavných a řeckokatolických věřících v obci na severovýchodním Slovensku v r. 1994-1996)

Stanislav Kužel

Komunismus zanechal ve střední a východní Evropě velké množství problémů, mezi nejpálčivější bezesporu patří problémy národnostní a náboženské. Zatímco národnostní problémy jsou široce a snad už až nadmíru předmětem sociálně antropologických či etnologických textů, problémům identifikace s náboženskou skupinou, které se objevily po r. 1989 díky proticírkevnímu útlaku v dřívějším komunistickém Československu, není v tomto oboru věnována taková pozornost, patrně pro přílišné ztotožnění národnostních = etnických/etnologických otázek. Tento příspěvek je věnován konfesní roztržce mezi věřícími východního křesťanského obřadu, především mezi obyvateli venkova severovýchodního Slovenska po r. 1990. Konfesní roztržka sice probíhala nejostřeji ve vesnicích, to ovšem neznamená, že šlo o “rolnické hnutí” – většina obyvatel vesnic se již dnes neživí prací v zemědělství, ač téměř každá domácnost má svou “záhumenku”. Vesnice dnes nejsou žádné “rustikální, či tradiční komunity”, jsou spíše “rozptýleným předměstím” k industrializovaným městům (zde k Bardejovu), které s nimi přímo nesousedí.¹⁶

V době největších komunistických represí v Československu vznikl nový zdroj přinejmenším latentního náboženského konfliktu v tomto regionu. V r. 1950 vedlo politicky motivované násilné zrušení řeckokatolické církve k “předání” jejího majetku i věřících pravoslavné církvi v Prešovské eparchii, od

¹⁶ Nesmírně zajímavou otázku zda a jak obyvatelstvo měst, samozřejmě, že s rozsáhlým zastoupením přistěhovalců z venkova, vytváří “referenční skupinu” pro tyto “venkovany” okamžitě viditelnou na mnohých aspektech kultury (móda, zařízení domů, statussymboly, hodnota vzdělání, zaměstnání) avšak není ji možné na základě mého výzkumu probírat. (K některým aspektům viz Luther, D.: *Výskumy mesta a formovanie urbánnej etnológie na Slovensku*. Etnologické rozpravy 1995, č. 2.) Zásadním problémem je, že procesy komunistické modernizace byly na Slovensku rozpojené a neprobíhali souběžně. To se týká zejména vztahu mezi industrializací a urbanizací. Procesy koncentrace pracovních příležitostí v městech rostly podstatně rychleji než koncentrace jejich obyvatel. Mnozí se domnívají, že “Slovensko je stále sice industrializovanou, ale sídelně a společensky do určité míry rurální zemí a společností.” Faktem je, že došlo ke “sproletarizování” rolníků, jak upozorňuje dnes již řada, spíše teoretických prací (např. shrnující článek: Podoba, J.: *Niekoľko poznámok k diskontinuitám vo vývoji slovenského poľnohospodárstva a etnologického myslenia*. Slovenský národopis, 44, 1996, č. 2, s. 212-224.) Avšak nejsem ochoten zde sdílet teze o “konfliktu modernizmu a tradicionalizmu” (str. 217 tamtéž), neboť se domnívám, že “sproletarizovaná” vesnice nepředstavuje sama o sobě, na rozdíl od vesnice “postkolektivistické”, zárodek tohoto konfliktu, protože kolektivizace nemá s “tradicionalizmem” tj. svérázným kulturním patriotizmem, v tomto příspěvku např. s fenoménem aktérského interpretačního rozhraní obec/horizont mimo obec, nic společného.

r. 1946 pod jurisdikcí Moskevské patrinomie v SSSR.¹⁷ Náprava tohoto bezpráví započatá v r. 1968 zůstala nedokončena,¹⁸ a situace po listopadu 1989, která je těžištěm tohoto textu, byla komplikovaná – byla konfliktní a vedla k ostrému znovurozdělování obyvatel do nově vymezovaných skupin s pravoslavnou a řeckokatolickou konfesní identifikací.

V roce 1990 “Zákonné opatrenie Národnej rady SR 211/1990 zb. zo dňa 28.5.1990 O usporiadaní majetkových vzťahov medzi grécko-katolíckou a pravoslávnuou cirkvou”, rozhodlo o navrácení majetku řeckokatolické církvi. Počet vesnic, ve kterých pravděpodobně došlo ke střetu mezi skupinami pravoslavných a řeckokatolických věřících odhadují přinejmenším na 50 až 100 farností, připočteme-li i filiálky dostaneme přinejmenším trojnásobný počet lokalit.¹⁹ Podle těchto údajů konfesní roztržka mohla zasáhnout významnou část severovýchodního Slovenska... Předávání majetku od r. 1990 bylo velice zdoluhavé (zvláště far) a provázené často i násilím, resp. pravoslavní byli často do kostelů “násilím nevpustěni”. Pravoslavná církev se odvolávala na to, že její farníci přicházejí o chrámy i v obcích, kde je nyní řeckokatolíků velice málo, či žádní. Kolem r. 1993 konflikt těchto konfesí vyústil v to, že ve vesnicích, kde byl už jeden kostel východní víry, se do r. 1996 postavil další pravoslavný, což je vzhledem k předchozí historické zkušenosti, kdy byl možná jen jeden kostel konfese východního obřadu, věc zcela nová.

Události jsou interpretovány především na základě výzkumu konfesní roztržky ve vesnici Hromov²⁰ během dlouhodobých opakovaných terénních

¹⁷ Historický rozbor dokumentů ukazuje jednoznačnou souvislost této bezprecedentní akce nazývané “násilná pravoslavizace” a spojení pravoslavné církve s komunistickým režimem, viz Konečný, S. v Pešek, J. (ed.). *V tieni totality. Politické perzekúcie na Slovensku (1948-1953)*. SAV. Bratislava 1996, s. 114 a Gajdoš, M. - Konečný, S.: *Postavenie Rusínov-Ukrajincov na Slovensku v rokoch 1948-1953*. Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, s. 113-126.

¹⁸ Vládním nařízením ze dne 13.6.1968 byla činnost řeckokatolické církve obnovena, ale všechny chrámy a farní budovy byly ponechány ve formálním vlastnictví pravoslavné církve. Jejich užívání se řešilo tzv. “plebiscitem v obcích” a ke konci roku 1968 bylo na Slovensku 205 řeckokatolických a 87 pravoslavných farností... (Viz *Schématizmus řeč.kat. prešovského biskupství*. (Předmluva) Prešov. 1994 a Magocsi, P.R. *The Rusyns of Slovakia: An Historical Survey. East European Monographs*, Columbia University Press, New York 1993, s. 108.) Do r. 1989 byla tedy situace následovná: chrámy a fary vlastnila pravoslavná církev, bohoslužby nebyly vždy společné tzv. “ekumenické”, ale chrámy se užívaly společně, tj. bohoslužby byly v jinou dobu, byly i lokality, kde nebylo řeckokatolického faráře a tedy ani velkého počtu věřících a tam byla jen pravoslavná bohoslužba a řeckokatolíci, pokud nepřešli k římským katolíkům, na bohoslužby někdy i dojížděli jinam - tak tomu bylo v Hromově...

¹⁹ V r. 1993 měla řeckokatolická církev v tomto regionu 207 tisíc věřících, celkový počet farností byl 259. (Podle údajů ve *Schématizmu grekokatolíckého biskupstva Prešov*. 1994:108-9.) Počty věřících pravoslavných Prešovské a Michalovské eparchie se pohybovaly okolo 50-30 tisíc věřících a 90 farností, nepočítaje filiálky. (Věřící na Slovensku byli v r. 1993 ze 7% řeckokatolíci a z 1% pravoslavní.) Schematismus pravoslavné církve neuvádí žádné počty věřících, ale lze spočíst údaje o farnostech, viz *Pravoslávny kalendár* (a v něm schématizmus). Vyd. Eparchiálna rada Pravoslávnej cirkvi v Prešove a Michalovciach 1996:138.

²⁰ Informace jsem čerpal především z pobytů v obcích Hrabské, Gerlachov, Kružlovska Huta, Kurov, Gaboltov, Petrová, Fryčka, Cígeľka, Tarnov, Rokyto. Hromov je pseudonym pro hlavní z nich. Měl 560 obyvatel. Nalézá se přibližně 20 km severozápadně od města Bardejova. Většina obyvatel byla bilingvní - mluvila tzv. rusínským dialektem a slovensky. Národnosti obyvatel udávané v Hromově: rusínská, resp. ukrajinská (60) a slovenská (500 včetně 107 Romů). Protože v Hromově ani v sousedních obcích nebyl prokazatelný žádný vztah mezi volbou národnosti a volbou konfese v r. 1991 je zde národnostní otázka, včetně specifické situace romské

pobytů v letech 1994-1996. Vzhledem k malému počtu římských katolíků (asi 30), kteří měli v obci nejstarší kostel, v 1994-1996 převažovali řeckokatolíci nad pravoslavnými, ke kterým "na papíře" patřili i všichni romští obyvatelé. Zakládající událostí konfesní roztržky bylo (r. 1990) "vyhození pravoslavných z kostela" – starosta prý nepustil pravoslavného popa do kostela. Řeckokatolíci naopak popisovali i "zcizení" praporců, vykuřovadla a obrazu z kostela (asi v r. 1990).²¹

Na základě zákonného nařízení Národní rady SR č. 211/1990 zb. v rámci nápravy zločinů komunistické éry došlo i v Hromově k postupnému navrácení od r. 1950 "pravoslavného" kostela a fary řeckokatolické církvi, které spolu se stavbou nového pravoslavného kostela (zač. září 1993) a fary trvalo od r. 1990 až do podzimu r. 1995, a stalo se osou konfliktu mezi pravoslavnými a řeckokatolíky v obci.

Pravoslavné stavby měly obrovský symbolický význam nejen "byzantskými" stavebními prvky cerkve, ale sociálním klimatem, které zdůrazňovalo skupinovou sounáležitost.²² (Do září 1994 užívali pravoslavní jako modlitebnu vysvěcený starý dům). Toto byl i důvod proč konfesní roztržka eskalovala právě až v době výstavby pravoslavné cerkve a fary (1993-1995).²³ Stavba rostla pod okny hostince a ještě stála naproti druhým dvěma kostelům (římskokatolický a řeckokatolický), které byly přes cestu, na pozemku vedle

populace, tématizována jen okrajově - bude jí věnován samostatný článek. (Problémy projevů národnostního citění v obci, výpovědní schopnost úředních evidencí a účel a podmínky vyučování "ukrajinštiny" na hromovské škole, dále srovnání situace uvnitř obce a mimo ni, zejména vliv činnosti národně obrozeneckých aktivistů a funkcionářů i snahy o interpretaci konfesní roztržky jsou tématem článku Kužel, S.: *Circumstance-based National Identities. /Situacní národnostní příslušnost/ A Case of so called Rusyns-Ukrainians in the North-East Slovakia.* Prague Occasional Papers in Ethnology. No.5. Published by the Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic. 1997. /V tisku./) Celková délka pobytu mezi srpnem 1994 a říjnem 1996 byla přibližně 5 měsíců. Vždy jsem bydlel v Hromově v trojgenerační pravoslavné rodině, a z toho důvodu jsem byl během konfesního konfliktu v obci (v sousedních obcích ne) považován se všemi důsledky za "taky pravoslavného"... K tomu, že jsem byl už během prvního týdne neobvykle rychle "socializován" do skupiny pravoslavných /již třetí den jsem šel nevěda nic o konfesi mých bytných pomáhat nakládat "kradené dřevo" na cerkev/, velice přispěl především tehdejší konflikt vytvářený tlak na jasné vytvoření konfesních skupin, můj věk - ve věku dětí ubytovatelů (jako "dítě-student" jsem nemohl mít žádný vliv na události), neobyčejná pohostinnost všech vesničanů, sentiment po Československu (předkládaný jako vzpomínka na "bohatší a klidnější" časy), uznání pro folkloristiku mezi vesničany (mají úspěšný folklórní soubor) a v neposlední řadě má znalost "církveoslovančiny", tj. ruštiny a částečně i ukrajinštiny, která byla často považována za znak mé náboženské orientace(!?). Pochopitelně, že zcela vyloučeno bylo nahrávat na diktafon, natož vést přímé dotazování ke konfesním problémům - způsobilo by to, že mne vyhodí...

²¹ Pravoslavní (konkrétně prý správce cerkve) si je "odnesli" prý proto, "že byly zakoupené během pravoslavného období".

²² Stavba opravdu sloužila k prokazování skupinové spolupráce pravoslavných, tomu měla jednou pomoci i výpomoc romských bližních. Pravoslavní se museli hájit z nařčení o "podplácení" (500 Sk) Romů: "Ale oni doopravdy pracovali zadarmo - jenom na jídlo a pití jsme jim dali!". Na oslavu dobudování hrubé stavby cerkve (2.9.1994) je už nepozvali, a ani sami Romové do kostela moc nechodili (nikdy jsem je tam neviděl), ale - "byli pravoslavní"...

²³ Dokud měli jen náhradní prostor, dalo se očekávat, "že mnozí se raději vrátí do původního kostela a přestoupí", jak se i v jiných obcích dělo (např. Kurimka). V takovém případě se předpokládalo, že se nejprve dohodnou na společné bohoslužbě, kterou by sloužil řeckokatolický kněz - v žádném případě ovšem ne na společném využívání kostela, kde by se střídal kněz a pop. Tyto možnosti však byly z hlediska řeckokatolíků "zmařeny" díky setrvání pravoslavného popa v obci a výstavbě pravoslavného chrámu a fary.

krámu, obecního úřadu, školky a řeckokatolické fary... Na stavbě se pravoslavní nejen scházeli k práci, ale i besedovat – jejich skupinová sounáležitost se mohla v letech 1993-1996 velmi často demonstrovat při oslavách různých stupňů dokončení pravoslavné cerkve – vysvěcení základního kamene (září 1993), hrubá stavba, zastřešení, dokončení stavby i plotu a zasazení stromů, jež předcházely pozdějšímu vysvěcení, dokončení a instalace a vysvěcení ikonostasu (říjen 1996).²⁴ Na těchto oslavách byli přítomni i ti, kteří pomáhali jen zcela výjimečně např. těsně před dokončením, např. chlapi, kteří odjížděli za prací na turnusy, ale i tzv. “taky pravoslavní”, kteří do cerkve nechodili “*ani v neděli*”, ale jen na svatby, křest a pohřeb.²⁵

V obci nedocházelo k hromadným střetům jen o církevní majetek. Od srpna 1994 jsem mohl sledovat rozličné formy konfliktního chování. Často se jich účastnil významný počet obyvatel, kteří v těchto sporech obhajovali protichůdná konfesní stanoviska, neboť spory se odehrávaly buď teatrálním způsobem venku v obci, nebo na schůzích JRD či obecního úřadu. Předseda JRD a starosta obce (řeckokatolíci) ještě v létě 1994 vyhrožovali pravoslavným pokutou (prý 10 tisíc korun) za to, že lešení kolem kostela stále “*bez dovození*” přesahuje do silnice, která je družstva. Ovšem mnozí pravoslavní byli podílníky, či dokonce členy a zaměstnanci JRD, které ale “*ústý svého předsedy*” odmítalo, v kontrastu s obvyklým jednáním, zapůjčit nářadí a stroje potřebné na stavbě cerkve. Pravoslavným bylo vytýkáno, že v (září 1994) “*odcizili*” proschlé kmeny z kopce nad vesnicí a udělali z nich plaňky na plot kolem cerkve – lesy kolem obce totiž ještě “*nebyly nikomu vráceny*”. Obecní volby v listopadu 1994, měly pozoruhodný průběh, volební kliky sice neodpovídaly konfesním skupinám, ale volby se proměnily v zástupný střet.²⁶ Vytrvalé střety se od počátku odehrávaly

²⁴ Nové pravoslavné kostely, včetně hromovského, se výrazně odlišují od starších dnes řeckokatolických kostelů svými “byzantskými architektonickými prvky”: široké kopule, půdorys do kříže, tři věžičky. Inventář nové pravoslavné cerkve byl z části z původního tj. nyní řeckokatolického kostela (monstrance, vykuřovadlo, obraz). Říkali, že si to “*odnesli*” (podle řeckokatolíků ukradli), ovšem ke každé této věci si koupili ještě jednu novou, a monstrancí více. Ostatní vybavení kostela je celé nové (lavice, skříně, zvony, atd.), všechno to je z peněz a z práce pravoslavné komunity plus dotace od církve a státu. Není mi známo kolik peněz dostali v dotaci na pravoslavnou cerkev, prý to stálo asi 300 tisíc, ale nevím kolik dostali a kolik dali sami, ale je velmi nepravděpodobné, že to stálo tak málo. Na faru pro pravoslavného popa dostali (snad od církve) 150 tisíc. Pravoslavný ikonostas stál pravoslavné věřící dalších 85.000, každý (tj. rodina) dal 5.000. Truhlář pracoval (v r. 1996) zadarmo, zaplatili mu materiál a i něco “*dali*”. Ukrajinské řezbáře, kteří ikonostas vyráběli, hostili a dali jim i něco “*na ruku*”. Ostatní pravoslavní platili materiál i nástroje, při práci pomáhali. Dříve než pracovali v Hromově, žili Ukrajinci již půl roku v Medzilaborcích, kde po skončení řezbářských prací v Hromově, (září 1996) malovali ikony pro hromovský ikonostas. Budou dělat ikonostas i pro sousední obec, ale prý za více peněz, za 125 tisíc, protože Hromovští snad dali i nějaké dřevo. V jiné sousední vesnici si dělali vesničané ikonostas sami a “*jen*” z falcovaných prken.

²⁵ Na stavbě často pracovali čerství důchodci do 65 let a muži, kteří se vraceli brzo po práci domů. Nejvíce se pracovalo v sobotu, nikdy se nepracovalo v neděli. Největší horlivci a ti, na které padla největší odpovědnost za stavbu cerkve, totálně mobilizovali všechny své prostředky: svůj čas, pomoc kamarádů, materiál a nářadí v domácích dílnách i u příbuzných, a ovšem i peníze z rodinných úspor. Přes týden pracovali na cerkvi i najatí profesionální řemeslníci (byli z jiné obce a nebyli pravoslavní) a důchodci či nezaměstnaní jim přidávali. Většina mladších chlapů se podílela přímo na stavebních pracích méně - pracovali mimo obec.

²⁶ Průběh konfliktu, zejména veřejné projevy nepřátelství, se nesetkal s podporou všech a postupně došlo k přepólování konfliktu tak, že střety byly i uvnitř konfesních skupin (např. truhlář a předseda proti starostovi,

kvůli budově fary do června 1995 obývané pravoslavným popem. Ještě v červnu v roce 1995 došlo k násilným projevům nepřátelství – k házení kamenů do oken fary – na dosud nevrácené faře ještě bydlel pravoslavný pop.²⁷ Poslední událost, která už vyvolala doslova obecní pohoršení nad tím, “že někdo (starosta) toho ještě nemá dost”, se odehrála v souvislosti s výrobou pravoslavného ikonostasu v srpnu 1996. Starosta se svými stoupenci se pokusil o vymáhání daně ze “mzdy” od hromovského truhláře (řeckokatolík s pravoslavnou manželkou) a ukrajinských řezbářů, kteří, podle pravoslavného správce cerkve, pracovali na pravoslavném ikonostasu “za pohoštění a dary”.

Téměř všechna témata a aktivity, i ty spojené jen s pravomocemi volených zástupců obce (problémy s restitucí lesů kolem obce, s obnovou hraničního přechodu do Polska, s transformací JRD²⁸ aj.) v konfesní roztržce uvízly – došlo k sociální paralyzaci obce. Specificky vymezenou pozici Romů v obci umocnil fakt, že všichni byli pravoslavní.²⁹

Problematizace identity Hromovčanů v konfesní roztržce.

Konfliktní jednání Hromovčanů, tj. formy jednání produkované nejspíše jen konfesní roztržkou, by bylo možné popsat podle typu vzájemných interakcí³⁰

správce cerkve proti popovi) Obojí se projevilo už při obecních volbách, které proběhly v listopadu 1994. Ve volbách stála “volební klika” zdůrazňující kategoričnost konfesního kritéria, kterou prý nevolili žádní pravoslavní, a která byla nařčena ze nečestného zaangažování Romů ve volbách ve svůj prospěch. Proti ní stála “klika”, která zpochybňovala takovouto kategoričnost konfese a mohla vykázat podíl na “uklidňování” konfliktu. V této “volební klíce” byli mluvčí obou konfesí. Jejím kandidátem na starostu byl - nový předseda družstva, kandidátem druhé “kategorické kliky” - bývalý starosta. “Kategorické klíce” se pravděpodobně podařilo obyvatelům vnutit mínění o obecních volbách jako o dalším článku z řetězce veřejného konfesního nepřátelství, a způsobit tak malou účast voličů, že prý stačilo dohodnout se s Romy a starosta byl znovuzvolen. (Možná také hrál roli téměř 20-tiletý věkový rozdíl mezi kandidáty - předsedovi JRD nebylo ještě 40 let - tedy generační a není vyloučeno, že i příbuzenecký faktor.) Co bylo Romům přislíbeno není jasné, ale exstarostovi stačilo např. potvrdit, že obec bude dál za Romy platit elektřinu (a oni ve svých chatrčích svítí naplno i přes noc, neboť se prý obávají potkanů, ale hlavně nemají vypínače ani měřiče pro každou rodinu zvlášť), zatímco předseda JRD jim prý už dříve (1993) nabízel “pouze” záhumenku... Je to paradox vesničtí Romové byli pravoslavní protože jim to řek pop, kterého znají od r. 1974, pak byli voliči “tvrdého jádra” řeckokatolické skupiny, protože jim to řekl exstarosta, kterého znali jako tajemníka MNV už od roku 1970 a později i jako starostu...

²⁷ Pravoslavní tvrdili, že důvod proč létaly kameny byla papežova návštěva na Slovensku 24.6.1995. Do této doby prý měly být všechny majetky už vypořádány a v Hromově nebyly. I na nezvyklých místech, dveřích i vratech plotu řeckokatolického kostele visely velké plakáty s papežovým portrétem a heslem NEBOJTE SA!, které v kontextu dění v Hromově dostávalo i poněkud konkrétnější význam.

²⁸ Dokonce i v JRD došlo rozdělení zaměstnanců podle konfesí. Všichni pravoslavní, byli v tzv. “přidružené výrobě” (17 mužů)- tvořili spolu s několika řeckokatolíky, skupinu stavebních dělníků a pracovali turnusově mimo obec, i v Čechách. Ostatní zaměstnanci JRD, řeckokatolíci, pracovali ve vesnici. Dělníci v přidružené výrobě se nakonec chtěli od JRD oddělit, protože by to bylo pro ně finančně výhodnější, neboť by přesto zůstali podílníky na zisku a deputech za podíl v půdním fondu JRD...

²⁹ Řeckokatolíci se netajili názorem, že bez Romů by pravoslavní nedostali na cerkev dotaci, neboť ta prý byla závislá na počtu věřících v obci. Vliv na “přijetí pravoslavi” Romy mohlo mít i to, že na “nižším konci” vesnice, kde měli Romové svou osadu, bydlela (pochopitelně, že spolu s majoritními katolíky) asi polovina pravoslavných, ostatní byli rozptýleni po vsi. Romové chodili do rodin “na nižším konci” pro léky, někdy i pro vodu, kupovat pálenku, prodávat dřevo, či prosili o pomoc k porodu (manželka pravoslavného správce cerkve byla zdravotní sestra z bardějovské porodnice). Učitelka tvrdila, že děti z “nižšího konce”, se romských spolužáků nebojí - dokonce znají i trošku “romsky”...

³⁰ Viz Decik, L.: *Proces etnifikácie a deetnifikácie sociálnych konfliktov. Kap. Pojem sociální konflikt*. In: Plichtová, J. (ed.). *Minority v Politike. Kultúrne a jazykové práva. Bratislavské sympóziium. II./ 1991*. Bratislava

jako – *Distinkční projevy mezi skupinami a Meze konfesní roztržky a kooperativní aspekty konfliktní situace*. Toto rozdělení vyplynulo z interpretací konfliktního jednání tak, jak jsem je zaznamenal od aktérů samotných, tj. podle jejich odlišné kulturní vrstvy a tudíž i jiných soc. funkcí. Tento příspěvek bude dále zaměřen především na **distinkční projevy mezi skupinami**, tj. konfliktní jednání v němž byla upřednostněna konfesní identifikace.

Konfesní roztržka vytvořila v obci kontextovou past plnou distinkčních promluv. Postupně skoro všechny debaty a témata zahrnovaly tolik poukazů k vzájemným odlišnostem, či neshodám, že se **každá komunikační situace mezi jinokonfesníky rozvinula v osobitý projev zápasu mezi skupinami.** Každé jednání v obci mohlo poskytnout prostor **konfliktním činům a distinkčním projevům**, které mnohdy způsobily manifestní rozdělení obyvatel podle konfesních skupin. Při všech konfliktních událostech se samozřejmě vždy sešla skupinka lidí z každé konfese, neboť se odehrávaly buď teatrálním způsobem venku, nebo na schůzích JRD, či obecního úřadu. Nebylo důležité, kdo konkrétně se střetů či vyjednávání účastnil, zda to byly skupiny, či jen “delegovaní, pověření” jednotlivci, ale to, že se odehrávaly v rámci kategorií, které se vztahovaly téměř na všechny obyvatele obce, tj. i na ty, kteří by se konfliktu nejraději vyhnuli, či neměli vůbec potřebu žít náboženským životem. **Přináležitost ke konfesní skupině byla určena i neangažujícím se Hromovčanům za použití veřejných distinkčních gest** (zmlkávání hloučků před těmi “druhými”, nesezení si pospolu v autobuse, v hostinci apod.).

Významnou stránkou konfesní roztržky bylo, že spor vedl k **zvýraznění formálních stránek náboženství, kterých se užívalo jako rituálních distinkčních gest.** Smyslem bylo co nejvíce se od druhé konfese odlišit, ač řeckokatolíci a pravoslavní mají identickou liturgii. (Pro návštěvníka byl jediný rozdíl v tom, že pop, který bydlel v obci mluvil na mši vesnickým dialektem a kněz, který dojížděl z Bardějova slovensky.) V důsledku toho bylo patrné úsilí o jiné skupinové symboly, zejména formou kladení odlišného důrazu na jednotlivé i rituální prvky víry. U pravoslavných bylo patrné úsilí udržet co největší počet lidí u své církve. Podstatná byla viditelná účast: docházka do cerkve, práce na stavbě cerkve, vybírání peněz na stavbu a zařízení, účast na poutích a svěceních dokončovaných (70!) cerkví v regionu. Zdůrazňovány byly zejména formální praktiky jako “*správný způsob křižování*”, jazykový purismus založený na prosazování dialektu, resp. církevnoslovanštiny (děti byly napomínány “*není to omša ale služba*”), a

1992, s. 124-127. Hromovskou konfesní roztržku je možno uchopit z hlediska klasické teorie konfliktu jako konflikt v několika analyticky různých modelech. Jako “*in-group conflict*” -mezi Hromovčany, z pravosl. hlediska: mezi pravověrnými křesťany a heretiky, i “*out-groups c.*” - mezi konfesními skupinami v Hromově i mezi Církvemi východního ritu na Slovensku. (Viz Coser, L.,A. *The functions of social conflict*. The Free Press, Glencoe, Illinois.1956) Ale šlo o jednu událost - jakékoliv gesto učiněné během konfliktu zahrnovalo nerozlišitelně oba způsoby zaměření na “My”.

odlišný čas konání mši. K nadužívání formálních stránek nedocházelo jen v důsledku konfesní roztržky, ale souviselo s výraznou náboženskou horlivostí v celém regionu severovýchodního Slovenska.³¹ U řeckokatolíků byl patrný rozvoj mariánského kultu (hl. poutě do Litmanové), který v lidové rovině rovněž zdůrazňoval formální prvky víry.³² Obvyklé chování řeckokatolíků v obci bylo více “civilnější”, byla zde patrná i výrazná tolerance vůči lidem, kteří se podíleli na náboženském životě své církve jen velmi málo – “občas přijdou ale jsou řeckokatolíci”. Pro obě konfese bylo společné naléhání na mládež.³³ Když se v Hromově chtělo říct, že po r. 1989 chtěli poslat děti ke zpovědi a na náboženskou nauku, používalo se velmi rozšířeného idiomu “*dat’ deti do porjadku*”.

Za nejvýznamnější jev konfliktního jednání považují **symbolickou transformaci vesnického konfliktu na součást střetu náboženství světového významu a vzájemnému obviňování z “odpadlictví” od “rodné obce” či “původní víry” – fenomén vzájemné démonizace konfesních skupin.**

V žádném popisu či debatě o konfesních problémech v Hromově, či promluvách při střetu aktérů z obou skupin se nikdy nepřipomínaly konkrétní události v obci nejen z let 1950 a už vůbec z r. 1969! Přestože třikrát po II. sv. válce (1950, 1969, 1990) došlo ke zpochybnění oprávněnosti konfese části lidí v obcích na severovýchodním Slovensku, tudíž žádná dosud žijící generace to nemůže jen tak zapomenout, projevovala se v Hromově úporná neochota podrobněji mluvit o událostech před rokem 1990, zejména o letech 1948-1952 a 1968-1970. Pokud jsem se něco dozvěděl, bylo to *vždy “vláda rozhodla”, “vláda sebrala”, “vláda dovolila”, “vláda vrátila”*. Hromovčané, kteří chtěli

³¹ O nárustu a podobách tzv. Lidovej religiozity na Slovensku viz pozoruhodný výzkum Zajicové: Lidová zbožnost se projevuje v hlubokém emociálním sepětí s “vírou otců”, akcentuje praktikování obyčejů, přičemž jí chybí základ intelektuální reflexe církevního učení, a projevuje se ritualizmem: masovou účastí věřících na náboženských praktikách s častou manifestací silného svazku věřících jako lokálního společenství. Autorka uvádí pozoruhodné statistické informace: Ze všech velkých poutních míst na Slovensku má největší nárůst poutníků od r. 1990 do 1995 východoslovenská Litmanová z 1/4 miliónu na 2,7 mil. poutníků ročně (!), o níž dále uvádí na základě ankety (100 respondentů): V r. 1995 v 18% byl organizátorem obecní úřad (!) - 3% farský úřad, zbytek věřící. Podle náb. příslušnosti 58% římskokatolíků, 28% řeckokatolíků a 7% pravoslavných (!), 33% účastníků bylo bez vyznání (!). Rovněž uvádí stálý nárůst “pútnickej turistiky” k významnějším světovým poutnickým místům. (Zajicová, K.: *Lidová nábožnosť na Slovensku*. Etnologické rozpravy, 1995, č. 2, s. 6-16.) /.../ Litmanová je vesnice na severovýchodním Slovensku, kde bylo od r. 1991 a dodnes každou první neděli v měsíci je, zjevení Panny Marie, a kde má řeckokatolícká cirkev farnosť a jednu ze dvou svých rezidencií řádu Basiliánů se třemi řeholnými otcami a jedním bratrem (viz *Schématizmus...*, 1994).

³² Výrazným prvkom byla určitá “mantričnost”. Např. na pouti (září 1994) v Litmanové dívka, které se Panna Mária zjevuje, tlumočila vzkaz, aby se věřící opakovaně, co nejvícekrát(!) za sebou modlili. (Toto potvrdzoval i videozáznam.) Podobně vyznívají i mnohé články z M Rosy, časopisu, který vydává “Mariánské centrum Medžugorie”, Bratislava. “Mantričnost” byla ve zdejších náboženském životě častá i u pravoslavných v Hromově, např. jejich skutečně nevyzpytatelné a nekoordinované (rituálně nemístné) křížování při mši.

³³ Požadovalo se aby se mládež účastnila církevních akcí a plnila všechny formální náležitosti praktikujícího věřícího (nauku, zpověď, slavila církevní svátky, chodila do kostela, jezdila na poutě a oslavy svčenií kostelů atd.), což vyvolávalo o to větší odpor mládeže. K intenzivnímu rodinnému nátlaku na “obrácení mládeže” se ještě přidávaly církevní časopisy, které varovaly např. před satanizmem v rockové hudbě (M Rosa 3, 4, 5/94), či letáky vhažované do schránek ve vsi (např. leták ve kterém bylo, že Panna Mária si nepřeje, aby děvčata chodila v kalhotkách) aj.

dát najevo své znepokojení nad situací v letech 1994-1996 k tomu dodávali: *“Jedna vláda sebere, jiná pak vrací (církvní majetky)... Co zase vyvede ta další?”* Vzhledem k počtu slovenských vlád od r. 1993 byla tato otázka totiž stále aktuální... Tyto vzpomínky byly podávány v tomto “nadosobním” schématu vždy v souvislosti s “jiným dějinným bezprávím” jako bylo schizma v r. 1054 a Užhorodská unie 1646, či zrušení řeckokatolické církve a věznění kněží v 50-tých letech.³⁴ Veškeré připomínky k těmto zlomovým obdobím (1945/50, 1968/70, 1989/90 i 1993) byly pamětníky i později narozenými formulovány jako poukazy k “tehdejší celkové situaci na Slovensku jež přinesla doba sama” bez podílu aktérů z vesnické obce! Prostě *“doba to přinesla a my v tom museli a musíme žít...”* Pro téma tohoto referátu – problém identity je nejpodstatnější, že jen zdánlivě paradoxně byly zejména tyto “dějinné ne-Hromovské události” používány k ospravedlnění konfliktního jednání pravoslavných, či naopak řeckokatolíků, jako nositelů pozitivních hodnot, které čerpají svou legitimitu z nedávné či dávné minulosti, a tudíž “právě oni” jsou nositeli a pokračovateli té skutečné, pravdivé víry a tradice v obci...³⁵

Řeckokatolíci často uváděli na adresu pravoslavných: *“Sú to komunistickí privandrovalci... Ale keď chcú ísť, ať idú.”* (...z kostela, či “za svým popem”), znělo to jako vyloučení z obce. Spojovalo to příběh pravoslavné církve Prešovské eparchie – její vznik v době největšího komunistického útlaku v r. 1950 – se skupinou pravoslavných věřících v r. 1994. Pravoslavní označovali řeckokatolíky takto: *“Ti, kteří opouštějí původní víru, na mši mají kázání v slovenštině a nemodlí se cirkevnoslavjansky”* Vyčítali jim, že opustili tento *“odkaz predkov”* – *“vzpominajúť papeža rímskovo”*, ne *“vsjech pravoslávnych chrestjan”*, málo se křížují a zpívají, prostě *“ochabajut”*. Tvrzení obou stran jsou paradoxní, ne-li demagogická. Téměř všichni dnešní (po r. 1990) hromovští řeckokatolíci byli v období 1950-1989 pravoslavnými. Ale i prohlášení o odpadnutí od *“stare viery”* se dalo vztáhnout i na předky dnešních pravoslavných, kteří byli před rokem 1950 všichni řeckokatolíci. Takto se ale navzájem vymezovali řeckokatolíci a pravoslavní kdekoliv na severovýchodním Slovensku! **Docházelo tím (1.) k symbolické transformaci vesnické konfesní roztržky na součást střetu dvou náboženství světového významu.** U obou stran byl patrný stejný prvek symbolické transformace – zřetelné nerozlišování historie vztahů obou církví v tomto regionu od historie vztahů lidí z nově v letech 1990-1995 vzniklých konfesních skupin v obci. **Zápas o legitimitu dané**

³⁴ Hromovčané často v takovýchto výkazech “přeskočili” rovnou ke kritice rozpadu československé federace a k stížnostem na problémy, které mají s dnes už s dlouhodobě nezaměstnanými Romy z osady v katastru obce. (Není nic překvapivého, že nijak nekomentovali rok 1989, v prvních demokratických parlamentních volbách 1990 téměř celá vesnice volila komunisty a starosta z r. 1988 zůstal, jako nestraník tentýž i po r. 1996!)

³⁵ Tento fakt byl dalekosáhle využíván. Např. v pravoslavných tiskovinách prešovské eparchie se velmi často zdůrazňuje, že kostely, které měly v r. 1990 řeckokatolíci pravoslavným odebrat, postavili či opatrovali i předci dnešních pravoslavných věřících, nebo že pravoslavní měli podíl na opravách a přestavbách po roce 1950. Často se k tomu dodává, že zmiňovaný kostel už teď nepatří “lidem v obci” ale Vatikánu... Např.: *Odkaz sv. Cyrila a Metoděje*. 1990/4:118.; podobně i *Pravoslávny Kalendár* např. 1995: 56.

konfese v obci, byl tedy (2.) předkládán jako zápas o absolutní legitimitu dané konfese v dějinách křesťanství. Popřevratová společenská situace v době vydání Zákonného Nařízení 211/1990 zb., na jehož “základě” uplatňovali své nároky řeckokatolíci, vedla uvnitř obce fakticky k potvrzení symbolického označení všech dnešních pravoslavných jako “viníků z r. 1950” – *“Náprava spočívá ve vrácení fary a kostela, jak žádá zákon”*. Příchod pravoslaví do vesnice v r. 1950, byl podle nich “zárok z venčí” – z horizontu mimo vesnickou obec – pravoslaví bylo tudíž popisováno jako akce proti celé vesnické obci i dnes. Oproti tomu pravoslavná dogmatická kritika řeckokatolíků (ale i katolíků obecně) byla: *“Nápravu lze zjednat jen ‘návratem’ katolíků k ortodoxii”* a reinterpretovala “získání kostela” v r. 1950 a dnešní stavbu nové cerkve s finanční podporou od státu na “nápravu” tzv. Užhorodské unie z r. 1646. **Jejich vzájemné démonizující promluvy říkaly: Pravoslavní jsou odpadlíci od vesnické obce, řeckokatolíci odpadlíci od “původní víry” – odpadlíci z náboženské obce.** Každý je v nějakém smyslu pro “ty z druhé konfese” rozkolníkem či odpadlíkem... **Spor konfesních skupin v Hromově byl tedy (3.) artikulován ve smyslu většího podílu vlastní konfesní skupiny na kontinuitě vesnické tradice.**

I. shrnutí

Démonizace problematizuje identitu. Obě odlišné deklarace skupinové příslušnosti (identifikace člověka se skupinou) – k obci, ke konfesi – zakládají identitu člověka, právě proto, že svými souběžně provázanými poukazy a závazky prokládají kontinuitu minulostí, současností a budoucností... Kontinuita ve vztahu k obci je patrná např. jako rodné jméno a přezdívka, nárok dědit dům, podíl v JRD a lesech kolem obce, hlasovací právo, místo v hostinci, hrob na obecním hřbitově atd. Kontinuita ve víře je vyjádřena v existenci rodinného místa v kostele, možností církevní svatby, křtu dítěte atd... **Nic neproblematizovalo identitu jednotlivých Hromovčanů tak, jako krize této souběžnosti.** Ani nemůže být pochyb o tom, že jakýkoliv kostel na území obce (obdobně jako dialekt a folklór) byl stejně jako širší rodinné i sousedské vztahy v obci Hromovčany považován za *“dědictví od předků”* a za základ hromovského “rodáctví” a identity obyvatel! Ale (do r. 1995) jediná hromovská fara byla za konfesní roztržky už jen řeckokatolická a “ukradené” kadidlo a monstrance jen pravoslavné, cesta na které stálo lešení kostela i náradí a stroje JRD nebyly Hromovčanů, ale jen (řeckokatolického) družstva atd...

Zároveň ale, byť to zní paradoxně, **spolu s “lokálpatriotizmem” Hromovčanů symbolická transformace vesnického konfliktu na střet světových náboženství “pozitivně přispěla” k neuvažování role konkrétních věřících v obci v “příběhu démonizované církve”.** Démonizující výroky nejenže vymezují, jako ostatní distinkční projevy, dvě konfesní skupiny a jejich spory symbolicky transformují na náboženský střet světového významu ve

smyslu “*všude proti sobě stojí pravoslavní a katolíci*” – v Jugoslávii, na záp. Ukrajině, ve vých. Polsku, Rumunsku, Rusku aj. tak, jak to potvrzují elektronická média i církevní časopisy³⁶ – démonizující výroky zpochybňují příslušnost k obci, ale ne konkrétních jednotlivců a jejich rodin, ale především druhé “nepřátelské” konfese. Nedošlo k prosazení totálního nároku konfesní identity, naopak, došlo k ztrátě jakékoliv adresnosti útočení, samozřejmě že ne na předměty a symboly zastupující konfesní skupiny (fara, pop aj.), ale jen na konkrétní jednotlivé obyvatele obce, jejich rodiny a majetky. **Situace tedy nevyznívá tak démonicky konfliktně, pokud si připustíme, že symbolické struktury, zde skupinově sdílená struktura představy “konfesního protivníka” jsou konstruovány zejména tak, aby každý (každý Hromovčan i děti) byl schopen, či donucen distinkční gesta a zejména démonizující prohlášení, stejně jako symboly své i druhé konfese používat či se s nimi seznámit nezávisle na své osobní zkušenosti s tím, co zastupují či předkládají.**

Konflikt, přestože byl symbolicky transformován na konflikt odvěký a věčný, byl omezen velmi specifickou formou – kooperativním řešením otázky “vzájemných účtů” ve smyslu přestupků a trestných činů. Pokud byly spáchané jen v rámci sporu konfesních byly později pominuty a nebylo podáno trestní oznámení.³⁷ Dotyčný v očích Hromovčanů stejně jen zastupoval konfesní skupinu. To potvrzoval fakt, že soukromé soudní záležitosti (dělení dědictví, či náhrada škody v JRD) probíhaly běžným právním způsobem. Nejen, že přestupky byly “skupinově” prováděny a zamířeny, ale zároveň se týkaly jen skupinových konfesních symbolů. Nikdo nehodil kámen do okna rodinného domu, či nesebral něco, co by leželo na soukromém pozemku, a ani si z majetku vlastní, či druhé konfesní skupiny (materiál na chrám a faru) nic neodnesl domů, byla by to skoro “svatokrádež”.

Přestože symbolická transformace nerozlišovala jasně dění ve vesnici a v “jiných symbolických, časových i místních horizontech”, jednání Hromovčanů během celé doby sporu zcela jasně rozlišovalo lokální

³⁶ S tím souvisí i obraz světa, který předkládala tato církev svým věřícím v časopise *Zapovid svjatogo Kyrila i Methoda* (1991:65,320), který ukazoval, jak na Ukrajině aj. jsou pravoslavní ohrožováni násilím katolické církve popř. muslimů v Gruzii a Jugoslávii, včetně “zpráv z Bosny” (Již v roce 1991!).

³⁷ Výjimkou nebylo právní vymáhání fary a kostela, protože to si dělala “samotná církevní hierarchie”, byť v souvislosti s tím řeckokatolíckí farníci hlídali termín a “provedli” vrácení - skutečně “*pře-vzali*”. Ale takovéto “*úsilí o převzetí*” nebylo nikdy nutné, ba bylo řeckokatolické církvi alespoň v letech 1994-1996 přímo výrazně nepřijemné. Např. baziliánský mnich (církev tehdy měla málo farářů), který kázal na mši v řeckokatolickém kostele v Hromově v srpnu r.1994, v kázání přímo vyzval (přesný překlad, byl jsem na této mši): “Odpuste a smiřte se s občany(!), kteří se k nám nevrátili a staví si jiný chrám.” Bývalý řeckokatolický farář ze sousední obce (kde byl v pastorači od r. 1969! - ověřeno ve *Schematizmu...*,1994) se přišel pomodlit do dokončené pravoslavné cirkve podle pravoslavných “za usmíření”, což bylo pravoslavnými farníky považováno za neobyčejně “vhodné a správné” (řeckokatolíci to ale nikdy nekomentovali). Ostatně podle zákona se řeckokatolické církvi vrátily chrámy a fary i kdyby ve vesnicích, dnes žádní řeckokatolíci nebyli. (Navrácení ostatního majetku (půda, hosp. budovy aj.) bylo a dosud je předmětem restitučního zákona, neboť ho vrací stát a ne církev pravoslavná.)

rozhraní obec/horizont mimo obec. Konfesní konflikt byl tedy jasně vymezený jak typem aktérů (jen Hromovčané, hl. starší generace), tak prostředky ale i časově a prostorově. **Konfesní roztržka zůstala omezena doslova jen na katastr vesnice,** přestože obě církve organizovaly bohatý náboženský život mimo obec (poutě a svěcení nových cerkvi).³⁸ Vzájemná pomoc pravoslavných z jiných lokalit, přeze všechny vzájemné vazby věřících, spočívala pouze v "odborných poradách". Pomoc byla při tvorbě symbolů (chrámů, jejich ikonostasu a far) ale ne podporou při sporu konkrétních skupin uvnitř vesnice. **Přestože byli lidé velmi dobře informováni o stejných problémech v sousedních obcích, neexistovala žádná vzájemná praktická jednota "všech pravoslavných proti všem katolíkům" – nikdo se neúčastnil konfesní roztržky "na straně své konfese" mimo obec.** Jakýkoliv poukaz "k tomu problému" mimo vlastní obec vyzněl vždy jako srovnání budovaných cerkvi, které při srovnání "zastupovaly celou obec". Pravidla konfliktního jednání výrazně akcentovala jakousi formu "lokálpatriotizmu". Můžeme tedy mluvit o **fenoménu aktérského interpretačního rozhraní obec/horizont mimo obec...** Domnívám se, že to dokládá vědomí Hromovčanů o mimořádnosti sociálních projevů za konfesního sporu, což vyvolávalo potřebu jasných skupinových pravidel, především jasného prostorového i časového umístění jež by bylo "stejně závazné pro všechny" zúčastněné – tedy kooperativní.

II. shrnutí

Všechny úkazy vzniklé během konfesního konfliktu byly aktéry konfliktu uchopované a komentované v rámci diskursu "My a ti druzí" jen ve smyslu kategorie konfese a rodáctví, které se ale uplatňovaly vždy současně – *My pravoslavní a ti řeckokatolíci, My Hromovčané a ti ostatní.* To vysvětluje, proč má konfesní konflikt dosah i do životů lidí, kteří by se mu nejraději vyhlí. Konfliktní situaci sice nevytváří všichni obyvatelé vesnice, ale malý počet aktérů či mluvčích za skupiny ji vytváří v rámci kulturních forem (náboženství, rodáctví), které se vztahují na všechny – ale jen ve vesnici... Konfesní roztržka rozhodně nepředstavovala nějakou erupci rovnostářství, naopak, manifestovala sociální rozdíly jednotlivých rodin ale i rozdíly generační a zejména rozdíly

³⁸ Konfese je patrně jediná kulturní forma, v ovládnání jejíž symbolické struktury (liturgii, kalendář, symboly, praktiky) může být dotyčný venkovan úspěšný stejně doma jako ve vedlejších vesnicích i vzdálenějších městech, na rozdíl od příbuzenství, národnosti aj. Je jazykem příběhu, kterým je nejen přinášena spása, ale který jaksi samozřejmě spojuje lidi stejné konfese bez ohledu na jejich "domovskou obec". Obě církve, ale podmínky přály spíše Církvi pravoslavné, tehdy organizovaly neobyčejně čilý náboženský život v "horizontu za obcí". Zejména skupiny pravoslavných věřících z obcí v nichž se odehrával obdobný konfesní konflikt se často setkávaly nejen na poutích, ale především při svěcení nových pravoslavných cerkvi (70 do října 1996), jejich základních kamenů, hrubých staveb i ikonostasů.

osobní autority.³⁹ Míra vzájemné příbuznosti téměř vůbec nesouvisela s výběrem jedné konfese. Významnou roli hrála generační skupina.⁴⁰

To co vytvářelo náboženské konfesní skupiny, nebylo odlišné náboženské přesvědčení obyvatel (natož liturgie, která je identická), ale způsob interakce mezi konfesními skupinami. Ale ani sám fakt příslušnosti ke konfesní skupině nepřivádí člověka do konfliktu, ale teprve skutečnost, že se skupina identifikuje a je identifikována jako účastník rozporů, čímž se střet stává "konfesním". **Pozoruhodným jevem je, že příčinou krize společenství, jejímž příznakem byla krize identity mnoha jeho členů, byla její diskontinuita, která nebyla vnucena násilím (jako v r. 1950), ale i objevením se alternace konfesí v plné majetkové a symbolické struktuře (ne jen "neplnocenně" jako v r. 1968) a zároveň její okamžitá démonizace (v r. 1993/1996).** Vzhledem ke způsobu vzniku alternace konfesí je totiž iluzí, že se v těchto podmínkách mohl člověk "svobodně rozhodnout"⁴¹ pro jednu z alternativ aniž by nenarušil kontinuitu svých vztahů s částí rodiny, kamarádů či sousedů apod... **Konflikt můžeme podle aktérských interpretací Hromovčanů formulovat jako konflikt zakořeněný v sociální situaci, ve které není možné uspokojivé rozdělení hodnot (ani sdílení jednoho kostela!) především díky vzájemné démonizaci.** Průběh konfliktu tedy závisí na využívaných kulturních formách ne na "mechanismu vzniku skupin". Jev "tradování" a šíření démonizace je nadevšechno znepokojivý - základem demokratické výchovy k občanství je, že každá nová generace je bez viny...

Konfesní roztržka vedla především k jasnému vymezení konfesních skupin, a posléze v polovině roku 1995 i jejich majetku. Konfesní střet sice neexpandoval mimo obec, ale do téměř všech typů sociálních interakcí, včetně svazku manželského – naštěstí ne ve stejné míře u všech lidí. Vůči konfesnímu kritériu se ale proměnily, či spíše se staly méně manifestní sociální skupiny a sítě, které tomuto kritériu neodpovídaly. Základní postulát teorie sociálního

³⁹ V tomto smyslu by bylo možné se zabývat významem osobní autority i pravomocí veřejných funkcí, jako po "zdrojích" moci pro regulaci konfesní roztržky, avšak překročilo by to rámec tohoto příspěvku.

⁴⁰ Na obou stranách byli hlavními aktéry a mluvčími, kteří měli určující vliv na platnost skupinových stanovisek během konfesních střetů, hlavně chlapi ve věku kolem 50 let.⁴⁰ Nejproduktivnější část svého života žili za komunismu a byla to jejich generace, která prožila a vykonala "převratný" a všemi obyvateli vesnice uznávaný pozitivní skok v životní úrovni, který se odehrál od šedesátých let do roku 1989 a oněmž "se předchozím generacím v této dříve nejzaostalejší oblasti státu ani nesnilo". Právě proto se cítili povoláni zasytit touhu po kategorickém ctění "odkazu předků". Ale jejich snaha "dát věci a děti do pořádku" tak, aby náboženství a rodáctví neztrácelo svůj význam, což se asi zdálo být po pádu komunismu bezproblematicky nadosah, účinkovalo rozhodně jinak než "se očekávalo". Podstatná část obyvatel vesnice, zejména mladší manželství byli lidé, na jejichž adresu občas poznamenali horlivci konfesního sporu, že si "chtějí žít jen svůj život". Ovšem vzhledem k tomu, že rodina byla stále v sociálním smyslu, byť ne bydlištěm, chápána jako rodina všech žijících generací, dotýkal se jich konfesní spor v nezmenšené míře.

⁴¹ Všeobecné prohlášení o lidských právech, které přijalo Valné shromáždění OSN 10.12.1948, v otázce náboženské svobody zní: Článek 18 (svoboda projevu a náboženská svoboda). Každý člověk má nárok na svobodu myšlení, svědomí a náboženskou svobodu. Toto právo obsahuje svobodu projevovat své náboženství a své přesvědčení individuálně i ve společenství s jinými, na veřejnosti i v soukromí, prostřednictvím výuky, bohoslužeb a vykonávání obřadů.

konfliktu si zde zaslouží být citován: společensky nejsou nebezpečné konflikty samotné, ale absence pravidel pro regulaci konfliktu – jedním z pravidel je jasné vymezení skupin⁴² – vymezení jasné i pro děti a ty, kteří se mu vyhýbají...

Během konfliktu se ustálili mluvčí konfesních skupin a postupně se ustavovaly nové možné způsoby vzájemných vztahů věřících obou konfesí. Obecní prostor byl vyvázán z “pasti konfesního kritéria” především tím, že vyhasínalo používání distinkčních gest a promluv, které se doslova smrskávaly jen do “náboženského života” – na církví stále propracovávanější rituální, náboženská distinkční gesta. Lze ale sotva prohlásit, že konflikt “byl ukončen”, i když mnoho Hromovčanů poukazovalo na to, že vztahy v obci se udobřují – do popředí skupinového zájmu se dostaly “jen” kooperativní aspekty konfesní roztržky... Důležitá jsou data erupcí konfliktu: 1989-1990 – prodemokratický politický převrat a 1993 – rozpad československé federace, kdy mohly být instituce bývalého státu problematizovány a byla přijímána rychlá a kontroverzní řešení konfesní otázky: V r. 1990 došlo k nařízení plošného navrácení řeckokatolických chrámů a far bez ohledu na počty věřících a schopnosti zajistit legální průběh⁴³ a v r. 1993 byla zahájena plošná naddimenzovaná⁴⁴ výstavba nových pravoslavných chrámů financovaná přinejmenším z části ze státních dotací...⁴⁵

Závěr

⁴² Např. Petrusek, M. *Sociologické školy, směry, paradigmatata*. SLON. Praha. 1994:125.

⁴³ Zákonem nařízení bylo Slovenskou Národní radou vydáno sotva půl roku po “sametové revoluci”, v době kdy staré instituce už nepracovaly a nové ještě nefungovaly ani v centrech státu, natož v tomto regionu. Jak Hromovčané sami o roce 1990 říkali “policisté se spíše schovávali než aby se ukázali před lidma”. Vzhledem k tomu, že po zkušenostech z r. 1969 a “agitační kampani pravoslavné církve Prešovské eparchie” (Viz *Zapovid sv. K. i M.* čísla 1990:26-27, 116-119 aj.) bylo možno očekávat nepřiliš kultivovaný průběh navrácení církevního majetku, zdá se mi, že šlo o zbrklý hazard a ne o rozhodnutí zákonodárců. Místní lidé si totiž převzali kostely pro svou církev dříve než ona sama jako jediný oprávněný vlastník. Vzali “zákon do vlastních rukou” beze strachu, že jejich konání budoucí dny “neposvěťí”.

⁴⁴ V období 1993-1996 se vysvětilo 57 nových zděných pravoslavných církví z celkového počtu 70 rozestavěných církví do r. 1996 - ustní údaj ředitele Úradu Eparchiálnej rady pravoslavné církve v Prešově Prof. doc. Dr. Imricha Belejkaniče v říjnu 1996.

⁴⁵ Ještě v r. 1995 se řešily neshody mezi těmito církvemi. Následující citace se týká kostelů a far sporných ještě v r. 1995. Není tedy vůbec jasné zda se jedná o výjimku ze ZN 211/90, či o majetky, na které se toto nařízení nevztahovalo. Počet udávaných majetků je totiž velmi malý... “*Předseda vlády Vladimír Mečiar, episkop Řeckokatolické církve v Prešově Ján Hirka a Pravoslavný arciepiškop prešovský a slovenský Nikolaj ve středu 6. března 1995 podepsali v hotelu Dukla v Prešově “Zagalnyj dogovir” mezi oběma církvemi a vládou SR o vypořádání majetku a jeho převzetí. (...) Vláda vydělila na realizaci této smlouvy 21 mil. Sk. Z toho pro řeckokatolickou církev 12,2 miliónu a 8,8 pro pravoslavnou církev. Tato smlouva v sobě zahrnuje konkrétní příklady způsobného vrácení církevního majetku, farních budov, kostelů a zavádí i vládní finální kompenzaci pro tu církev, která objekt vydá. Strany se dohodly o předání 14 far a tří kostelů na východním Slovensku. Vládní kompenzace bude za každý objekt odevzdaný pravoslavnou církví do 500 tisíc a za každý chrám do 1,2 milionu.*” (Novye žitja. 37/95 *Týdeník svazu Rusinů-Ukrajinců SR*. Článek “Dogovir miž cerkvami”) Část kompenzací “dávala farníkům na stavbu” církev, ne stát, jak se mnozí Hromovčané domnívali, i když církev je dostala přinejmenším v r. 1995 od státu.

Zásadní otázka, která ukončí tento příspěvek, tedy zní: **Je konfesní konflikt typický čili “endemický” pro tento historicky jedinečný typ osídlení (“víceletnické” a vícekonfesní obyvatelstvo v jedné vesnici), nebo pro specifickou historickou situaci založenou na zproblematizování vztahů pravoslavných a katolíků v období nábožensky diskriminujícího, kolektivizujícího a industrializujícího komunismu, či za složité situace po pádu komunismu?** Pokus o částečnou odpověď na základě materiálu v tomto článku uvádí dva prvky z obou možností vytyčených otázkou a zní: **(1.)** Konflikt byl způsoben “šokem” z diskontinuity, tedy z proměny a zvrátů kulturního a politického kontextu v šíři přesahující jednotlivou obec, který přináší zpochybnění identity obyvatel a jejich skupinových identifikací, a **(2.)** dlouhodobým “refrénem” vztahů zmíněných církví, který překračoval časové rámce jednotlivých kultur či politických zvrátů – jevem vzájemné démonizace konfesí. Přez interpretativní badatelský přístup, který v textu převažoval nelze tedy pominout onen podstatný aspekt sociálního života, který je osou durkheimovského vidění světa, že totiž realita je člověkem a lidským společenstvím velice často nikoliv jen “negociována” tj. “vydiskutována”, ale lidem prostě vnucena.

Odpověď by bylo vhodné doplnit připomenutím fenoménu moci, který by umožnil nahlédnutí do způsobů její institucionalizace a byl by jakousi “sondou” či “expozicí” dobového kontextu a praktik, které zahrnovaly transformaci kulturního (ekonomického i sociálního) dědictví obyvatel způsobenou novými proměnami struktury institucí a novými nároky – zajímavé by byly především nároky “regulace” konfesní roztržky. Na to zde již není prostor. Je možné jen uvést, že tato “sonda” by vyústila v širší popis aktérského interpretačního rozhraní obec/horizont mimo obec, které můžeme považovat za konstitutivní pravidlo svérázné formy “lokálpatriotizmu”, ve který řešení problému moci vyústilo, byl pokus formulovat konstitutivní pravidlo svérázné formy “lokálpatriotizmu”, o kterém ale není oprávněné nyní zbrkle a lacině vykládat, že je produktem specifické historické situace tohoto regionu, tedy “tradicí”, nejen pro to, že zde k tomu neuvádím žádné podklady... Chci jen podotknout, že právě vzájemná démonizace řeckokatolické a pravoslavné konfese vzhledem ke své povaze “dějinného refrénu” jako jediný studovaný konfliktní projev jde skrze toto lokální rozhraní a představuje tak znepokojující hrozbu do budoucna. Neboť má moc zproblematizovat identitu obyvatel – způsobit diskontinuitu mezi vztahem k obci, sousedům, příbuzným či kamarádům a bližním v “naší” konfesi. Proto zde obhajují tezi, že právě především vzhledem k démonizaci konfesní roztržka nebyla “bouří ve sklenici vody” či jen “velkým rámem v malém pokoji se staromódní kulturní výbavou...”.

Nebyly nalezeny žádné údaje, že by pravoslavní vedli spory s řeckokatolíky mimo svou obec. Pravděpodobně toto je jeden z důvodů, proč se zdá terénní výzkum tohoto problému tak “marginální”, a proč odborná veřejnost

nechala tento dnešní, podle mého názoru zásadní nadnárodní kulturní fenomén východní Evropy – rozhraní vlivu pravoslavné a katolické konfese – v prostoru severovýchodního Slovenska tak trochu stranou. “Národnostní” problémy romské a maďarské minority či problémy s rozhraničováním SR od ČR se oprávněně zdají být aktuálnější.

Slovensko-maďarské vzťahy a štatistická asimilácia na juhu Slovenska (na príklade okresu Galanta)

Štefan Šutaj

Asimilácia sa stala v súčasnom spoločenskom živote jedným z najfrekvencovanejších pojmov. Stretávame sa s ňou v súvislosti s rozdelením Česko-Slovenska a životom Slovákov v Čechách a v Maďarsku, v súvislosti s hodnotením slovenskej minulosti v Uhorsku, aj s hodnotením postavenia Maďarov, Rusínov a Ukrajincov na Slovensku, ba aj Slovákov na juhu Slovenska.

V centre pozornosti sú najmä slovensko-maďarské vzťahy. Požiadavky maďarských politických strán sú, podľa ich argumentácie, motivované v nemalej miere obavou z možnej asimilácie Maďarov žijúcich na Slovensku, v prípade, že im nebudú garantované isté atribúty v oblasti samosprávy kultúry a školstva. Podobne na slovenskej strane obavy z asimilácie na juhu Slovenska, argumentujúc aj historickým vývojom v regióne Strednej Európy, tvoria dôležitú súčasť článkov a vystúpení politikov o problematike slovensko-maďarských vzťahov, ba aj samostatného politického fenoménu šurianskeho hnutia. Politici a publicisti, reprezentujúci jednotlivé etniká dokazujú, že asimilácia sa deje na úkor ich národa.

Napr. poslanec Národnej rady Slovenskej republiky P. Csáky odovzdal v roku 1993 počas pobytu slovenskej parlamentnej delegácie v Štrasburgu Memorandum MKDH. V memorande sa zdôrazňovalo: "V dôsledku asimilácie klesá relatívny počet Maďarov, ktorí žijú na Slovensku, pomer počtu Maďarov na Slovensku predstavoval v roku 1961 12,4 %, v roku 1970 12,2 %, v roku 1980 11,2 % a v roku 1991 10,8 %."⁴⁶ Memorandum uvádzalo príklady znižovania podielu obyvateľstva v niektorých mestách na Slovensku. Ako príklad boli uvedené okresy Bratislava, Dunajská Streda, Levice, Veľký Krtíš a Trebišov. Pre oponentov by iste nebolo problémom vymenovať mestá, kde to bolo naopak.

J. Kostelný poukázal na problém z iného pohľadu. "Jednou z príčin zníženia počtu Slovákov v mestách a obciach južného Slovenska, môže byť aj vysťahovanie sa Slovákov, z ich rodín z týchto obcí či miest do slovenského prostredia. Toto vysťahovalectvo môže mať rôzne príčiny. Zväčša sú to dôvody rodinného charakteru, ale určite tu pôsobí aj skutočnosť, že spôsob života v prevažne maďarskom etnickom prostredí mnohým Slovákom nevyhovuje, lebo sa nechcú stále len prispôbovať maďarskej menšine v prostredí, kde žijú. Môžu tu byť aj príčiny priameho či nepriameho tlaku na vysťahovanie Slovákov, aby sa

⁴⁶ Pravda, č. 45, 23.2.1993.

‘získalo’ pre Maďarov etnicky ‘čistejšie’ prostredie.’⁴⁷ I. Minár zrátal, že v jedenástich okresoch južného Slovenska v roku 1991 žilo 642 811 Slovákov, t. j. 54,4 %, čo je o 2 % menej ako v roku 1961 a 506 845 Maďarov, čo je 42,9 % a o 0,1 % viac ako v roku 1961. V tejto súvislosti vyjadril obavu z vývoja v tomto regióne pri vstupe Slovenska do Európskej únie a vytvorení euroregiónov. Z textu je zrejme, že autor sa obáva, že ďalší vývoj by mohol znamenať asimiláciu tu žijúcich Slovákov s maďarskou menšino.⁴⁸

Rezolútne napísal o asimilácii Maďarov na Slovensku M. Duray, poslanec Spoluzitia, ktorý tvrdil: “Maďarstvo, ktoré žije na Slovensku, je obeťou sedemdesiatpäť rokov organizovanej a násilnej asimilácie. Z rozdielov každoročných štatistík a sčítania obyvateľstva je možno od sedemdesiatych rokov vypočítať nárast slovenského maďarstva. Na základe údajov o narodených a zomrelých sa v dôsledku asimilácie ročne stráca 50-70 %.”⁴⁹

Na druhej strane existujú tvrdenia o tom, že prírastok obyvateľstva maďarskej národnosti na Slovensku je vzhľadom na jeho nízky prirodzený prírastok dôsledkom asimilácie obyvateľstva slovenskej národnosti. “Pri zdôrazňovaní poklesu maďarského obyvateľstva na Slovensku sa zabúda na skutočnosť, že jeho počet sa za posledných 10 rokov zvýšil o 7 251 osôb a že tento nárast - vzhľadom na nízku reprodukciu maďarského obyvateľstva bol dosiahnutý na úkor asimilácie nemaďarského obyvateľstva žijúceho v maďarskom etnickom prostredí. Ak vychádzame zo stavu v jednotlivých zmiešaných lokalitách na južnom Slovensku dochádzame k záveru, že percentuálny podiel obyvateľov maďarskej národnosti sa zvýšil o toľko, o koľko sa tu znížil počet slovenského obyvateľstva.”⁵⁰ Nízky prirodzený prírastok obyvateľstva maďarskej národnosti potvrdzujú aj údaje o prirodzených prírastkoch Slovákov a Maďarov.⁵¹ (pozri tabuľku č. 1) Je však potrebné brať do úvahy, že časť prírastku u oboch národností ide na konto Rómov.

Zaujímavé fakty, sprostredkoval k tejto problematike český štatistik V. Srb. Ten vyrátal, ako sa líšia prírastky a úbytky obyvateľstva podľa národnosti zistené pri pravidelných sčítaniach obyvateľstva (skutočný stav) od údajov, ktoré sledovali úrady na základe údajov o národnosti narodených a zomrelých, ktoré sa evidujú prostredníctvom matrik (bilancovaný stav). V rokoch 1961-1970 bol zistený rozdiel medzi údajmi o národnosti obyvateľstva na základe údajov z evidencie (bilancovaný stav) a údajov zo sčítaní 11 044 v neprospech slovenskej národnosti a 3 026 v prospech maďarskej národnosti. Tento trend sa výrazne zmenil pri porovnaní rokov 1970-1980. Porovnanie vyznelo 22 740 v prospech

⁴⁷ Slovenský juh, č. 9/1996 Kostelný, J.: O fenoméne odnárodnovania I.

⁴⁸ Minár, I.: Zamyslenie sa nad ratifikáciou slovensko-maďarskej zmluvy. Literárny týždenník, č. 46, 10.11.1995.

⁴⁹ Slovenské národné noviny, č. 20, 16.5.1995. Duray, M.: Sedemdesiatpäť rokov felvidéckych Maďarov - 2 časť.

⁵⁰ Deák, L. a kol.: Štátnopolitické záujmy Slovenska v medzinárodnom kontexte. In: Slovakia plus. Bratislava 1993, s. 181.

⁵¹ Očovský, Š.: Demogeografické podklady na výskum národností. In: Slovakia plus 1993, s. 207.

slovenskej národnosti a 22 784 v neprospech obyvateľstva maďarskej národnosti. Porovnanie bilancovaných údajov z rokov 1980-1991 ovplyvnilo prihlasovanie sa k rómskej národnosti. V dôsledku toho obe národnosti zaznamenali úbytok. Slováci o 55 354 a Maďari o 7 224 osôb. Aj keď názov Srbovho príspevku hovorí o asimilácii, sám autor správne používa pre tieto zmeny národnosti pojem prekláňanie národnosti.⁵²

V rokoch 1960-1991 rozdiel medzi evidovaným stavom a stavom zisteným pri sčítaniach bol 43 658 v neprospech slovenskej národnosti a 26 982 v neprospech maďarskej národnosti. Úbytky Slovákov, Maďarov a Ukrajincov pri sčítaní v roku 1991 pokrývajú prírastok v prospech rómskej národnosti. To však neznamená, že zmeny národnosti sa uskutočňovali iba týmto smerom. Naďalej sa uskutočňovali aj zmeny národnosti medzi Slovákami a Maďarmi. Je pravdepodobné, že s postupujúcim národno- uvedomovacím procesom, ktorý bude prebiehať u Rómov, aj ďalšie sčítanie obyvateľstva bude prekrývať asimilačné procesy (prekláňanie národnosti) medzi Slovákami a Maďarmi a vytvorí tak podmienky pre špekulácie na tému kto koho asimiluje. Aj keď uvedené údaje neumožňujú konštatovať asimiláciu Slovákov v prospech Maďarov a Maďarov v prospech Slovákov, ukazujú na komplikovanosť výrokov o asimilácii. Aj samotní obyvatelia Slovenska slovenskej a maďarskej národnosti vo výskumoch potvrdzujú obavu z asimilácie, ktorou sa cítia byť ohrození.

Už v máji 1990 sa uskutočnil výskum vzťahov Slovákov a národnostných menšín v národnostne zmiešaných oblastiach Slovenska. Bola to prvá sonda do národnostných vzťahov v ponovembrovej spoločnosti. V nej 55,3 % respondentov maďarskej národnosti vyjadrilo názor, že na Slovensku prebiehalo neprimerané pomadžarčovanie a 1,8 %, že to bolo poslovenčovanie. Respondenti slovenskej národnosti vyjadrili väčšinou názor, že nedochádzalo ani k neprimeranému poslovenčovaniu, ani pomadžarčovaniu. Napriek tomu 12,1 % respondentov vyjadrilo názor, že dochádzalo k neprimeranému poslovenčovaniu a 14,1 %, že išlo o neprimerané pomadžarčovanie (tabuľka č. 2).

Podľa výskumu verejnej mienky, ktorý uskutočnil Štatistický úrad SR v spolupráci so Spoločenskovedným ústavom SAV v júni 1993 na reprezentatívnej vzorke národnostne zmiešaných okresov južného Slovenska bol zisťovaný názor na budúcnosť slovensko-madžarského spolužitia a obavy z asimilácie. Asi polovica Slovákov z výskumnej vzorky signalizovala obavu z asimilácie Slovákov na južnom Slovensku, zatiaľ čo maďarská časť výberového súboru sa vyjadrila v opačnom zmysle. Obavu z asimilácie svojej národnosti vyjadrovali aj respondenti maďarskej národnosti, celkove však analýza výskumu konštatovala, že obavy Maďarov z asimilácie so slovenským prostredím sú menšie, než obavy Slovákov o svoju asimiláciu v týchto oblastiach (tabuľka č. 3).

⁵² Srb, V.: Asimilace a překlánění národnosti obyvatel v Československu ve světle sčítání lidu 1950-1991. Demografie, 38, 3, s. 160.

Asimilácia je vnútornou dimenziou človeka. Je jeho, v čistej forme, dobrovoľnou zmenou etnickej identity, prispôbením vonkajších etnických znakov väčšinovému prostrediu, prispôbením jazykovým a kultúrnym. Takáto premena vo vnútri človeka nemôže byť jednoduchou záležitosťou, no nevyhnutne už pred samotnou asimiláciou musia byť pre takýto vnútorný prerod vytvorené určité podmienky. Slovenský juh je z toho hľadiska ideálnym miestom k asimilačným procesom. Vedľa seba žijú Slováci a Maďari dlhé storočia. Existuje bezprostredné prepojenie kultúr, napr. v oblasti ľudovej, dedinskej architektúry, ľudovej stravy, folklóru a spôsobu života.⁵³ Základnou bariérou je jazyk, pretože medzi slovenským a maďarským jazykom nie je, čo sa týka stavby, slovnej zásoby, veľa zhodných prvkov. Najmä v minulosti sa oba jazyky vzájomne obohacovali a preberali od seba slová, ktoré ich slovná zásoba neobsahovala. Napriek už vymenovaným rozdielom oboch jazykov, časť obyvateľov slovenského juhu, nielen Maďarov ale aj Slovákov, ovláda obidva jazyky.⁵⁴ Asimilácia je vnútornou záležitosťou každého jedinca, realizuje sa na základe vnútorných predpokladov, okolností života konkrétnej osoby. Vplývajú na ňu faktory bezprostredne súvisiace s najbližším, rodinným prostredím človeka (zmiešané manželstvá, príbuzenské vzťahy) aj faktory vonkajšie (prostredie, v ktorom človek žije, jeho vnútorná potreba prispôbiť sa svojmu okoliu), ekonomické a politické podmienky v spoločnosti, v ktorej človek žije. V prípade, že sa uskutočňuje vo väčšom počte je vnímateľná ako kolektívny fenomén.

Popri etnickej asimilácii v našom stredoeurópskom regióne existuje aj zmena národnosti, ktorá je dôsledkom politického násillia. Asimilované osoby naďalej vnútorne zostávajú súčasťou svojej pôvodnej kultúry, v rodinnej komunikácii používajú jazyk, ktorý je im bližší. Asimilácia sa prejavuje len ako zmena v štatistických ukazovateľoch. V dejinách nášho regiónu je to práve štatistická asimilácia, s ktorou sa v skutočnosti najviac stretávame. Je dôsledkom politických tlakov, zmien hraníc a následne dôsledkom uplatňovania princípu ekonomickej a politickej výhodnosti. Etnická identita, ktorú môžeme chápať ako “prežívanie členstva a lojality k skupine, ku ktorej podľa svojho úsudku jedinec

⁵³ Z množstva prác, ktoré dokumentujú túto skutočnosť uvediem: Králiková, G.: Niektoré poznatky zo štúdia vzájomných vplyvov obyvateľov Košíc a okolitých obcí. *Národopisné informácie*, 1990, 2, 125-127. Škovierová, Z.: Kooperácia a spolužitie v etnicky zmiešanom dedinskom spoločenstve. *Etnologické rozpravy*, 1994, 1, 68-72. Paríková, M.: Problematika výskumu slovenských presídlencov z Maďarska v obciach južného Slovenska. In.: Krupa, O. (ed.) *275 rokov Békéšskej Čabe*. Békéšska Čaba 1995, s. 79-85. Krupa, O.: Vzájomné interetnické vplyvy vo výročnom zvykosloví v Pribete a Nesvadboch. In.: *Etnokultúrny vývoj na južnom Slovensku*. Bratislava 1992, s. 127-147 a ďalšie.

⁵⁴ Píše o tom napr. Szabomihályová, G.: Niektoré znaky publicistického štýlu v menšinových podmienkach. In.: Krupa, O. (ed.) *275 rokov Békéšskej Čabe*. Békéšska Čaba 1995, s. 79-85. V podmienkach Slovákov v Maďarsku o problematike píše: Gyivicsán, A.: *Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok*. Budapest 1993. Kadlecová, A.: Jazyk - jeden z faktorov tvorby etnického povedomia. *Národopisné informácie*, 1993, 2, 7-17 a ďalšie.

patrí svojim pôvodom,”⁵⁵ teda nie je vždy v súlade s deklarovanou etnickou príslušnosťou a vypísaním štatistického dotazníka pri sčítaní obyvateľstva.

Má potom zmysel hovoriť o asimilácii? Nie je to iba prekláňanie národnosti v závislosti od politických, resp. ekonomických podmienok? Nie sú to iba politické hry, ktoré nútia obyvateľstvo k zmenám národnosti?

Asimilácia, ktorá prebieha prirodzeným ovplyvňovaním, zblížovaním a prijímaním susednej, progresívnej kultúry je prirodzeným javom v etnicky v zmiešanej spoločnosti. Nebezpečnou sa stáva vtedy, ak jedna časť spoločnosti, vytvára podmienky preto, aby sa obyvateľstvo inej národnosti muselo prispôbiť väčšinovému obyvateľstvu, či už v menšom regióne (obec), či väčších územných celkoch.

V tomto príspevku nejde o to, robiť z problému asimilácie politikum, dokazovať, kto koho pomad'arčil alebo poslovenčil, ale pozrieť sa komplexne na etnický pohyb v regióne na základe štatistík a niektorých demografických ukazovateľov, ale aj na podklade historických udalostí, ktoré významnou mierou ovplyvnili etnický charakter tohto územia. Výskumnými metódami na celom obyvateľstve je možné postihnúť predovšetkým štatistickú formu asimilácie. Naše predchádzajúce výskumy však jednoznačne potvrdzujú, že vo vnútri komunit južného Slovenska prebiehajú vnútorné procesy, ktoré nie sú totožné s výsledkami štatistických sledovaní a môžu nadobudnúť nové dimenzie po páde komunistického režimu.⁵⁶

V súvislosti s udalosťami a vývojom v druhej polovici tridsiatych rokov 20. storočia, keď silneli tlaky na pričlenenie oblastí južného Slovenska k Maďarsku, a to jednak zvonku, z Maďarska, ale aj zvnútra, zo strany maďarských nacionálnych politických strán na Slovensku, a najmä v súvislosti s vyvrcholením tohto procesu, komárňanskými rokovaniami v roku 1938, vznikla jedinečná publikácia B. Varsíka *Národnostná hranica slovensko-maďarská v ostatných dvoch storočiach*,⁵⁷ v ktorej autor spracoval problematiku slovensko-maďarskej “rečovej hranice”, do roku 1930. Od vydania knihy uplynulo viac ako 50 rokov a problematika slovensko- maďarských vzťahov sa zase stala jednou z najaktuálnejších v živote Slovenska a Maďarska. Aj keď v iných súvislostiach, pretože dejiny sa presne nikdy neopakujú, je namieste položiť otázku. Ako sa od roku 1930 vyvíjala slovensko-maďarská “etnická (rečová) hranica”? Aké boli tendencie vývoja v prihlasovaní sa obyvateľstva južného Slovenska z hľadiska etnickej príslušnosti po roku 1930, po 2. svetovej vojne a v súčasnosti?

Pozornosť si zasluhuje aj samotný pojem “etnická (rečová) hranica”, ktorý B. Varsík používal. Tvrdenie, že medzi Slovenskom a Maďarskom nie je možné

⁵⁵ Bačová, V.: *Etnická identita a historické zmeny*. Bratislava 1996, s. 78.

⁵⁶ Šutaj, Š.: *Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po 2. svetovej vojne*. Košice 1991, s. 41-44., Šutaj, Š. - Bačová, V.: *Reslovakisation. The Changes of Nationality and Ethnic Identity in Historical Development in Slovak-Hungarian Environment*. In.: *Small Nations and Ethnic Minorities in an Emerging Europe*. Slavica Verlag dr. Anton Kovač, München 1993, 239-243.

⁵⁷ Varsík, B.: *Národnostná hranica slovensko-maďarská v ostatných dvoch storočiach*. Bratislava 1940.

vytvoriť “politickú či štátnu” hranicu na základe etnickej príslušnosti obyvateľstva je aj v súčasnosti plne opodstatnené.

Súčasnú štátnu hranicu však nie sú výsledkom prebiehajúcich etnických procesov, ale sú jednoznačne výsledkom politických rozhodnutí veľmocí po 1., resp. po 2. svetovej vojne, s prihliadnutím na vtedajšie etnické, hospodárske aj strategicko-politické aspekty stredoeurópskeho vývoja. Ak hovoríme o “etickej (rečovej) hranici”, je túto potrebné chápať ako pomocný termín, ktorý nám pomáha registrovať posuny, uskutočňujúce sa v etnickom zložení regiónu južného Slovenska. O samotnej “etickej hranici” v pravom slova zmysle nie je možné hovoriť už aj z toho dôvodu, že väčšina obcí, ktoré sú na slovensko-maďarskom etnickom rozhraní, nie sú etnicky čisté, nemôžu teda tvoriť etnickú hranicu, ako deliacu čiaru, tvoria pás územia, etnické rozhranie. Takéto rozhranie je teda iba teoretické, fiktívne. V minulosti podstatne širšie, zasahovalo nielen oblasti súčasného Slovenska, ale aj Maďarska. Je potrebné konštatovať, že z maďarskej strany hraníc sa maďarskej politike v 20. storočí podarilo etnicky zhomogenizovať tu žijúce obyvateľstvo. V dôsledku asimilačnej politiky maďarských vlád 20. storočia sa etnické rozhranie fakticky zmenilo len na južný pás územia Slovenska.⁵⁸ Z hľadiska hodnotenia etnického zloženia slovensko-maďarského rozhrania je to jeden z podstatných faktorov, jedna z najvýznamnejších zmien, ktoré je možné pri hodnotení etnického vývinu v tomto regióne konštatovať.

V predmníchovskej republike “miera asimilácie v prospech väčšinového ‘československého’ etnika bola minimálna. Zaisťovali to okrem iného mierové zmluvy, saintgermainská a trianonská i dobre vybavené menšinové školstvo, od základných škôl po vysoké školy. Predstavy o možnej národnostnej homogenizácii štátu boli nereálne.”⁵⁹

Vývoj národnostného zloženia obyvateľstva Slovenska od prvých sčítaní z 19. storočia do súčasnosti je spracovaný v mnohých prácach.⁶⁰ Preto uvedieme len stručnú charakteristiku, ktorá má zmysel pre našu analýzu.

Od vzniku Československej republiky počet Maďarov na Slovensku od roku 1930 klesá percentuálne (s výnimkou roku 1961). Po poklese absolútneho počtu obyvateľstva maďarskej národnosti do roku 1961, ktorý bol spôsobený najprv prirodzeným prekláňaním národnosti pomadžarčeného obyvateľstva v predmníchovskej republike a neskôr realizovanou výmenou obyvateľstva medzi Československom a Maďarskom a štátom organizovanou reslovakizačnou akciou,

⁵⁸ Na túto skutočnosť poukazuje napr. M. Šipický, bývalý predseda Demokratického zväzu Sloákov v Maďarsku, ktorý konštatuje, že v priebehu posledných 30 rokov (1960-1991) počet Slovákov v Maďarsku poklesol o 58 %, kým počet Maďarov na Slovensku vyrástol o 9,3 %. Pozri. Európsky dialóg, 1, 1998, s. 28.

⁵⁹ Srb, V.: Asimilace a překlánění národnosti obyvatelstva v Československu ve světle sčítání lidu 1950-1991. Demografie, 38, 3, s. 157.

⁶⁰ Napr. Konečný, S.: Formovanie polyetnického zloženia obyvateľstva Slovenska. In.: Gajdoš, M. - Matula, P. (eds.) Niektoré otázky vývoja národnostných menšín na Slovensku. Košice 1997, s. 35-67, Paukovič, V.: Etnická štruktúra Slovenska, jej vývoj, demografické a sociálne charakteristiky. Sociológia, 26, 1994, 5-6, s. 425-438.

zaznamenávame v nasledujúcich rokoch v absolútnych číslach nárast obyvateľstva maďarskej národnosti. Podobnú tendenciu očakávame aj pri nasledujúcom sčítaní obyvateľstva, aj keď mnoho bude závisieť od etnouvedomacieho procesu rómskeho obyvateľstva, ktoré sa pri predchádzajúcich sčítaniach etnicky identifikovalo s väčšinou komunitou, na juhu Slovenska s maďarskou, v ostatných častiach Slovenska so slovenskou národnosťou (tabuľka č. 4).

V 13 okresoch a dvoch veľkých mestách, kde žije obyvateľstvo maďarskej národnosti vo väčšom počte sa v rokoch 1970-1991 (tabuľka č. 5), je možné uskutočniť porovnanie národnostného zloženia obyvateľstva. Pozorujeme mierny nárast obyvateľstva maďarskej národnosti v absolútnych číslach a mierny pokles v percentuálnom zastúpení. Pokles počtu obyvateľov maďarskej národnosti v niektorých okresoch je možné zdôvodniť migračnými procesmi, čo potvrdzuje aj nárast počtu obyvateľstva maďarskej národnosti vo väčších mestách. Z logického vývoja sa mierne vymyká situácia v okrese Košice-vidiek, ktorá si vyžaduje osobitný prístup.

Zmapovať celú problematiku slovensko-maďarského etnického pomedzia na juhu Slovenska je možné a myslím, že aj nevyhnutné. Je to práca, ktorá si vyžaduje širší priestor a práve predkladaná štúdia je prvým výstupom pri príprave takejto širšie koncipovanej práce.

Dôvody, prečo sme si vybrali práve okres Galanta sú jednoduché. Na jednej strane v okrese Galanta klesá v absolútnych číslach, aj v percentách počet Maďarov okrese, na druhej strane je na príklade tohto okresu dokazované pomadžarčovanie južného Slovenska.

Dôležitým zdrojom poznatkov a pomeroch a etnickej situácii v okrese Galanta a podobne aj v ostatných okresoch Slovenska sú údaje, ktoré sústredili slovenskí odborníci, ktorí sa podieľali na príprave reslovakizačnej akcie v roku 1946. Aj keď by mohli byť výhrady voči tomu, že cieľom reslovakizačnej akcie bolo zníženie podielu obyvateľstva maďarskej národnosti na juhu Slovenska, je potrebné povedať, že podklady k reslovakizačnej akcii boli pripravované skôr, ako sa reslovakizácia definitívne orientovala týmto smerom. V čase, keď sa pripravovali podklady pre reslovakizáciu, išlo v prvom rade o to, zmapovať, aké boli dôsledky maďarizácie v predchádzajúcich rokoch a čo spôsobilo prijatie dekrétu prezidenta E. Beneša o strate štátneho občianstva obyvateľstva, ktoré sa pri niektorom zo sčítaní ľudu po roku 1929 prihlásilo k maďarskej národnosti. V tejto súvislosti je v prácach po druhej svetovej vojne používaný pojem "štatistický Maďar", pre obyvateľa Slovenska, ktorý sa pri sčítaní obyvateľstva prihlásil k maďarskej národnosti.

Vo svojich analýzach o etnickom charaktere obcí na Slovensku sa slovenskí experti opierali o práce slovenských, maďarských a rakúskych štatistikov,

geografov a historikov.⁶¹ V pripravovanom materiáli pre reslovakizačnú komisiu sa o okrese Galanta píše: “V okrese Galanta sa vyše polovička štatistických Maďarov prihlásila na reslovakizáciu. V tomto okrese výsledky približne zodpovedajú maďarizačným úspechom. Za uplynulých 150 rokov sa podľa mapy Petrovovej úplne pomad'arčili obce Janovce, Nová Ves pri Dunaji, Turoň a v Borši klesli Slováci na menšinu. Podľa Cserniga a Karabinszkého je slovenská obec Šáp, podľa Karabinszkého a Vályiho Malý a Veľký Šúr. Pomad'arčený je podľa Balogha Jazerný Náražď, Matka Božia, Váhovce a mestečko Senec. Silne pomad'arčené je aj okresné mesto Galanta, u Fényesa ešte miešaná, Košúty, v ktorých podľa schematizmu z roku 1783 boli ešte slovenské bohoslužby, Diosek a Hasvár, kde je obyvateľstvo úplne dvojazyčné. Dlhá n/V. je podľa Karabinszkého v roku 1715 slovenská.”⁶²

Z pohľadu reslovakizačnej akcie boli odborníkmi na reslovakizáciu obce galantského regiónu rozdelené do troch kategórii: obce “bezosporne” pomad'arčené, skupina obcí, v ktorých sa doporučovalo reslovakizovať benevolentne z príčin územných a tretia skupina obce, kde sa malo reslovakizovať len z príčin politických, lebo ležia hlboko pod “etnickou čiarou”.⁶³

Všimnime si jednotlivé obce terajšieho okresu Galanta z hľadiska reslovakizácie, ktorá sa uskutočnila v rokoch 1946-1948 a z aspektu štatistického vývoja v uvedených obciach v rokoch 1930-1991.

B. Skupina obcí pomad'arčených a slovenských

	%M30	PM30	R46	%R46	%61	%70	%91
Hrubá Borša	42,2	137	222	167	26,2	29,8	44,2

⁶¹ Petrov, A.: Příspěvky k historické demografii Slovenska v XVIII.-XIX. století. Praha 1928. K dielu je pripojená Národopisná mapa Uher podle Úředního lexikonu osad z r. 1773. Karabinszky: Geographisch-historisches und Produkten Lexicon von Ungarn. Pressburg 1786. Vályi, A.: Magyarország leírása. Budapest 1796-1799. Fényes, E.: Magyarország... mostani állapotja statisztikai és geographiai tetintekben. Budapest 1836 - 1840. Písal o nej J. Svetoň v časopise *Náš národ* roč. II, č. 3. Thiele: Das Königreich Ungarn. 1833. Petrov, A.: Sborník Pestyho z roku 1864-1865. Praha 1927. Balogh: A népfajok Magyarországon. 1902. Granatier, A.: Etnické rozhranie slovensko-maďarské. Bratislava 1930. Varsík, B.: Národnostná hranica slovensko maďarská v ostatných dvoch storočiach. Bratislava 1940. Svetoň, J.: Slováci v Maďarsku. Bratislava 1942. Svetoň, J.: Slovenskosť Košíc v 19. storočí. *Náš národ*, roč. 1993. Czoernig, Ethnographie der Oestereichischen Monarchie. Wien 1855-1857.

⁶² SNA Bratislava, f. Slovenská liga, kart. 71. Poznámky k vývinu a stavu národnostného zloženia obyvateľstva južného Slovenska.

⁶³ SNA Bratislava, f. Reslovakizačná komisia, kart. 52.

Kostolná	52,9	163	478	293	54,1	68,6	75,8
Janovce	62,8	152	254	167	44,2	53,1	44,9
Hrubý Šúr	89,0	453	513	113	80,6	85,6	82,5
Váhovce	92,8	1 860	1 964	106	85,8	89,4	80,9
Šaľa	27,8	1 255	1 186	95	12,5	15,2	21,8
Trnovec	41,1	1 317	1 194	91	27,0	26,6	30,8
Dlhá n/V.	85,8	903	984	109	76,9	75,8	80,8
Kráľová n/V.	98,1	1 688	920	55	87,9	91,2	89,7

%M30,61,70,91 = percento Maďarov z obyvateľov obce v roku 1930, 1961, 1970, 1991

PM 1930 = počet Maďarov v roku 1930

R 1946 = počet reslovakizantov v roku 1946

%R 1946 = percento z počtu Maďarov, ktorí sa prihlásili na reslovakizáciu

Z hľadiska etnickej zmiešanosti v roku 1930 išlo o obce rôzneho stupňa. V meste Šaľa žilo v roku 1930 27,8 % obyvateľstva maďarskej národnosti. Do 50 % obyvateľstva maďarskej národnosti mali aj obce Trnovec, Hrubá Borša. V kategórii obcí do 60 % obyvateľstva maďarskej národnosti boli obce Kostolná a Janovce. V ostatných obciach, napriek tomu, že ich slovenskí experti považovali za slovenské alebo pomadžarské, mali prevahu obyvatelia maďarskej národnosti.

Na štatistický vývoj etnickej príslušnosti mala v povojnovom období veľký vplyv štátom organizovaná reslovakizácia. V obciach zaradených do prvej skupiny získala reslovakizácia veľký ohlas. Z obcí tohto typu pochádzal aj ten druh reslovakizantov, celkove ich na Slovensku bolo okolo 90 tisíc,⁶⁴ ktorí sa na reslovakizáciu prihlásili aj napriek tomu, že sa v roku 1930 hlásili k slovenskej národnosti. Išlo o reslovakizantov skupiny A, ktorí boli reslovakizovaní bez osobitného vyšetovania a dá sa povedať, že skoro stopercentne. Na prvý pohľad sa zdá táto situácia absurdná, ale vyplývala zo skutočnosti, že v ďalších sčítaniach, ktoré sa uskutočnili v čase, keď niektoré obce boli pričlenené po roku 1938 k horthyovskému Maďarsku, sa mnohí z týchto ľudí, ak sa nechceli sťahovať zo svojho rodiska, alebo z obáv pred etnickou perzekúciou na území Maďarska, museli prihlásiť k maďarskej národnosti. Na druhej strane podľa dekrétu prezidenta republiky č. 33/1945, boli československého štátneho občianstva zbavení všetci, ktorí sa pri niektorom zo sčítaní ľudu po roku 1929 prihlásili k maďarskej alebo nemeckej národnosti. Tu je koreň k nesúladu štatistických údajov medzi sčítaním obyvateľstva z roku 1930 a počtom ľudí usilujúcich sa o reslovakizáciu v roku 1946. Práve v obciach tejto prvej skupiny reslovakizovalo podstatne viac obyvateľov, ako sa ich v roku 1930 hlásilo k

⁶⁴ Šutaj, Š.: Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po 2. sv. vojne. Košice 1991.

maďarskej národnosti. Iba v obci Kráľová n/V. sa ich prihlásilo menej ako 90 % a v obciach Šaľa a Trnovec pod 100 %. Z hľadiska veľkosti obcí práve tieto patrili v prvej skupine medzi najväčšie. Je zaujímavé, že práve obce Šaľa a Trnovec patrili v tejto skupine medzi obce, v ktorých počet Maďarov neprevyšoval 50 %. Z toho je možné usudzovať, že v týchto obciach sa po roku 1938 významným spôsobom nemenila národnosť obyvateľstva, a teda následne táto skupina neovplyvnila významným spôsobom počet reslovakizantov.

Podiel obyvateľov maďarskej národnosti sa v priebehu rokov 1930-1961 v obciach tejto skupiny znížil o 7-18 %, čo je jednoznačne možné pripísať na vrub výmene obyvateľstva a reslovakizácii. V jednej z obcí (Kostolná) sa dokonca napriek tomu, že obdobie po 2. svetovej vojne bolo poznamenané udalosťami ako výmena obyvateľstva, reslovakizácia a odsun do Čiech, podiel obyvateľstva maďarskej národnosti zvýšil o 1,2 %. Z hľadiska ďalšieho etnického vývoja je táto obec zaujímavá tým, že aj v nasledujúcom období pokračoval nárast podielu obyvateľstva maďarskej národnosti v tejto obci. V roku 1991 podiel obyvateľov maďarskej národnosti v obci Kostolná bol 75,8 %, čo je o 22,9 % viac ako v roku 1930.⁶⁵

Zaujímavou skutočnosťou je aj to, že vo všetkých obciach tejto skupiny dochádzalo od roku 1961 do roku 1991 k zvyšovaniu podielu obyvateľstva maďarskej národnosti a je to zaujímavé o to viac, že ako tvrdili slovenskí experti na problematiku slovensko-maďarského etnického rozhrania, išlo tu o obce pôvodne slovenské alebo pomadžarské, v každom prípade však s významným zastúpením obyvateľstva slovenskej národnosti. Za podstatnú je potrebné považovať skutočnosť, že sčítanie z roku 1961 ešte nemôžeme chápať ako plne stabilizované a rezistentné voči dôsledkom reslovakizácie. Napriek snahám komunistického režimu o internacionálnu, ba aj promadžarskú politiku v národnostne zmiešaných oblastiach, sa časť reslovakizantov, ktorí menili národnosť len z formálnych dôvodov, v roku 1961, hlásila aj naďalej k slovenskej národnosti. Preto je posun v rokoch 1961-1970 k maďarskej národnosti v istej miere pochopiteľný a nemožno ho považovať jednoznačne za prejav pomadžarovania. Je to fakt, ktorí sme si overovali bezprostredným výskumom v teréne v niektorých obciach okresu Trebišov, Košice-vidiek a Nové Zámky.

V tejto súvislosti však treba jednoznačne povedať, že aj od roku 1970 do roku 1991 došlo k ďalšiemu zvýšeniu podielu obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach Hrubá Borša, Kostolná, Šaľa, Trnovec (v tejto obci sa však presun k maďarskej národnosti do roku 1961 nerealizoval). Na tejto skutočnosti sa však mohli podieľať ďalšie faktory ako sťahovanie do blízkych miest, do väčších centier, alebo aj do Čiech. Pokiaľ ide o blízke regionálne centrá, Galanta

⁶⁵ Pre takýto vývoj musí existovať vysvetlenie vo vnútornom vývoji obce, ktoré v súčasnom stave výskumu ešte nie sme schopní objektivne doložiť.

a Šaľa, tieto vykazujú v uvedenom období tendencie nárastu podielu obyvateľstva maďarskej národnosti, čo nepodporuje hypotézu, ktorá zdôvodňuje úbytok podielu Slovákov v spomínaných obciach ich sťahovaním do blízkych centier.

Za rozhodujúce pre odhalenie tendencie štatistických etnických zmien v tomto regióne môžeme považovať porovnanie sčítania obyvateľstva z roku 1930 a 1991. Napriek tomu, že vývoj etnickej štruktúry ovplyvnili udalosti ako napr. Viedenská arbitráž, ale aj represívne opatrenia voči obyvateľstvu maďarskej národnosti po roku 1945, výsledok porovnania uvedených dvoch sčítaní nám umožňuje objektívne určiť celkovú a prevažujúcu štatistickú tendenciu vývoja etnického charakteru tohto územia. Celkove za obdobie rokov 1930-1991 sa v obciach Janovce, Hrubý Šúr, Váhovce, Šaľa, Trnovec, Dlhá n/V., Kráľová n/V. znížil podiel obyvateľstva maďarskej národnosti a v obciach Hrubá Borša, Kostolná zvýšil tento podiel. Presuny nám graficky ilustruje nasledujúca tabuľka.

	nad 90 %	nad 80 %	nad 70 %	nad 60 %	nad 50 %	pod 50 %
H. Borša						+x
Kostolná			+		x	
Janovce				x		+
H.Šúr		x+				
Váhovce	x	+				
Šaľa						+x
Trnovec						+x
Dlhá n/V.		x+				
Kráľová n/V.	x	+				

x 1930

+ 1991

E. Skupina obcí, v ktorých bolo doporučované reslovakizovať z územných príčin

	%M30	P M30	R 46	%R46	%M61	%70	%91
Sládkovičovo	54,4	2 436	3 714	152	38,8	46,7	46,2
Galanta	39,8	1 679	1 225	73	19,7	27,7	40,7
Reca	73,7	974	517	53	48,3	57,6	51,0
V. Mača	97,8	2 057	416	20	85,3	91,7	88,6

%M = percento Maďarov z obyvateľov obce v roku

PM 1930 = počet Maďarov v roku 1930

R 1946 = počet reslovakizantov v roku 1946

%R 1946 = percento z počtu Maďarov, ktorí sa prihlásili na reslovakizáciu

V tejto skupine v roku 1930 boli obce s relatívne vyšším počtom obyvateľov, ležiace na jazykovom pomedzí, teda obce, ktoré mali strategický význam z hľadiska politického, demografického a geografického. Z hľadiska podielu obyvateľstva maďarskej národnosti to boli veľmi rôznorodé obce. Od Galanty s nízkym podielom obyvateľstva maďarskej národnosti, až po V. Maču so skoro sto percentným podielom obyvateľstva maďarskej národnosti. Kým v centrách Galanta a Sládkovičovo bola reslovakizácia akceptovaná väčšinou obyvateľstva, podobne ako v Reci, v obci V. Mača sa k reslovakizácii prihlásilo len 20 % obyvateľstva z počtu Maďarov z roku 1930. Je signifikantné, že pri vyššej koncentrácii obyvateľstva maďarskej národnosti klesal počet prihlásených na reslovakizáciu. Výnimkou boli však napr. okresy Veľké Kapušany a Kráľovský Chlmec.⁶⁶ Pre ilustráciu uvádzame počet obyvateľov, ktorých sa vo vtedajších okresoch Šaľa a Galanta dotkli opatrenia československej štátnej moci.⁶⁷

	reslovakizovaní	výmena
Galanta	20 995	7 400
Šaľa	10 556	5 000

Situáciu v obciach okresu Galanta mohla ovplyvňovať aj tá skutočnosť, že tieto obce boli veľmi výrazne postihnuté odsunom obyvateľstva maďarskej národnosti do Čiech. Z okresov Galanta a Šaľa, ktoré sú v súčasnosti v okrese Galanta bolo odsunom Maďarov do Čiech postihnutých 20 obcí. Z týchto obcí bolo vysídlených 1 556 rodín, v ktorých žilo 6 849 osôb. Z hľadiska sociálnej skladby týchto rodín, to boli predovšetkým neroľníci a malí vlastníci pôdy. Len 278 rodín vlastnilo viac ako 1. k.j. pôdy.⁶⁸ Väčšina presídlených sa po roku 1948 vrátila späť do svojich domov, alebo bola osídlená v iných obciach južného Slovenska.⁶⁹

Tieto skutočnosti sa prejavili aj na ďalšom vývoji etnickej zmiešanosti v týchto obciach v roku 1961. Vo všetkých obciach mal podiel obyvateľstva maďarskej národnosti klesajúcu tendenciu. Z dôvodov, ktoré už boli spomínané pri hodnotení situácie v prvej skupine obcí, sa podiel obyvateľstva maďarskej národnosti v uvedených obciach v roku 1970 zvýšil. Ďalšia tendencia vývoja od roku 1970 do súčasnosti je však rozdielna. Veľmi rapídny je nárast podielu

⁶⁶ Pozri Šutaj, Š.: Reslovakizácia. Zmena národnosti časti obyvateľstva Slovenska po 2. svetovej vojne. Košice 1991.

⁶⁷ SNA Bratislava, f. Slovenská liga, Poznámky k vývinu a stavu národnostného zloženia obyvateľstva južného Slovenska.

⁶⁸ Podrobnejšie údaje sú v práci: Šutaj, Š.: Maďarská menšina na Slovensku v rokoch 1945-1948. Bratislava 1993.

⁶⁹ Podrobnejšie údaje sú v práci: Šutaj, Š.: "Akcia Juh". Odsun Maďarov zo Slovenska do Čiech v roku 1949. Sešity ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, Praha 1993.

obyvateľstva maďarskej národnosti v okresnom centre v Galante. Príčinu je potrebné hľadať predovšetkým v tom, že Galanta sa stala prirodzeným centrom regiónu a v rámci celkovej tendencie posilňovania rastu miest a poklesu počtu obyvateľov obcí, bolo toto mesto sýtené populáciou maďarskej národnosti zo svojho okolia. Tento jav je možné dať do priamej súvislosti s poklesom podielu obyvateľstva maďarskej národnosti od 70-tych rokov do roku 1991 v niektorých obciach prvej, druhej aj niektorých obcí tretej skupiny. Napr. Janovce, Hrubý Šúr, Váhovce, Kráľová n/V., Sládkovičovo, Reča, V. Mača, V. Úľany, Selice. Pohyb v percentuálnom zastúpení obyvateľstva maďarskej národnosti v týchto obciach graficky znázorňuje nasledujúca tabuľka.

	nad 90 %	nad 80 %	nad 70 %	nad 60 %	nad 50 %	pod 50 %
Sládkovičovo					x	+
Galanta						+x
Reca			x			+
V. Mača	x	+				

x 1930

+ 1991

H. Skupina maďarských obcí, v ktorých sa doporučovala reslovakizácia len z politických príčin

	%M30	PM30	R46	%R46	%61	%70	%91
Kráľov Brod	95,9	940	129	14	79,9	82,2	87,4
V. Úľany	92,3	2 764	2 507	91	75,7	83,0	75,9
Kajal	94,4	1 472	406	28	76,9	75,2	79,3
Košúty	85,2	1 079	1 202	111	67,0	69,9	69,5
Trstice	96,5	2 753	338	12	93,9	95,5	95,6
Topoľnica	88,5	597	241	40	58,5	64,9	61,4
Č. Voda	97,1	912	135	15	87,1	93,8	94,7
D. Saliby	96,8	2 370	62	3	69,6	73,4	77,2
H. Saliby	90,3	3 454	284	8	65,4	69,1	70,0
Matúškovo	88,7	1 847	484	26	60,4	66,8	66,2
Tomášikovo	84,4	1 641	896	55	88,9	89,0	95,7
Č. Brod	83,9	1 071	415	39	84,2	90,7	91,9
Vozokany	94,0	1 056	117	11	77,0	83,9	92,9
Diakovce	89,6	2 682	297	11	74,4	75,8	73,0
Tešedíkovo	96,0	3 905	272	7	80,5	85,6	86,1
Žiharec	96,5	2 495	279	11	77,0	78,3	80,3

Vlčany	94,0	5 010	1 181	24	72,0	76,3	77,5
Neded	93,3	4 276	1 263	30	57,5	67,8	67,1
Selice	74,9	1 256	1 417	113	71,9	84,1	76,0

%M = percento Maďarov z obyvateľov obce v roku

PM 1930 = počet Maďarov v roku 1930

R 1946 = počet reslovakizantov v roku 1946

%R 1946 = percento z počtu Maďarov, ktorí sa prihlásili na reslovakizáciu

V týchto obciach odborníci na reslovakizáciu nedoporučovali reslovakizovať, lebo tieto obce ležia hlboko pod etnickou čiarou. "Pre čiastočnú reslovakizáciu nemožno nájsť nijakých dôvodov. Tieto obce boli resp. sú čisto maďarské".⁷⁰ Reslovakizácia, až na obce Košúty, Selice, a V. Úľany, obce tejto skupiny významnejšie nepostihla.

Návrhy expertov na reslovakizáciu sa nebrali do úvahy v neskoršom období, keď sa reslovakizácia realizovala na princípoch, ktoré brali do úvahy nie etnické, ale najmä politické a sociálne kritéria pri reslovakizácii a boli robené úplne benevolentne. Na druhej strane po roku 1948 sa časť tzv. reslovakizantov navrátila k maďarskej národnosti. Napr. Správa Okresnej osvetovej rady v Galante z 13.1.1949, upozorňuje Reslovakizačnú komisiu, že "obyvatelia maďarskej národnosti v okrese po priznaní práv pre Maďarov chovajú sa vyzývavo, odmietajú rozprávať po slovensky a aj tí, ktorí vedú po slovensky a svojim vystupovaním hatia konsolidáciu pomerov v okrese."⁷¹

Vývoj v obciach, ktoré boli v roku 1946 považované za etnicky maďarské postupoval jednoznačným vývojom. Všetky tu zaradené obce mali v roku 1930 prevahu obyvateľstva maďarskej národnosti. V prevažnej väčšine obcí obyvateľstvo maďarskej národnosti tvorilo viac ako 90 % obyvateľstva. Len v obci Selice bol podiel obyvateľstva maďarskej národnosti nižší ako 80 %. Za 60 rokov sa približne na rovnakej úrovni udržal podiel obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach Vozokany, Trstice, Čierna Voda a Selice a podstatnejšie vzrástol počet obyvateľov maďarskej národnosti v obciach Čierny Brod a Tomášikovo. Podiel obyvateľov maďarskej národnosti v ostatných 13 obciach klesol. V tejto skupine obcí sa zmena v prospech slovenského etnika prejavila najpodstatnejšie. Je však potrebné brať do úvahy, že z týchto obcí sa uskutočňovala výmena obyvateľstva, faktor sťahovania do centier a úbytok počtu obyvateľstva v niektorých obciach. Do niektorých z týchto obcí smerovala aj vnútorná kolonizácia. Napr. 34 rodín z Novej Lehôtky a Hrádku bolo presídlených do H. Salíb a 26 rodín z Brezovej p./B. do Takšone.⁷²

⁷⁰ SNA Bratislava, f. Reslovakizačná komisia, kart. 52.

⁷¹ SNA Bratislava, f. Reslovakizačná komisia, kart. 43, č. 174/49 rk.

⁷² Čas, č. 116, 11. 9. 1945.

Je zaujímavé, že v obciach, ktoré boli najviac zasiahnuté reslovakizáciou už v rokoch 1961 až 1991 nedochádza k výraznejšiemu nárastu obyvateľstva maďarskej národnosti. To môže znamenať, že buď sa tento návrat k maďarskej národnosti v týchto obciach uskutočnil už do roku 1961, alebo zmena národnosti trvalejšie poznačilo obyvateľstvo týchto obcí. Percento zvyšovania podielu obyvateľstva maďarskej národnosti je zhruba rovnaké ako u obcí, v ktorých sa podiel obyvateľstva znižoval radikálnou výmenou obyvateľstva. To by mohlo naznačovať, že v týchto obciach slovenskí presídlenci postupne prijímali maďarskú kultúru a asimilovali, alebo sa zvyšovanie podielu udialo na úkor iných faktorov. (napr. sťahovanie obyvateľstva slovenskej národnosti do centier) Túto hypotézu potvrdzuje aj skutočnosť, že od roku 1970 do roku 1991 poklesol počet obyvateľov, vo všetkých obciach, kde nárast obyvateľstva maďarskej národnosti tvoril viac ako 7 %. Napr. Neded o 20,3 %, Vozokany o 25,4 %, Tomášikovo o 23,2 %, H. Saliby o 15,3 %. Ak k tomu prirátame že obyvateľstvo maďarskej národnosti bolo viac viazané na poľnohospodársku výrobu, zoberieme do úvahy jeho nižšiu kvalifikačnú štruktúru a v nie poslednom rade zoberieme do úvahy aj psychologické aspekty nižšej naviazanosti prisťahovalcov regionu k pôde, výsledkom je narastanie podielu obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach tohto typu.

Zmeny v podieli obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach tretieho typu nám dokumentuje nasledujúca tabuľka.

	Nad 90 %	nad 80 %	nad 70 %	nad 60 %	nad 50 %	pod 50 %
Kráľov Brod	x	+				
V.Úľany	x		+			
Kajal	x		+			
Košúty		x		+		
Trstice	x+					
Topoľnica		x		+		
Č. Voda	x+					
D. Saliby	x		+			
H. Saliby	x		+			
Matúškovo		x		+		
Tomášikovo	+	x				
Č. Brod	+	x				
Vozokany	x+					
Diakovce		x	+			
Tešedíkovo	x	+				
Žiharec	x	+				
Vlčany	x		+			
Neded	x			+		
Selice			x+			

x 1930
+ 1991

Prevažujúcou tendenciou etnického vývoja v súčasnom okrese Galanta za obdobie posledných 60 rokov je zvyšovanie podielu obyvateľstva slovenskej národnosti.

Významný vplyv na etnické zmeny v obciach južného Slovenska vrátane galantského okresu, mali hospodárske procesy uskutočňujúce sa po druhej svetovej vojne. Podstatnú časť sledovaného obdobia tvorilo obdobie socializmu, v ktorom sa uskutočňovali rozsiahle premeny. Industrializácia pohltila veľké množstvo ľudí, ktorí sa rozišli do miest, do rôznych krajov Slovenska, ale aj do Čiech. Kolektívizácia poľnohospodárstva "uvoľnila" z dedín, nielen južného Slovenska, veľkú časť pôvodného obyvateľstva.

Vplyv na zmeny v etnickej štruktúre obcí mali migračné procesy v obciach, ktoré sa zosilnili najmä v období po roku 1970. Odklon od poľnohospodárstva, výstavba nových podnikov, s vplyvom na spôsob života obyvateľstva, znižovanie počtu viacgeneračných rodín, využívanie výhod centrálnej bytovej výstavby, zmeny v štruktúre zamestnanosti a socio- profesijnej orientácie obyvateľstva, vzrast vzdelanostnej úrovne, následne ovplyvnili aj etnickú skladbu obcí južného Slovenska. Sledovaním faktoru "prírastok obyvateľstva" a národnostného zloženia obcí môžeme porovnať etnický vývoj v obciach s prírastkom a poklesom obyvateľstva.

Výsledkom uvedených procesov je nasledujúce rozdelenie obcí podľa prírastu obyvateľstva od roku 1930 do roku 1991 a ich prerozdelenie podľa toho, či sa v nich zvýšil podiel obyvateľstva maďarskej alebo slovenskej národnosti.

A. Obce s prírastkom obyvateľstva 1930-1991⁷³

- a) zvýšený podiel obyvateľstva maďarskej národnosti
Kostolná p./D. (1), Galanta (2), Selice (3), Čierny Brod (3),
- b) zvýšený podiel obyvateľstva slovenskej národnosti
Hrubý Šúr (1), Váhovce (1), Janovce (1), V. Mača (2), Šaľa (2), Sládkovičovo (2), Topoľnica (3), Košúty (3), V. Úľany (3), Kráľov Brod (3), Čierna Voda (3), Trstice (3).

B. Obce s poklesom obyvateľstva v rokoch 1930-1991

- a) zvýšený podiel obyvateľstva maďarskej národnosti
Hrubá Borša (1), Tomášikovo (3),
- b) zvýšený podiel obyvateľstva slovenskej národnosti

⁷³ Číslom v zátvorke je označená príslušnosť k typu obce podľa triedenia reslovakizačných expertov.

Trnovec n/V. (1), Dlhá n/V. (1), Reča (2), Neded (3), Matúškovo (3), H. Saliby (3), D. Saliby (3), Vlčany, Diakovce (3), Kajal (3), Vozokany (3), Žiharec (3), Tešedíkovo (3), Mostová, Kráľová n/V (1).

Vývoj v jednotlivých obciach je v súlade so základnou tendenciou vývoja, t. j. pribúdanie obyvateľstva slovenskej národnosti, bez závislosti na veľkostnej skupine a bez ohľadu na to, či pribúdalo, alebo ubúdalo obyvateľstva. Pozoruhodný je nárast obyvateľstva v Šali a Galante, ale aj nárast podielu obyvateľstva maďarskej národnosti v tomto meste. Hlavná tendencia k presídľovaniu obyvateľstva do miest je na Slovensku badateľná predovšetkým po roku 1970. Tu sa naplno uplatnili už spomínané tendencie v migrácii obyvateľstva, ktoré boli dôsledkom industrializácie, kolektivizácie, pohybu v druhej polovici 20. storočia smerom do miest.

Prejavili sa aj dôsledky administratívnych opatrení štátu, ktorý násilne zabrzdil rozvoj malých obcí a svoju podporu venoval len tzv. strediskovým obciam, v ktorých chcel vybudovať nové administratívne centrá menších regiónov. Preto sa tu odohrávajúce migračné procesy oveľa citelnejšie zapísali do etnickej štruktúry tohto regiónu. Svoj vplyv mali prirodzene aj ďalšie sociokultúrne a štrukturálne prvky slovenskej spoločnosti (sociálna štruktúra, vzdelanostná štruktúra...). Ich dôsledkom bolo, že iba v piatich sídlach tohto regiónu, ktoré mali charakter regionálnych centier, či strediskových osád stúpol počet obyvateľov.

Z etnického hľadiska v rokoch 1970-1991 prevažovali obce s miernym nárastom obyvateľstva maďarskej národnosti.

C. Obce s prírastkom obyvateľstva 1970-1991

- a) zvýšený podiel obyvateľstva maďarskej národnosti
Šaľa, Galanta, Trstice (0,1 %),⁷⁴
- b) zvýšený podiel obyvateľstva slovenskej národnosti
Sládkovičovo (0,5 %), V. Úľany.

D. Obce s poklesom obyvateľstva v rokoch 1970-1991

- a) zvýšený podiel obyvateľstva maďarskej národnosti
Hurbanova Ves, Hrubá Borša, Trnovec n/V., Kostolná p.D., H. Saliby (0,9 %), D. Saliby, Vlčany (0,8 %), Dlhá n/V., Kajal, Vozokany, Žiharec, Kráľov Brod, Tešedíkovo (0,5 %), Mostová, Čierny Brod, Čierna Voda (0,9 %), Tomášikovo, D. Chotár, Boldog,

⁷⁴ Národná obroda, č. 193, 17.8.1996 Ideológia robí zo štatistiky služku, navyše znásilňovanú politickými cieľmi. (rozhovor so štatistikom Ing. J. Fialom).

b) zvýšený podiel obyvateľstva slovenskej národnosti

Janovce, Reča, Neded (0,7 %), Topoľnica, Matúškovo (0,4 %), Košúty, (0,4 %), Selice, Diakovce, Jelka, H. Šúr, V. Mača, Váhovce, Kráľová n/V.

Za podstatné je možné považovať, že v centrách regiónu v Galante a v Šali v tomto období pribudlo obyvateľstvo maďarskej národnosti. Týmto prírastkom sa dajú vysvetliť úbytky obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach, ktoré sme zaradili do kategórie Db. Vzhľadom na prírastok obyvateľstva maďarskej národnosti najmä v Galante aj úbytok obyvateľstva maďarskej národnosti v Sládkovičove a vo V. Úľanoch.

Úbytok obyvateľstva maďarskej a slovenskej národnosti v obciach, v ktorých klesol počet obyvateľov je možné vysvetľovať prirodzenou migráciou. V prípade obcí, kde poklesol počet obyvateľstva maďarskej národnosti je to možné vysvetliť sťahovaním do prirodzených spádových centier (Galanta, Šaľa), pričom nie je možné úplne vylúčiť ani prípady zmeny národnosti, či asimilácie. Aj za predpokladu, že časť obyvateľstva slovenskej národnosti sa odsťahovala do týchto centier, najmä do Šale, je dosť vysoký počet tých obcí, v ktorých klesol podiel obyvateľstva slovenskej národnosti v rokoch 1970-1991. Do úvahy prichádza ešte migrácia do vzdialenejších miest, najmä do Bratislavy, ale aj ďalšia štatistická asimilácia v prospech maďarskej národnosti, v čom nie je po roku 1989, najmä u staršej generácie možné úplne vylúčiť ani dozvuky reslovakizácie.

Pre charakter prebiehajúcich etnických zmien za obdobie posledných 60 rokov, je však v každom prípade rozhodujúce porovnanie roku 1930 a roku 1991. To nám v zásade určuje hlavnú tendenciu vývoja etnického slovensko-maďarského rozhrania, hoci, a to tiež nie je možné negovať, alebo bagatelizovať, súčasný trend, zvyšovanie podielu obyvateľstva maďarskej národnosti vo väčšine obcí sledovaného regiónu, je dokumentovateľný na časovej línii podstatne kratšej dvadsaťročnej (1970-1991) a tento sa nezhoduje s prevažujúcou vývinovou tendenciou 20. storočia.

Tak ako všetko v dejinách, aj tieto rozporné tendencie majú svoje príčiny v historickom vývoji. Národnostný vývoj v posledných šesťdesiatich rokoch a jeho hodnotenie tu žijúcim obyvateľstvom nám dosvedčujú, že aj v tomto období pokračovalo vzájomné ovplyvňovanie sa tu žijúcich etník, čo nachádza odraz v hodnoteniach, ktoré označujú etnický vývoj na území južného Slovenska v tomto období za pomadžarčovanie územia alebo poslovenčovanie územia.

V zosilňujúcich sa diskusiách o poslovenčovaní, resp. pomadžarčovaní južného pohraničia Slovenska často prevládajú emotívne ladené výroky, ktoré sa zakladajú na kusých poznatkoch a vyselektovaných štatistických údajoch, ktoré nezohľadňujú špecifiká historického vývoja, vývoja ekonomiky, migráciu obyvateľstva, zmenu spôsobu života, či osobitosti vývoja etnických skupín na danom území.

Možno súhlasiť s J. Fialom, že "...každá štatistika je informácia. Niekedy neúplná, postihne iba špičku ľadovca. Napriek tomu sa v kombinácii s dlhodobými sociologickými trendmi či psychologickým stavom spoločnosti dá predpokladať určitý smer vývoja."⁷⁵ Nie je problém na základe štatistiky dokázať prebiehajúcu štatistickú asimiláciu Maďarov na území južného Slovenska, ale ani štatistickú asimiláciu Slovákov na ich vlastnom území. Stačí len vhodne vybrať štatistické údaje a dá sa to dokonca dokázať na príklade tých istých obcí. Potom by sme mohli v zhode s predstaviteľom Maďarského demokratického fóra S. Leszákom tvrdiť, že na Slovensku prebiehala asimilácia Maďarov a "nemá dôvod pochybovať o zodpovedných vyhláseniach zodpovedných ľudí"⁷⁶ alebo v zhode s článkami v slovenskej tlači potvrdiť, že Slováci sú asimilovaní na svojom vlastnom území.

Skutočnosť je však oveľa komplikovanejšia. Je faktom, že v konsolidovaných pomeroch sa minoritné obyvateľstvo prispôsobuje majoritnému, priebeha prirodzený asimilačný pohyb a veľa záleží na usmerňovaní tohto procesu vládnucim režimom, ale aj na vnútornej nacionálnej kohézności etnickej skupiny. V niektorých oblastiach sa časť obyvateľstva hlásila k etnickej príslušnosti na základe princípu ekonomickej a politickej výhodnosti, resp. bola k uplatňovaniu takéhoto princípu nútená, okolnosťami a podmienkami, v ktorých žila.

Tabuľka č. 1

Zmeny ukazovateľov prirodzeného pohybu podľa národnosti na Slovensku v r. 1960-1969

Národnosť	ukazovateľ	Priemer rokov					
		60-64	65-69	70-74	75-79	80-84	85-89
	v %						
slovenská	pôrodnosť	22,3	18,5	19,8	21,2	18,8	16,5
	úmrtnosť	7,9	8,2	9,2	9,5	9,9	10,0
	pr.prírast.	14,4	10,3	10,6	11,7	8,9	6,5

Národnosť	ukazovateľ	Priemer rokov					
		60-64	65-69	70-74	75-79	80-84	85-89
	v %						
maďarská	pôrodnosť	18,0	15,4	16,0	16,7	15,6	14,0

⁷⁵ Práca, č. 18, 24.1.1994.

⁷⁶ Gáfrik, M.: Pocity ohrozenia. Literárny týždenník 2. júla 1993.

	úmrtnosť	9,9	10,0	10,7	10,6	11,0	10,7
	pr.prírast.	8,1	5,4	5,3	6,1	4,6	3,3

Prameň: Pohyb obyvateľstva v ČSFR, publikácie FSÚ podľa rokov v období 1960-1989 (Očovský, Š.: Demogeografické podklady na výskum národností. In Slovakia plus 1993, s. 207)

Tabuľka č. 2

Hodnotenie národnostného vývoja (údaje v %)

Slováci				Maďari			
1	2	3	4	1	2	3	4
12,3	14,1	36,9	36,7	55,3	1,8	21,7	21,2

1 prebiehalo neprimerané poslovenčovanie

2 prebiehalo neprimerané pomadžarčovanie

3 nedochádzalo k neprimeranému poslovenčovaniu ani pomadžarčovaniu

4 neviem

(Vzťahy Slovákov a národnostných menšín v národnostne zmiešaných oblastiach Slovenska. Košice 1990.)

Tabuľka č. 3

Slovákom, žijúcim v národnostne zmiešaných oblastiach hrozí asimilácia s maďarskou menšinou (údaje v %)

Slováci				Maďari			
áno	skôr áno	skôr nie	nie	áno	skôr áno	skôr nie	nie
25	25	20	25	5	10	19	58

Maďarom, žijúcim v národnostne zmiešaných oblastiach hrozí asimilácia s maďarskou menšinou (údaje v %)

Slováci				Maďari			
áno	skôr áno	skôr nie	nie	áno	skôr áno	skôr nie	nie
2	11	34	48	13	29	25	28

Tabuľka č. 4

Obyvateľstvo Slovenska podľa príslušnosti k slovenskej a maďarskej národnosti v rokoch 1921-1991

Rok	Celkom	Slováci	%	Maďari	%
1921	3 000 870	1 952 866	65,1	650 597	21,7
1930	3 324 111	2 250 616	67,7	585 434	17,6
1950	3 442 317	2 982 524	86,6	354 532	10,3
1961	4 174 046	3 560 216	85,3	518 782	12,4
1970	4 537 290	3 878 904	85,5	552 006	12,2
1980	4 991 168	4 317 008	86,5	559 490	11,2
1991	5 268 935	4 511 679	85,6	566 741	10,8

Tabuľka č. 5

Národnostná charakteristika okresov južného Slovenska v rokoch 1970-1991

Obyvateľstvo maďarskej národnosti v rokoch 1970-1991 v okresoch južného Slovenska⁶

	1970	%	1980	%	1991	%
Bratislava-m	15 928	5,2	18 731	4,9	19 505	4,4
Košice-m	5 816	3,9	8 070	3,9	10 128	4,3
Bratislava-v	16 213	10,4	10 312	7,2	10 494	7,2
Dun.Streda	84 106	89,0	91 452	87,8	95 394	87,2
Galanta	62 663	46,7	62 543	44,4	61 735	43,0
Komárno	77 731	72,6	79 363	71,9	78 929	72,2
Košice-v	13 873	13,7	13 800	13,9	16 299	16,4
Levice	43 116	35,9	40 490	33,1	38 155	31,6
Lučenec	22 738	24,1	22 893	23,9	22 792	23,8
Nitra	16 798	8,7	14 567	7,1	14 244	6,7
Nové Zámky	63 117	42,5	63 141	41,2	63 930	41,7
Rim.Sobota	47 237	48,5	46 825	47,5	46 000	46,5
Rožňava	23 046	28,3	22 465	26,2	22 416	25,9
Trebišov	46 866	40,9	45 801	38,9	46 748	39,3
V.Krtíš	15 692	35,1	14 536	31,7	14 447	30,9
Spolu	554 940		555 989		561 216	

Údaje sú uvedené podľa: Národnostná štruktúra obyvateľstva Slovenskej republiky. SŠÚ, Bratislava 1992. Údaje a fakty o národnostiach žijúcich v Slovenskej socialistickej republike. Sekretariát Rady vlády pre národnosti. Bratislava 1984.

Tabuľka č. 6

Porovnanie štatistických údajov obyvateľstva maďarskej národnosti niektorých obcí okresu Galanta v %

	1930	1961	1970	1991
Šaľa	27,8	12,5	15,2	21,8
Galanta	39,8	19,7	27,4	40,7
Hurbanova Ves*	-	23,0	24,2	31,1
Hrubá Borša	42,2	26,2	29,8	44,2
Trnovec n/V.	41,1	27,0	26,6	30,8
Sládkovičovo	54,4	38,8	46,7	46,2
Janovce	62,8	44,2	53,1	44,9
Reca	73,7	48,3	57,6	51,0

Kostolná priD.	52,9	54,1	68,6	75,8
Neded	93,3	57,5	67,8	67,1
Topoľnica	88,5	58,5	64,9	61,4
Matúškovo	88,7	60,4	66,8	66,2
H. Saliby	90,3	65,4	69,1	70,0
Košúty	85,2	67,0	69,9	69,5
D.Saliby	96,8	69,6	73,4	77,2
Selice	74,9	71,9	84,1	76,0
Vlčany	94,0	72,0	76,3	77,5
Diakovce	89,6	74,4	75,8	73,0
Jelka	89,3	75,3	83,0	75,9
V.Úľany	92,3	75,7	81,2	75,2
Dlhá n/V.	85,8	76,9	75,8	79,3
Kajal	94,4	76,9	75,2	80,8
Vozokany	94,0	77,0	83,9	92,9
Žihárec	96,5	77,0	78,3	80,3
Kráľov Brod	95,9	79,9	82,2	87,4
Tešedíkovo	96,0	80,5	85,6	86,1
Hrubý Šúr	89,0	80,6	85,6	82,5
Mostová	95,8	82,9	86,8	90,7
Čierny Brod	83,9	84,2	90,7	91,9
V. Máča	97,8	85,3	91,7	88,6
Váhovce	92,8	85,8	89,4	80,9
Čierna Voda	97,1	87,1	93,8	94,7
Kráľová n/V.	98,1	87,9	91,2	89,7
Tomášikovo	84,4	88,9	89,0	95,7
D. Chotár	-	89,3	92,4	93,8
Trstice	96,5	93,9	95,5	95,6
Boldog	92,0	94,7	97,1	80,8

Tabuľka č. 7

Nárast a pokles obyvateľstva maďarskej národnosti v obciach okresu Galanta od r. 1930-1991

	1930	1970	1991	30-91	70-91
Šaľa	4 573	12 974	24 745	+	+
Galanta	4 359	8 931	16 957	+	+
Hurbanova Ves*	-	194	190	-	-
Hrubá Borša	332	423	317	-	-
Trnovec n/V.	3 220	3 153	2 448	-	-
Sládkovičovo	3 587	5 398	5 797	+	+
Janovce	247	415	405	+	-
Reca	1 331	1 655	1 225	-	-

Kostolná priD.	308	503	479	+	-
Neded	4 597	4 090	3 220	-	-
Topoľnica	678	921	769	+	-
Matúškovo	2 126	2 395	1 820	-	-
H. Saliby	3 833	3 675	3 093	-	-
Košúty	1 294	1 631	1 298	+	-
D.Saliby	2 453	2 184	1 850	-	-
Selice	1 681	3 428	2 756	+	-
Vlčany	5 380	4 545	3 407	-	-
Diakovce	2 999	3 027	2 171	-	-
Jelka		3 824	3 571		-
V.Úľany	3 002	3 837	4 141	+	+
Dlhá n/V.	1 055	1 036	847	-	-
Kajal	1 575	1 700	1 304	-	-
Vozokany	1 133	1 383	1 034	-	-
Žihárec	2 602	2 149	1 600	-	-
Kráľov Brod	980	1 216	1 189	+	-
Tešedíkovo	4 090	4 255	3 815	-	-
Hrubý Šúr	509	688	606	+	-
Mostová	1 677	1 738	1 606	-	-
Čierny Brod	1 288	1 884	1 509	+	-
V. Máča	2 108	2 808	2 531	+	-
Váhovce	2 010	2 407	2 028	+	-
Čierna Voda	941	1 302	1 282	+	-
Kráľová n/V.	1 722	2 004	1 553	-	-
Tomášikovo	2 060	1 904	1 464	-	-
D. Chotár		328	243		-
Trstice	2 877	3 692	3 761	+	+
Boldog		448	401		-

* Do roku 1950 osada obce Rastice

Úradné názvy obcí v roku 1930

Sládkovičovo = V. a M. Dioseg, Kostolná pri Dunaji = Hasvár, Topoľnica = Jazerný Ňaražd, Matúškovo = Takšoň, Vlčany = Farkašd, Veľké Úľany = Veľký Fedýmeš, Žihárec = Žigárd, Tešedíkovo = Pered, Mostová = Mostová Kert', Čierny Brod = Vizkelet, Čierna Voda = Čierne Nekyje, Veľká Mača = Veľký Mačad, Tomášikovo = Tallóš, Trstice = Nádszeg,

Vrbovce, osada Sabotovci – permanentný život na hranici (k problematike procesov tvorby etnickej identity)

Katarína Popelková – Monika Vrzgulová

Koniec 20. storočia priniesol pre centrálnu a juhovýchodnú Európu novú sociálnu realitu, ktorú charakterizuje predovšetkým pád komunistickej ideológie. S týmto faktom súvisí priamo či nepriamo množstvo ďalších procesov, napr. i zánik starých a formovanie nových štátnych útvarov, pričom jednu z dôležitých úloh zohráva aj etnická identita a spôsoby jej manifestovania. V etnických hnutiach, ktoré nestrácajú výraznú politickú váhu, sa akcentuje a využíva fakt, že etnická príslušnosť je pre ľudí konca 20. storočia stále dôležitým atribútom ich sebadefinície.

Podstata etnicity, príčiny jej oživenia a predovšetkým sila jej príťažlivosti pri formovaní masových hnutí nie sú stále vyjasnené, preto neschádzajú z pozornosti sociálnych vedcov. Etnicita sa novšie definuje (pozri prehľad v práci BAČOVÁ 1996:23) ako dynamický jav a definície vychádzajú z interakcií spoločenstiev, v popredí záujmu preto stojí otázka vytvárania a flexibility etnických hraníc. Moderná etnicita je často vysvetľovaná ako výsledok historických rozhodnutí pri riešení teritoriálno-štátneho usporiadania častí sveta, ako diferenciacia založená na odlišnosti a zároveň nerovnosti. Keďže forma a okolnosti medziskupinového kontaktu fakticky podmieňujú možnosti skupiny potvrdiť svoju etnicitu, alebo prispôbiť sa, odvolávanie sa na etnické hranice a ich mobilizácia môžu slúžiť aj ako výzva na zmenu stavu, sociálneho postavenia a prerozdelenie síl (BAČOVÁ 1992:20). Príspevkom k tomuto okruhu otázok má byť aj nasledujúca štúdia. Reflektuje situáciu, ktorá vznikla po roku 1993 na obývaných územiach tvoriacich novú štátnu hranicu.

Problém

Sociálno-politické zmeny po roku 1989 viedli na území bývalého Česko-Slovenska k prehodnoteniu dovtedajšieho usporiadania, čo v roku 1993 vyústilo do vzniku dvoch samostatných štátov: Českej a Slovenskej republiky. Tento proces sa realizoval diplomatickou cestou, rozhodnutia boli prijaté na úrovni špičiek politických subjektov, ktoré vyšli víťazne z parlamentných volieb v ČSFR v roku 1992. Akt rozdelenia spoločného štátu, jestvujúceho, s výnimkou vojnových rokov 1939-1945, od rozpadu habsburskej monarchie v roku 1918, prebehol bez aktívnej spoluúčasti verejnosti – masových hnutí alebo ľudového hlasovania v republikách – a bez vonkajších dramatických prejavov. Vzájomná

hranica republík federácie sa dňom 1. januára 1993 stala hranicou dvoch samostatných európskych krajín.

V centre pozornosti masmédií niekoľko nasledujúcich rokov stáli udalosti, týkajúce sa "problematickej" osady Sabotovci/U Sabotů na novej slovensko-českej štátnej hranici. Lokalita bola síce osídľovaná od polovice 19. storočia ako jedna z mnohých kopaníc 4 km vzdialenej slovenskej obce Vrbovce na východnej strane Bielych Karpát, vznikla a rozvíjala sa však na postupne odkupovaných pozemkoch katastra moravskej, resp. českej obce Javorník, nachádzajúcej sa na opačnom úpätí horského hrebeňa, 6 km od osady. Počet domov v osade neprekračoval počet 40 a obyvateľov bolo okolo stovky. Po oddelení častí federácie bola teda súčasťou územia Českej republiky, hoci domy a poľnosti k nim patriace vo viacerých prípadoch zostali oddelené hranicou. Tri cesty vedúce do osady (tvoriace križovatku smerov Senica-Vrbovce-Myjava, Senica-Vrbovce-Velká nad Veličkou (ČR)) boli opatrené colnicami a hraničnou závorou. Pozícia obyvateľov – vplyvom prirodzeného postupného nárastu miešaných slovensko-moravských manželstiev – už nie iba slovenskej národnosti a štátnej príslušnosti – sa vzhľadom na prerušenie množstva každodenných väzieb a komplikovanie pracovných i občianskych vzťahov sproblematizovala. Osada pripadla Českej republike, následná žiadosť jej slovenských obyvateľov vyjadrená petíciou za pripojenie k Slovensku však nastolené pomery zneistila. Zájmy českej obce Javorník, ktorá získala obyvateľov gravitujúcich na druhú stranu hranice, a záujmy slovenských Vrboviac, ktoré nedokázali naďalej uspokojovať množstvo každodenných potrieb svojej kopanice, sa stali protichodnými. V procese riešenia medializujúcich sa problémov záležitosť vytvorila priestor na artikulovanie a hyperbolizáciu najrozličnejších jej aspektov. Situácia sa až do vyriešenia – pripojením osady k Slovenskej republike v roku 1997 – rozlične politicky interpretovala nielen na oboch stranách hranice, ale tiež v rôznych politických táboroch republík (vládných i opozičných) a nakoniec aj v samotnej obci. Národné vedomie, národná hrdosť i štátna príslušnosť vstupovali do argumentácie ako všetkým zrozumiteľné konštanty, vo všetkých dejstvách "hry o hranicu" sa na oboch stranách nimi bežne operovalo. Individuálna i kolektívna identita obyvateľov spornej osady sa stala politikom par excellence.

Cieľ

Z hľadiska empirického štúdia otázok identity ponúka kauza možnosť skúmať viaceré mimoriadne prítlačivé otázky tvoriace jadro inštrumentálneho, situačného a subjektívneho prístupu k etnicite. Východiskom pre ich formulovanie sú teoretické názory a metodologické postupy, ktoré v slovenskej etnológii začiatkom 90. rokov relativizovali primordiálny prístup k štúdiu etnicity a pri terénnom bádaní upriamili pozornosť na jej subjektívne a situačné faktory (KALAVSKÝ 1991, JUŽNÝ ZEMPLÍN 1993). Pre potreby vedeckého

kolektívu orientovaného na etnologický základný výskum prejavov etnicity v rokoch 1995-1998 ich precizovala G. Kiliánová (KILIÁNOVÁ 1998).⁷⁷ Podľa nej (1998:21) *eticitu* možno najvšeobecnejšie definovať ako pocit, na základe ktorého jedna skupina ľudí pociťuje odlišnosť od inej, pričom tento pocit vzniká porovnávaním vlastnej skupiny s inými. *Etnická identita* by potom mala obsahovať okrem pocitu odlišnosti aj pocit príslušnosti, teda identifikovanie sa so skupinou na základe určených kritérií (hodnôt, symbolov a predstáv), často založených na kultúrnej pamäti.

Sociálna psychológia (BAČOVÁ 1996:23 a n.) v súčasnosti vníma etnicitu ako súčasť medziskupinových vzťahov a keďže hranice medzi etnickými skupinami sú pomerne flexibilné, do popredia záujmu stavia mechanizmus vytvárania a udržiavania interetnických hraníc. *Etnicita* v takomto rámci sa definuje ako dynamika komunikovania skupinovej totožnosti (identifikácie) a skupinovej odlišnosti (diferencie). Znamená členstvo alebo sociálnu atribúciu členstva a lojality ku skupine, s ktorou jej člen má, resp. je presvedčený, že má (subjektívna zložka), alebo iní ľudia sú presvedčení, že má (objektívna zložka identity) rovnakých predkov. Je vytváraná a udržiavaná samotnými členmi spoločenstva, ako aj nečlenmi, ktorí ju definujú zvonku.

Takéto vymedzenie sa približuje ku Kiliánovej etnologickej definícii *etickej identity* (KILIÁNOVÁ 1998:22) práve upozornením na moment prelínania sa obsahu oboch pojmov pri akcentovaní roviny reflexie vzťahu jedinca ku skupine v procese jeho sebaurčenia. Poznávacím nástrojom etnografie/etnológie však podľa tejto autorky viac vyhovuje vnímanie rozdielu oboch úrovní, pretože v historickom kontexte existencie skupiny či života jednotlivca dokáže sledovať nielen proces priebehu konštruovania etnickej identity, ale aj povahu javov, ktoré sa ako symboly a hodnoty stávajú jej stavebnými prvkami.

Sociológ F. Heckmann pokladá *etnickú identitu za súčasť identity sociálnej*, ktorá sa vzťahuje na vnímanie súčasných skupinových členstiev, pozícií a rolí jednotlivca (HECKMANN 1992:196 a n.).

Ak platí tento predpoklad a etnická identita sa udržiava, prehodnocuje a nanovo vytvára v neustálom procese zohľadňujúcom tak subjektívne impulzy, ako aj objektívne vonkajšie vplyvy (zmeny v kultúrnohistorickom a sociálnom prostredí), potom situácia na novej česko-slovenskej hranici v osade Sabotovci poskytuje príležitosť sledovať proces konštrukcie a rekonštrukcie identity doslova "v priamom prenose".

Otázku teda staviame nasledovne: *Je stabilita identity v momente "krízy" závislá viac na vnútorných faktoroch (subjektívny pocit odlišnosti jednotlivca) alebo na vonkajších, situačných (hodnotenia a reprezentácie zvonku), ktoré vznikajú mimo jeho prostredia? Je možné, aby subjektívny – vnútorný pocit etnickej identifikácie jednotlivca odolal v okamihoch zlomu tlaku reality, ktorá*

⁷⁷ Vedecký projekt VEGA č. 95/5305/023 Funkcia a prejavy etnického vedomia v spoločenskom vývoji Slovenska

vyvoláva potrebu rekonštrukcie jeho sociálnej identity?

Vonkajšími vplyvmi, ktoré sme na prípade osady Sabotovci študovali a snažili sa postihnúť v ich rôznorodosti, boli okrem politických rozhodnutí vlád a parlamentov aj komentáre a hodnotenia situácie v masmédiách, formulované ľuďmi "zvonku" (týmto aspektom sú venované časti 1. *Problémy s hranicou 1993-1997 – chronológia* a 2. *Hra o hranicu – ohlas v médiách*). Výpovede samotných obyvateľov, ktorými vykresľovali dopad reálnej štátnej hranice na ich každodenný život, možno potom považovať za "vnútornú" rovinu vnímania problému. (V štruktúre štúdie sú súčasťou časti 3. *Empirické zistenia*.)

Teoretický koncept

Na zhromaždenom empirickom materiáli chceme demonštrovať možnosti uplatnenia dvoch teoretických konceptov:

1. Koncept Thomasa H. Eriksena (ERIKSEN 1993:36-40) o etnických hraniciach a vzťahoch etnických skupín na hranici: Vychádzajúc z bádání vlastných i bádání ďalších antropológov (predovšetkým v krajinách Afriky a Ázie) dospel Eriksen k názoru, že etnické hranice nemusia byť nevyhnutne hranicami teritoriálnymi, bývajú však hranicami sociálnymi. Neizolujú jednu skupinu od druhej, práve naopak sú miestom kontinuálneho toku informácií, interakcií a všestrannej výmeny – niekedy dokonca aj ľudí. Upozornil na rôznorodosť faktorov, ktoré vedú v konečnom dôsledku ku *zmene etnickej identity*. Na základe výskumov Frederika Bartha (BARTH 1969, cit. podľa ERIKSEN 1993:39) na etnickej hranici Pathan–Baluch v severozápadnom Pakistane demonštruje, že prekračovanie hraníc z jednej etnickej skupiny do druhej sa môže realizovať aj v *snahe o zvýšenie sociálneho statusu jednotlivca*. Výskumy Gunnara Haalanda (HAALAND 1969, pozri ERIKSEN 1993:39) v západnom Sudáne zas slúžia ako príklad *ekonomických faktorov, ktoré vedú ku zmene etnickej identity*.

Tento koncept obracia pozornosť štúdia etnicity na sledovanie vzťahov medzi jednotlivými skupinami. Upozorňuje na to, že obe susediace skupiny si vytvárajú svoju identitu vis-à-vis, vymedzujúc si svoje "identifikačné kódy" v priamom vzájomnom kontakte.

2. Koncept nemeckého etnológa Georga Elwerta (ELWERT 1989), s ktorým pracuje pri objasňovaní mechanizmov *vytvárania a udržiavania skupinovej, resp. MY-identity*: Po absolvovaní vlastných výskumov i prehodnotení zistení ďalších odborníkov Elwert relativizoval etnické teórie tvorby identity. Na príkladoch z predkoloniálnej Afriky ukázal, že *eticita nie je jediným a už vôbec nie univerzálnym princípom sociálnej organizácie ľudských spoločností*. Etniká fungovali a fungujú ako jeden z možných organizačných princípov popri sobášnych triedach, socioprofesijných skupinách, náboženských skupinách, vekových a generačných triedach, princípe susedstva alebo spoločného územia. Na základe poznatkov o praxi koloniálnych úradníckych aparátov na území

Afriky násilne organizovať ľudí na etnickom princípe poukazuje na skutočnosť, ako sa práve dobová sociálna antropológia podieľala na "naturalizácii" ahistorického princípu, že všetci ľudia vytvárali a vytvárajú etniká – národy. Tak sa etnoidentifikačný proces stal súčasťou modernizačných procesov a faktorom silno previazaným s neutíchajúcim nacionalizmom. Pri etnickej organizácii môžu, podľa Elwerta, byť u relevantnej časti ľudstva prerušené viaceré prirodzené skupinové identity; zdôrazňuje však: pre ľudské dejiny je príznačné, že tento fakt nebýva politickým procesom (napr. pri tvorbe hraníc) rešpektovaný.

Na základe uvedených konceptov sme vytvorili hypotézu: *Ak etnická príslušnosť, resp. príslušnosť k štátnemu celku je súčasťou sociálnej identity, potom jej dynamika (premenlivosť či stabilita) môže byť priamo závislá od dynamiky sociálnych zmien. Ak jestvujú indicie o určitom rozkolísaní etnickej identity či snahe o jej výmenu, je možné porozumieť tomuto procesu na základe analýzy sociálnych podmienok v danom prostredí, teda celkom prozaickej každodennej existencie dotknutých obyvateľov. Rekonštrukciou črt a princípov spôsobu života na hranici počas 20. storočia sme chceli overiť náš predpoklad, že každodenný život človeka obývajúceho hranicu sa objektívnym podmienkam prispôsobuje, sledujúc kontinuitu jeho vlastnej identity udržiavaním súladu medzi vnútorným identifikovaním sa a vonkajším sociálnym svetom. Život na hranici podľa tohto nemôže byť dlhodobo životom "na hrane".*

Pracovná metóda

Priebeh celej kauzy sme sa najskôr pokúsili zrekonštruovať zhromaždením informácií, ktoré prinášali médiá. Spracovali sme 80 spravodajských a publicistických materiálov týkajúcich sa kauzy "osada U Sabotů" a novej štátnej hranice medzi ČR a SR po rozdelení federácie 1.1.1993. Z nich 60 tvoria záznamy materiálov z hlavných spravodajských relácií českých a slovenských rozhlasových a televíznych staníc (ČT 1, ČT 2 TV NOVA, ČR Radiožurnál, SR, STV 1) v rokoch 1996-1997; ostatné informácie pochádzajú z excerpce článkov v slovenskej a českej tlači (Národná obroda, Pravda, Mladá fronta dnes, Mosty, Lidové Noviny, SME) v rokoch 1994-1997.

Pre terénnu sondu sme, berúc do úvahy pozíciu spádového centra voči okolitým rozptýleným sídlam i voči osade Sabotovci, zvolili obec Vrbovce (okres Myjava, SR). Spoznávanie situácie na mieste i interview sme realizovali s vedomím obecného úradu počas jedného týždňa v októbri 1997, krátko potom, čo bol spor o osadu definitívne ukončený a podoba česko-slovenskej štátnej hranice ratifikovaná parlamentmi.

Pri práci v teréne sme sa na základe skúseností z vlastných urbánnych výskumov vplyvu udalostí "veľkej histórie" na sociálne vzťahy jednotlivých skupín obyvateľstva v mestskom prostredí, ich sociálne pozície a identitu (POPELKOVÁ 1998, VRZGULOVÁ 1998), rozhodli pre rovnaký postup: rozhovormi získavať informácie o spôsobe života na hranici v 20. storočí tak,

ako ho spätne hodnotia sami obyvatelia, s dôrazom na momenty historicko-sociálnych zmien (roky 1918, 1939, 1945, 1989) a tak sa pokúsiť odhaliť sociálno-antropologické parametre identity ľudí žijúcich na tomto mieste slovensko-českej hranice. Vnímanie uvedených parametrov v ich historickej perspektíve (zostávajúc pri osvedčenom etnologickom postupe: vychádzať pri štúdiu sociálnych procesov na mikroúrovni zo subjektívnych interpretácií minulosti i prítomnosti jednotlivcom), ako sa nazdávame, vytvára:

- a) dostatočne široký priestor na spoznávanie mechanizmov zabezpečujúcich istú kontinuitu vzťahov v lokálnom spoločenstve a
- b) predpoklad na porozumenie dynamickým procesom konštrukcie sociálnej identity jedinca v súčasnosti.

V štruktúre, ktorú sleduje táto štúdia, to znamená *analýzu empirického materiálu* zhromaždeného pri výskume fungovania najrozličnejších sociálnych väzieb v lokálnom spoločenstve v období, ktoré obsiahne pamäť dnešných obyvateľov hraničného územia (časť 3), *ako podkladu pre porozumenie dosahu udalostí prebiehajúcich v súčasnosti*. Východisko úvahy predstavuje podrobná chronológia a naznačenie viacerých významových rovín faktov spojených so vznikom hranice (časti 1, 2).

Vzhľadom na zámer uplatniť kvalitatívny prístup bola pri práci v teréne vybraná biografická metóda, prinášajúca možnosť spoznať subjektívne hodnotenia a prežívanie reality. Pri riadených rozhovoroch nás zaujímali nasledovné problémové okruhy:

zamestnanie – hlavný a vedľajší zdroj obživy a ich zmeny počas 20. storočia, cestovanie za prácou, vyst'ahovalectvo;

rodinný život – život detí, mládeže, výber manželského partnera, vzťahy partnerov, rodová determinácia sociálnych rolí v rodine, rodinné a výročné sviatky;

život spoločenstva obce – vzťahy medzi starousadlíkmi a prist'ahovalcami, susedské vzťahy, kontakty obce s jej kopanicami, kontakty s blízkym a vzdialeným okolím, smery a príčiny gravitácie k centráram na Slovensku a na Morave, lokálne vedomie;

historická pamäť – vedomosti o histórii vlastnej lokality (vznik kopanice), historické udalosti 20. storočia a ich odraz v živote obce a jedinca.

1. Problémy s hranicou 1993-1997; chronológia

Situácia v ČSFR po júnových voľbách v roku 1992 dospela do bodu, v ktorom vedenia víťazných strán v oboch častiach federácie pri vzájomných rokovaniach rozhodli o jej rozdelení na dva štáty k dátumu 1. januára 1993.

V októbri 1992 ako súčasť príprav rozdelenia štátu vlády oboch republík podpísali **Zmluvu o generálnom vymedzení spoločných štátnych hraníc**. Podľa nej boli hranice k 1.1.1993 totožné s hranicami okresov Frýdek-Místek,

Vsetín, Zlín, Uherské Hradiště a Břeclav, ktoré dovtedy formálne oddeľovali obidve časti federácie.

V praxi hranica vymedzená nebola, preto začiatkom roku **1993** republiky zriadili **Spoločnú slovensko-českú rozhraničovaciu komisiu**. Podklady pre jej prácu tvorili katastrálne mapy, mapy evidencie nehnuteľností a hraničné dokumentárne dielo z roku 1939, pretože vtedajšie vojnové hranice Protektorátu Čechy a Morava sledovali katastrálnu krajinu.

Komisia mala za úlohu v priebehu rokov 1993-1994 vymeriavať v teréne, spracovať hraničné dokumenty a v 1. polovici roku 1995 pripraviť na podpis zmluvu o spoločnej štátnej hranici. Po podpise zmluvy mala nasledovať jej ratifikácia v parlamentoch a 30 dní potom mala nadobudnúť platnosť.

Pretože začiatkom roku 1993 prebehli na obývaných hraničných územiach v osadách Sidónie a U Sabotů petičné akcie, ministri vnútra sa v **januári 1994** dohodli odporučiť vládam rešpektovať ich výsledky – osadu Sidónie pričleniť k Českej republike a osadu U Sabotů k Slovensku. Kladenie hraničných kameňov skončilo v júni 1995; **zmluvu o novej hranici schválila česká a následne aj slovenská vláda 15.11. a 5.12.1995.**

Rozhraničovacia komisia dospela k zhode o 18 územných zmenách, ktoré predpokladali výmenu území s rozlohou 452 ha a ktorými sa dĺžka štátnej hranice skrátila z 285 na 251 km. O štyroch sporných zmenách rokovali spoločne ministri vnútra, pričom v troch sa dohoda dosiahla:

1. Na spoločnom úseku rieky Moravy, kde hranica pôvodne sledovala jej meandre, povedie hranica stredom dnes už regulovanej rieky;
2. Osada Sidonie v okrese Trenčín, ktorej obyvatelia petíciou požiadali vlády o pripojenie k ČR, prípadne po odsúhlasení ministrami českej strane;
3. Rekreačná horská oblasť Kasárne v katastri slovenskej obce Makov (okres Čadca), ktorá po rozdelení štátu stratila prístup do oblasti pre neexistenciu cestnej komunikácie zo slovenskej strany, prípadne Slovensku;
4. Posledným problematickým bodom zostala **osada U Sabotů**, v katastri moravskej obce Javorník (okres Hodonín). V roku 1993 sa táto osada na slovensko-moravskom pomedzí stala súčasťou Českej republiky. Pretože podľa oficiálnych prieskumov českej i slovenskej strany väčšina občanov osady (103 obyvateľov – údaj rozhraničovacej komisie – pozn. aut. – ktorých časť má slovenské a časť české štátne občianstvo) chcela žiť na Slovensku, **ministri** pri podpise zmluvy **navrhli pričleniť osadu k Slovenskej republike**. Práve toto územie by malo tvoriť kompenzáciu za územie, ktoré pripadlo Českej republike po regulácii Moravy. Slovensko by tak získalo 37 domov, železničnú stanicu Českých dráh a územie s rozlohou 128 ha.

K podpisu **Zmluvy o slovensko-českých štátnych hraniciach** ministrami vnútra došlo **4.1.1996 v Židlochoviciach**. Ním sa vlády oboch republík zaviazali občanom území, ktoré sa stali predmetom výmeny a ktorí prejavia záujem presťahovať sa do ČR, resp. SR, finančne zabezpečiť primerané bývanie.

7.2.1996 schvaľuje Národná rada SR zmluvu o hranici s Českou republikou a prijíma Ústavný zákon o úprave česko-slovenskej štátnej hranice. Tým sa na Slovensku pokročilo v procese ratifikácie zmluvy a vytvorili sa podmienky na rokovania o úprave hraničného režimu – zavedenie malého pohraničného styku i podpis readmisnej dohody – a začatie procesu kompenzácie obyvateľov dotknutých oblastí.

V Českej republike, kde sa pripravujú nové parlamentné voľby, sa schválenie zmluvy o hraniciach so Slovenskom oddiaľuje. Na svojom zasadnutí **7.2.1996 česká vláda rozhodla o poskytnutí finančného odškodnenia obyvateľom obce U Sabotů** vo výške 50 mil. Kč. Suma sa má po schválení zákona v parlamente rozdeliť medzi 38 obyvateľov obce, ktorí sú občanmi ČR (dospelé osoby dostanú jednorázový príspevok vo výške 400 000 Kč, osoby do 18 rokov veku 200 000 Kč, každý vlastník stavby dostane aj príspevok na zriadenie nového bytu. O náhradných domoch a bytoch začalo ministerstvo vnútra rokovať so starostami v Hodonínskom okrese. Ústavnému súdu ČR je adresovaný písomný nesúhlas so zmenou hranice, spísaný petičným výborom obce Javorník (pridáva sa tak k písomnému nesúhlasu s pripojením osady na Slovensko, ktorým už v roku 1994 obyvatelia obcí Javorník a Veľké Karlovice ako majitelia poľností v osade U Sabotů spochybnili pričlenenie osady na Slovensko). Petícia upozorňuje na porušenie zákona o obciach a čl. 14 Listiny základných ľudských práv, vyjadruje nespokojnosť s kompenzáciami a problém žiada riešiť revíziou zmluvy. 11.4.1996 zástupcovia občanov osady žiadajú pri návšteve prezidenta ČR, aby sa vyslovil proti zákonu, ktorého prijatím by sa osada stala súčasťou SR. Spôsob riešenia sporného bodu hranice sa v parlamente stáva predmetom opozičnej kritiky – v poslaneckých apeláciách sa poukazuje na porušenie českej ústavy vládou, ktorá neumožnila o zmene územia rozhodnúť zastupiteľstvu obce, na jej necitlivý prístup k občanom i nepripravenosť spôsobov kompenzácií. **24.4.1996 na rokovaní poslaneckej snemovne ČR bol návrh ústavného zákona o zmenách štátnej hranice zamietnutý.** Týmto faktom sa o. i. znemožnilo ďalšie rokovanie so slovenskou stranou o režime na novej hranici.

Práve tento fakt vyvolal po parlamentných voľbách v ČR nové aktivity vládnej koalície, ktorej sa napriek opätovnému opozičnému spochybnovaniu spôsobov vedenia hranice a odškodnenia a pod tlakom novej petičnej akcie Čechov z osady, nesúhlasiacich s odovzdaním osady Slovensku, podarilo zabezpečiť, že prvé čítanie zákona v parlamente v októbri 1996 bolo úspešné. Neskôr **26.2.1997 český parlament Ústavný zákon o česko-slovenskej hranici schvaľuje.** Vláda je zaviazaná do **31.10.1997** vyriešiť kompenzácie z čiastky 50 miliónov Kč a podať správu o spôsobe odškodnenia občanov menovite.

V júni 1997 vláda SR schvaľuje **Návrh na kompenzáciu majetkovej ujmy občanom SR a na riešenie infraštruktúry osád U Sabotů a Sidónia v súvislosti so zmenami slovensko-českej štátnej hranice a výmenou časti**

štátnych území. Na finančnú kompenzáciu občanom vyčlenila zo štátneho rozpočtu na rok 1997 15,3 mil. Sk. Týka sa osôb, ktoré mali v osadách trvalý pobyt v čase 1.1.1993 - 4.1.1996 a súvisí so zabezpečením primeraného bývania v SR.⁷⁸ Vláda určila aj 46 mil. Sk na riešenie infraštruktúry a komunálnej vybavenosti spomínaných osád a ich komunikačné napojenie na SR.

18.8.1997 ministri vnútra oboch republík podpísali v Prahe **Zmluvu medzi SR a ČR o úprave režimu v prihraničných oblastiach**, ktorou sa zavádza malý pohraničný styk – prekračovanie hraníc mimo colníc hlavne vlastníkom pozemkov a rekreačných zariadení ležiacich na území druhej strany.

18. 9. 1998 sa konala v obci Vrbovce slávnosť pripomínajúca 150. výročie revolúcie z roku 1848; v katastri osady U Sabotov odhalil minister kultúry SR pamätník prvej dobrovoľníckej výpravy, ktorá tu 18. septembra 1848 prekročila vtedajšiu rakúsko-uhorskú hranicu, aby sa zúčastnila bojových akcií na potlačenie maďarskej revolúcie. Obecné zastupiteľstvo Vrboviac už predtým rozhodlo, že novopričlenená osada U Sabotov sa zmení na miestnu časť Vrbovce-Šance. Nová tabuľa s názvom miestnej časti bola odhalená v rovnakom čase ako pamätník.

2. Hra o hranicu – ohlas v médiách

Rozličné protichodné vyhlásenia a argumentácie sa v českých i slovenských médiách objavovali počas celého priebehu riešenia problému s novou hranicou; nasledujúce citácie sú vybrané z obdobia okolo najzávažnejších dátumov v kauze a zoradené chronologicky. Z hľadiska štruktúry štúdie ide o pokus v plastickej podobe dokumentovať vonkajšie situačné faktory konštruovania a stability identity na hranici v "neistých" pomeroch.

Január 1994 - práca rozhraničovacej komisie

"Pri rokovaniach rozhraničovacej komisie priamo s občanmi osady sa väčšina vyslovila za pripojenie k SR. Podľa Rumla (minister vnútra ČR – pozn. aut.) však dohoda následne vyvolala nevôľu občanov Javorníka i Veľkých Karlovíc, ktorí v katastri osady U Sabotů vlastní pozemky. Na MV ČR sa obrátili zástupcovia prihraničnej oblasti Hodonínska, ktorí priniesli písomný nesúhlas s 'privtelením' osady U Sabotů k SR. Je zrejmé, že nakoniec bude rozhodovať miestne referendum. MV ČR zastáva názor, že jediným riešením je rozumný kompromis, nie však facky, ktoré už údajne na tomto horúcom bode hranice padli."

(slovenský denník NÁRODNÁ OBRODA, roč. 5, č. 19 (25.1.1994), s. 13)

⁷⁸ Občania, ktorým vznikol nárok v zmysle tohto uznesenia vlády, dostali z okresného úradu na svoje účty sumu vo výške 200 000 Sk (dieťa 100 000). Pozri lokálny zdroj: Kopaničiar expres, č. 43, roč. 1, 21.10.1997.

Citát reakcie starostu obce Javorník na otázku žurnalistu, prečo chce v obci referendum: *"...práve preto, aby ich ostatní prehlasovali. Musím tak ako starosta konať. Petície môžem ukázať aj teraz. Prvú podpísalo 46 a druhú 61 ľudí. Tých sporných 12 možno skutočne U Sabotů býva, no z právneho hľadiska je dôležité to, že k trvalému pobytu sú prihlásení inde. Čiže, ich podpisy sú de jure neplatné. A konečne investície: vy by ste dávali investície do časti obce, ktorá sa od vás o chvíľku možno odtrhne? Čo by mi povedali voliči? Ani s tými majetkami to nie je jednoznačné. Sú to lesy a lúky občanov Českej republiky. Dnes im sľúbia, že ich budú môcť obrábať, aj keď budú na slovenskom území. Ale čo ak sa zmení vláda a tá rozhodnutie zruší?..."*

(slovenský denník NÁRODNÁ OBRODA, roč. 5, č. 22 (28.1.1994), s. 13)

"Je iba málo takých miest, ako na časti slovensko-moravského pomedzia, kde ležia Javorníky a Veľké Karlovice. A toto miesto, kde by sa mal každý aspoň na pár hodín zastaviť, je horúce hroziacim nepriateľstvom Slovákov a Moravanov, hoci takmer v celej histórii žili spolu." Hranicu "...ani kúzelník nedokáže nakresliť k spokojnosti tamojších obyvateľov a vlastníkov. Ved' za tie roky sa obyvatelia a ich majetky prirodzene pomiešali. Všetko má údajne vyriešiť hlasovanie občanov, žijúcich u Sabotů, lebo ide predovšetkým o túto osadu. Politici sa, žiaľ, nedokázali – či nechceli dohodnúť... na takých princípoch a režime života hraničného územia, aby nepostavili ľudí proti sebe, aby tam žijúci občania vo vzťahoch k najbližším susedom prakticky nepocítili, že vznikla hranica..."

(slovenský denník NÁRODNÁ OBRODA, roč. 5, č. 25 (1.2.1994), s. 8)

Január 1996 – po podpise česko-slovenskej zmluvy o vymedzení štátnych hraníc
"Osada U Sabotů nie je nič iné ako rad domov pozdĺž cesty z Vrbovic, okres Senica do Javorníka, okres Hodonín. Prvý dom tu postavil p. Sabota v pol. minulého storočia (podľa všetkého čistý Moravan). Jeho potomkov Sabotovcov tu dodnes nájdete. 1945 tu stáli 4 domy.

Po vojne sa začali prisťahovávať Slováci z myjavských kopaníc, chceli byť pri ceste a pri železnici. Že sa sťahujú zo Slovenska im neprišlo. Vykupovali pozemky ľudí z Javorníka, v Javorníku si vybavovali stavebné povolenia a finančnú pomoc na stavbu. Dnes tam stojí 27 domov, väčšina ich obyvateľov sú Slováci. Miesto, v ktorom bývajú, patrilo odjakživa, aj za protektorátu do katastru obce Javorník..."; "...Našťastie je moravsko-slovenské pomedzie predsa len skutočne pomedzím, zmiešané sídla, ako na južnom Slovensku či vo východnom Slavónsku, tu nie sú a osada U Sabotů je skôr výnimkou. Enkláva je rozvadená, jedni chcú byť Slováci, druhí Česi, oboje byť nemôžu, takže jeden druhému v jeho predstave rukolapne zavadzia. 'Slováci' sú teraz na koni, hovoria, že konečne je to tak, ako má byť, škodoradostne konštatujú, že tí druhí 'ich teda teraz bohvieako radi nevidia' (p. Podmajerská, hovorkyňa 'slovenskej'

lobby), 'Česi' sú znechutení, mladí sa chystajú odísť, starí sa už nikam nechystajú, len sa rozčulujú..."; "...Zdá sa dnes, že obyvatelia osady, hoci i prevažne (aj keď vôbec nie čisto) slovenskej, medzitým prišli plodom Klausovho (vtedajší premiér vlády ČR – pozn. aut.) monetarizmu na chuť a ich identita sa posúva smerom k Českej republike. Česká republika ich však medzitým vymenila za menej problematickú Sidóniu (pozri vyššie chronológiu kauzy – pozn. aut.). Tá má síce iba deväť domov, zato všetci ich obyvatelia chcú byť svorne v Českej republike..."; "...U Sabotů, na mieste, je jasné, že ľudia, ktorí majú tú smolu, že žijú práve tam, že ich životný priestor je beznádejne znehodnotený, akoby im doňho napľuli..."

(česko-slovenský týždenník MOSTY, roč. 5, č. 5 (30.1.1996), s. 4-5)

"Podľa starostu obce Javorník Martina Kružicu je dohoda nezákonná, pretože porušuje zákon o ľudských právach, keď sú ľudia proti svojej vôli nútení opustiť svoju vlasť. Obyvatelia obce sú už dlhšiu dobu rozdelení na dva nezmieriteľné tábory, keď časť obyvateľov pripojenie k Slovensku schvaľuje."

(televízna stanica ČT 1, 6.1.1996, relácia Události)

"Prezident (V. Havel, prezident ČR – pozn. aut.) zdôraznil, že z hľadiska toho, akú úlohu, a to často tragickú a šialenú, hrala otázka hraníc, a čo ľudského nešťastia spôsobili hranice, je to vlastne úspech, je to dobré. Týka sa to niekoľkých desiatok ľudí. Napriek tomu na tých ľudí myslí a uvedomuje si zásah do ich života, keby bol schválený ústavný zákon, ktorým by sa tá obec, kde je určité percento Čechov, ktorí tam chcú žiť a sú českými občanmi, náhle ocitla v inom štáte. Nikto im občianstvo brať nebude, nikto im nebude brať ani ich majetok. Bude to vecou ich rozhodnutia a vláda prisľúbila, že keď sa budú chcieť presťahovať inde, predat' svoj dom a kúpiť si iný, aby žili na území Českej republiky, že ich v tom finančne podporí. Podľa V. Havla je to správne."

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 7.1.1996, relácia Ozvëny dne)

"Včera večer sa vo Velkej nad Veličkou konalo prvé kolo rozhovorov zástupcov českých ministerstiev financií a vnútra s občanmi obce U Sabotů. Z rokovania vylúčili novinárov. Väčšina obyvateľov povedala, že si kompenzáciu nedokáže predstaviť, obávajú sa napätia, ktoré v súvislosti s hranicami v osade vzniklo. Obyvatelia odchádzali z rokovania sklamaní, lebo vládni úradníci ich informovali, že zmena zmluvy o štátnej hranici je neprijateľná.

V roku 1993 sa väčšina občanov osady prihlásila k SR. Slovenská strana to využila a začala presadzovať ako požiadavku. Medzitým sa situácia na Slovensku výrazne zmenila, a tak sa zmenil aj počet obyvateľov, ktorí chcú zostať na Morave."

(televízna stanica NOVA, 26.1.1996, relácia Televizní noviny)

”Českí občania obce U Sabotů, ktorá má byť pričlenená k Slovensku, budú Ministerstvom vnútra ČR odškodnení. O výške a spôsobe odškodnenia bude zajtra rokovať vláda. Minister vnútra ČR Jan Ruml uviedol, že odškodnení budú nezávisle od toho, či chcú v osade zostať, alebo nie...”; ”...Zástupca petičného výboru občanov M. Lajza vyhlásil, že občania zásadne odmietajú akúkoľvek kompenzáciu a sú jednoznačne za to, aby osada zostala v ČR. Asi 40 českých občanov z osady U Sabotů sa chce obrátiť na Ústavný súd ČR. Starosta obce Javorník, kde patrí osada U Sabotů, v rozhovore uviedol, že sa budú sťažovať až na medzinárodnom súde.”

(televízna stanica NOVA, 6.2.1996, relácia Televizní noviny)

Február 1996 – po schválení zákona o česko-slovenskej hranici v slovenskom parlamente a rokovaní českej vlády o kompenzáciách (7.2.1996)

”Pokiaľ vláda chystá určité opatrenia, pri ktorých je viac ako isté, že sa stretne s nepochopením verejnosti, tak potom sa snaží presvedčiť občana, že kroky sú nutné z dôvodov bezpečnostných alebo zahraničnopolitických.

Česká vláda v návale makroekonomických úspechov zabudla, že niekde v osade U Sabotů žijú ľudia, ktorým nikto riadne nevysvetlil, čo sa vlastne okolo nich deje.

Ministri vnútra podpísali dohodu o výmene územia medzi Českom a Slovenskom. Českí občania, ktorí nechcú pripadnúť susedom, sa môžu vyťahovať, opustiť svoje domy a začať budovať nový život niekde inde. Je tu vyšší záujem, ktorý sa dá pochopiť, zarážajúca je však nekultúrnosť postupu českých oficiálnych miest.

Vyšší záujem bolo treba objasniť obyvateľom U Sabotů, podobne ako propaguje EÚ zavedenie spoločnej meny. V EÚ sa to týka miliónov ľudí, U Sabotů len pár. Kde je však premyslená vládna kampaň?”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 7.2.1998, relácia Ozvěny dne)

”Väčšina občanov, ktorí žijú v obci U Sabotů, s odškodnením vlády nesúhlasí a uvažuje, že sa odsťahuje. Miestny obecný úrad zaznamenal niekoľko žiadostí o zapísanie trvalého bydliska v obci U Sabotů. Občania, ktorí sa dodatočne prihlásia na trvalé bydlisko po 4. februári, nebudú mať nárok na finančné odškodnenie. Obyvatelia obce U Sabotů sú prekvapení, ako rýchlo bolo o ich osude rozhodnuté. Väčšina z nich sa chce z osady odsťahovať, pretože má vážne obavy z toho, že sa im budú ľudia vyhrážať. Asi 30-40 občanov sa chce obrátiť na medzinárodný súd so sťažnosťou na porušovanie ľudských práv.”

(televízna stanica NOVA, 8.2.1996, relácia Televizní noviny)

”V samotnej obci U Sabotů rastie napätie. Vrátili sa ľudia z Bratislavy, niektorí boli prítomní v parlamente pri hlasovaní o zmene štátnej hranice, čo patrične oslávili a upozorňovali občanov Českej republiky, že tí, ktorí tam zostanú, budú mať život poriadne osladený. Zajtra má byť v Javorníku spísaná a potom zaslaná Ústavnému súdu sťažnosť na porušovanie Listiny základných práv a slobôd, tentoraz budú sťažovateľmi individuálni občania.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 9.2.1996, relácia Ozvěny dne)

Február-marec 1996 – prerokovávanie zákona o hranici v českom parlamente

”Opozícia (pri rokovaní v českej poslaneckej snemovni – pozn. aut.) kritizovala vládu, že včas neprerokovala zmenu hraníc s občanmi obce U Sabotů a že sa uchýlila k ‘technokratickému’ riešeniu bez ohľadu na ľudí. Niektorí poslanci sa vyslovili za odloženie návrhu ústavného zákona, kým v osade U Sabotů neprebehne referendum. Podľa iných vládnym návrh núti občanov k opusteniu vlasti, čo je v rozpore s ústavou ČR.

Predseda Českomoravskej únie stredy Jan Jegla pre ČT povedal, že vláda s občanmi U Sabotů rokovať vôbec nechcela a začala konať, až keď sa vec dostala na pretras politických strán. Podľa neho vláda nepostupovala podľa zásad obvyklých pri medzinárodných zmluvách, a to že hranice sa ‘narovnávajú’ a vyhýbajú sa osídleným územiám.

Podľa argumentov koalície vláda vychádzala z faktu, že väčšina občanov U Sabotů má slovenskú štátnu príslušnosť a osada spadá do slovenskej obce Vrbovce.”

(televízna stanica ČT 2, 14.2.1996, relácia ”21”)

”Napriek tomu, že návrh na zmenu česko-slovenskej hranice schválil slovenský parlament, niektorí českí občania stále veria, že ich obec U Sabotů nebude patriť Slovensku. Väčšina z nich sa obrátila na ústavný súd. Domnievajú sa, že nie je možné ‘rozhádzať’ občanov obce po celom toku Moravy alebo po celej ČR od Ústí nad Labem po Lanžhot. Minister vnútra ČR Jan Ruml zdôraznil, že teraz už nemožno niečo na zmluve meniť. Zmluva je podľa neho vyvážená a dobre ošetruje záujmy ČR aj SR.”

(televízna stanica NOVA, 14.2.1996, relácia Televizní noviny)

”Podľa opozície by sa občania mali v referende vyjadriť k otázkam ako vstup do NATO, EÚ alebo o územnom usporiadaní...”; ”...Klausov kabinet je skôr za zavedenie miestneho referenda, v ktorom by sa mohli obyvatelia miest vyjadrovať k miestnym problémom. V tejto súvislosti však jednoznačne odmietol špekuláciu, že by občania osady U Sabotů mohli v miestnom referende určiť, kade má viesť štátna hranica...”

(televízna stanica ČT 1, 21.2.1996, relácia Události)

Reakcia prezidenta SR (M. Kováč – pozn. aut.) na otázku smerujúcu k nevôli českých obyvateľov, že sa ocitli v SR: *”Jedna vec je, kde sa človek narodí, a druhá, čo sa potom stáva jeho domovom. Dnes už našim domovom nie je Česká alebo Slovenská republika, ale stáva sa ním Európa a celoeurópske štruktúry, do ktorých sa obidva naše štáty chcú integrovať..”*; ... *”českí občania z osady U Sabotů sa nemusia obávať rozdielov medzi SR a ČR, pokiaľ ide o občiansky život. V SR sa buduje ten istý hospodársky a politický systém ako v Českej republike. Odísť či zostať je osobným rozhodnutím každého jednotlivca. Sťahovanie českých občanov z osady však rozhodne nie je nutné.”*

(česko-slovenský týždenník MOSTY, roč. 5, č. 10 (5.3.1996), s. 9)

”Prezident republiky (prezident ČR V. Havel – pozn. aut.) dnes na niekoľko minút prijal zástupcov obyvateľov obce U Sabotů, tí mu odovzdali svoju petíciu a požiadali ho, aby sa pričínal o to, aby obec zostala na území Českej republiky.

Prezident vo svojej odpovedi zdôraznil, že pokiaľ bude prijatý ústavný zákon o štátnej hranici, ktorým by sa osada U Sabotů dostala na územie Slovenska, zaplatili by jej obyvatelia daň za rozdelenie federácie. Nie sú ovšem sami, túto daň platíme do istej miery všetci, ktorí sme chceli žiť v spoločnom Československu, povedal prezident Václav Havel.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 11.4.1996, relácia Ozvëny dne)

”U Sabotů jsem byl na samém počátku dělení federace. To se tamní železniční stanice ještě jmenovala Vrbovce podle názvu nedaleké slovenské obce, již také na Myjavsku už dávno slouží k cestám do škol, na úřady i do zaměstnání. Všeohvšudy jde o ‘sporné’ dva kilometry trati, kterou projedete za pět minut s dvojkorunovou jízdenkou a pranic na tom nemění ani svévolné přejmenování na Javorník, kde už jedno nádraží existuje. Tehdy jsem v tom kousku země žádné ‘pnutí’ nezaznamenal, a navíc mi tam prodali kilo soli, když jí v Praze byl přechodný nedostatek. Nyní by ovšem mohlo pnutí nastat vinou různých politikusů, jímž nad sůl vzácnejší je předvolební rýžoviště zlata...”; ”...Jen mi nejde na rozum, proč na to má doplácet většina osady U Sabotů a proč se tím má znevážit celé hraniční dílo dvou suverénních států. Hranice doposud tak pokojná. Nebo právě to někomu vadí?”

(český denník LIDOVÉ NOVINY, roč. 9, č. 86 (11.4.1996), s. 16)

”Prezident ČR Václav Havel sa v pravidelnom rozhovore dotkol aj kauzy osady U Sabotů. Domnieva sa, že táto situácia je prejavom konfliktu celoštátnych záujmov so záujmami jednotlivých občanov, ale na druhej strane niekde hranica musí viesť a musí to byť vecou dohody oboch štátov.

V. Havel spomenul, že tri roky pracovala komisia na určení hranice. Od

začiatku bolo jasné, že sa to nejakých občanov dotkne. Keď sa schváli táto hranica, nemalo by sa zabudnúť, že toto rozhodnutie dopadlo na život konkrétnych ľudí. Kvôli makropolitickým záujmom štátu ako celku by sa nemalo zabúdať na jedinečný ľudský osud, ktorému má v konečnom dôsledku štát slúžiť.

Prezident však zdôraznil, že nijako nemohol občanom sľúbiť, že bude bojovať za ich osobný záujem proti celoštátnemu záujmu. Obyvatelia osady nie sú jediní, ktorí museli priniesť obeť rozdeleniu republiky.”
(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLE. RADIOŽURNÁL, 14.4.1996, relácia Hovory z Lánov)

”Doposiaľ nerozhodnutý Ľavý blok sa podľa slov jeho predsedu Jaroslava Ortmana rozhodol zmeny na česko-slovenských hraniciach nepodporiť. Podľa jeho slov bola osada U Sabotů požiadavkou slovenskej strany a česká strana tejto požiadavke len vyhovelá, a preto prišlo k niektorým absurditám.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLE. RADIOŽURNÁL, 16.4.1996, relácia Ozvěny dne)

”Súhlas so zmluvou o česko-slovenskej hranici poslanci (mimoriadna schôdza českého parlamentu pred hlasovaním o zákone o česko-slovenskej hranici – pozn. aut.) po dlhej a veľmi búrlivej debate nakoniec veľkou väčšinou podporili. Zmluva teda schválená bola, ale hranica sa zatiaľ nemení, pretože najdôležitejšie bude prejednávanie ústavného zákona o hraniciach a ten sa má rokovať vo štvrtok...”; ”...S filozofiou zákona nesúhlasí hlavne opozícia, podľa ktorej dostali prednosť hraničné kamene pred ľuďmi, keď osada U Sabotů bola pričlenená k Slovensku bez toho, aby sa niekto pýtal občanov tejto osady na súhlas. Podľa ministra vnútra Rumla sa k dnešnému dňu chce z osady vyťahovať iba 11 obyvateľov z celkového počtu 120. Podľa opozičných poslancov je však situácia medzi občanmi osady U Sabotů veľmi nekludná až napätá.”

(televízna stanica ČT 1, 23.4.1996, relácia Události)

Apríl 1996 – neschválenie zákona o hraniciach v českom parlamente (24.4.1996)

”Minister vnútra Jan Ruml k tomu povedal, že očakával víťazstvo rozumu a zodpovednosti...”; ”...Väčšina poslancov si však myslí, že zákon bude prijatý po voľbách a jeho dnešné neschválenie nijako nenaruší vzťahy so Slovenskom.”

(televízna stanica NOVA, 24.4.1996, relácia Televizní noviny)

”Podľa V. Havla však mal byť tento zákon prijatý, hoci na druhej strane sa s občanmi osady U Sabotů malo jednať skôr a citlivejšie. Podľa V. Havla je v záujme štátu, aby mal jasne definovanú hranicu, ale súčasný stav nepovažuje za medzinárodnú katastrofu, pretože v tomto regióne sa kvôli hraniciam vojny

nevedú.”

(televízna stanica ČT 1, 25.4.1996, relácia Události)

”Tým, že český parlament neschválil ústavný zákon o spoločnej hranici medzi Slovenskom a Českom, vyvolal medzi politikmi na Slovensku veľké rozpaky. Kategorické stanoviská síce nezazneli, ale hovorca slovenského prezidenta Vladimír Štefko napríklad Českému rozhlasu povedal, že prezidenta Michala Kováča neschválenie ústavného zákona mrzí, a nielen preto, že predlžovanie riešenia postihne predovšetkým obyvateľov osád, ktorých sa táto záležitosť bytostne dotýka, ale hlavne preto, že táto záležitosť môže skomplikovať stabilizáciu hraníc medzi oboma štátmi.

Podľa mienky predsedu SDL Petra Weissa česká vládna koalícia podcenila hĺbku problému, čo pocítia hlavne obyvatelia osady U Sabotů a Sidónie.

Ján Čarnogurský považuje postup českého parlamentu za nelogický a Roman Kováč, podpredseda Demokratickej únie si vysvetľuje prehru koalície za diplomatický neúspech.

Maďarské kresťansko-demokratické hnutie podľa slov Gyula Bárdosa neočakávalo rozhodnutie práve preto, že sa nebrali do úvahy názory ľudí, ktorí v osade žijú.

Provládna Slovenská národná strana označila postoj niektorých poslancov v českom parlamente v predvolebnom období za oneskorený nástup českého patriotizmu.

Združenie robotníkov Slovenska naopak verí, že zákon bude schválený parlamentom, ktorý vznikne po nových voľbách v Česku.

Jediná strana, ktorá sa odmietla pre Český rozhlas vôbec vyjadriť bolo HZDS, pracovníci tlačového odboru bez súhlasu svojho riaditeľa nemôžu nič komentovať a ani rozhovor sprostredkovať.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 25.4.1996, relácia Ozvëny dne)

”Poslanec Jiří Bílý na zasadnutí (posledná schôdza pred parlamentnými voľbami – pozn. aut.) povedal, že tvrdenie, že celý problém súvisí s vyrovnávaním hranice, je najhrubšou a najsprostejšou demagógiou. Parlament chce od ľudí kúpiť ich vlasť. V osade U Sabotů však nie sú žiadne české ‘dëvky’, ktoré si možno kúpiť za peniaze.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 27.4.1996, relácia Týden v ČR)

Jeseň 1996 – situácia pred schválením zákona o hranici v českom parlamente

”Po štyroch rokoch protestov a snahe zvrátiť rozhodnutia vlád ČR a SR sa obyvatelia niektorých obcí na moravsko-slovenskom pomedzí zmierili s tým, že

budú musieť v niektorých prípadoch opustiť svoje domovy, alebo že ich majetok ostane za hraničnou čiarou. Z osady U Sabotů sa rozhodli odsťahovať všetky české rodiny..”; "...Starosta obce Javorník, ktorý bol zástancom pripojenia osady k ČR, sa pre ČT vyjadril, že je doterajším priebehom znechutený a vzdáva sa v tejto veci všetkých aktivít. Na ďalší odpor rezignovala aj väčšina obyvateľov osady U Sabotů.”

(televízna stanica ČT 1, 22.9.1996, relácia Události)

”Poslanci ČSSD navštívili osadu U Sabotů, aby si priamo na mieste objasnili svoj postoj k vládnemu návrhu zákona o česko-slovenskej hranici. Koalícia považuje tento zákon za mimoriadne dôležitý a ponúkla i v tejto veci ČSSD ako najsilnejšej opozičnej strane rokovania.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 25.10.1996, relácia Ozvëny dne)

”Podpredsedníčka českého parlamentu Petra Buzková sa domnieva, že do konca tohto roku sa nepodarí prijať zákon o česko-slovenskej hranici...”; "...povedala, že podľa jej informácií hranica nemusela viesť priamo cez osadu U Sabotů. Hranica mohla viesť cez úplne iné miesta a potom by sa to už vôbec netýkalo občanov, ktorí v tejto oblasti žijú. Sociálni demokrati sa budú zaujímať o niekoľko vecí. Ako dopadne odškodnenie pre občanov, ktorí odídu do Českej republiky a či budú občania odškodnenie vôbec akceptovať... pri poslednom čítaní musia byť práve tieto problémy už vyriešené.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 27.10.1996, relácie Ozvëny dne)

Reakcia ministra vnútra SR na situáciu okolo zákona o hranici: *”Slovenská vláda sa nevmiešava do záležitostí iných krajín, a preto máme názor, že je to výsostná vec českého parlamentu a vlastne českej vlády, ako rozhodne v prijímaní tohto ústavného zákona. Je potrebné povedať, že pre nás by bolo veľmi dobré, keby tá politická vôľa v ČR sa našla, aby sme si tento problém mohli vyriešiť vzájomne...”; "...No, samozrejme, pokiaľ nebude prijatý ústavný zákon v českom parlamente, nemôžeme podpisovať žiadne ďalšie zmluvy a dohody...”*

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 29.10.1996, relácia Ozvëny dne)

”Za podpory sociálnych demokratov dnes v Snemovni prešiel po prvom čítaní vládny návrh zákona o zmenách v česko-slovenskej štátnej hranici...”; "...Jiří Pazne z ODS impulzívne zareagoval na podmienky sociálnych demokratov, aby sa s občanmi U Sabotů, ktorých sa zmena týka, rokovalo o tzv. odškodnení individuálne. Podľa jeho slov je to hra, do ktorej je vsadené utrpenie ľudí, ktorí

žijú v osade U Sabotů, ktorí mohli za rovnakých podmienok dosiahnuť vyriešenie svojich problémov už asi pred šiestimi mesiacmi.”
(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 30.10.1996, relácia Ozvëny dne)

”Česi z osady U Sabotů na moravsko-slovenskom pomedzí odsudzujú postoj sociálnych demokratov. Medzi českými občanmi vládne zlosť.”
(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 31.10.1996, relácie Ozvëny dne)

Reakcia ministra vnútra SR na otázku, či rokovania s českou stranou uviazli na mŕtvom bode: *”Uviedol, že ten čas využili na to, aby dokončili, napr. na 100 percent hraničné dielo, Sú už osadené všetky hraničné kamene, o čom je urobená dokonalá dokumentácia, ktorá bola dlhé roky robená iba formálne. Dá sa povedať, že sa aj upokojila situácia v inkriminovaných oblastiach, ako napr. v osade Sidónia a U Sabotov, pretože občania videli, že je záujem vlád jednej i druhej strany tieto problémy riešiť. S ľuďmi sa diskutovalo, vedia, čo ich očakáva a aké majú na to riešenie.*”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 3.2.1997, relácia Ozvëny dne)

26.2.1997 – schválenie zákona o spoločnej česko-slovenskej hranici v českom parlamente

”V poslaneckej snemovni Parlamentu Českej republiky dnes pokračovala prerušená februárová schôdza. Poslanci okrem iného schválili zmeny štátnej hranice Českej republiky so Slovenskou republikou...”; ”...Sociálni demokrati však svoju podporu podmienili prijatím sprievodného uznesenia požadujúceho od vlády predložiť do 31. októbra podrobnú správu o vyrovnaní nemajetkovej ujmy občanov osady U Sabotů.”

(rozhlasová stanica ČESKÝ ROZHLAS RADIOŽURNÁL, 26.2.1997, relácia Ozvëny dne)

18.9.1998 – premenovanie osady U Sabotov na miestnu časť Šance

”Odhalili pamätník slovenským dobrovoľníkom.

VRBOVCE – Pamätník prvej dobrovoľníckej výpravy, ktorá pod vedením prvej Slovenskej národnej rady 18. Septembra 1848 prišla na slovensko-moravské hranice, odhalili včera v podvečer vo Vrbovciach v Myjavskom okrese. Starosta obce Ján Hromádka pripomenul, že práve na mieste postavenia pomníka slovenskí dobrovoľníci pod vedením Ludovíta Štúra rozvinuli zástavy a prisahali na ne. Práve tu sa k nim pridali stovky ďalších dobrovoľníkov a spoločne pokračovali smerom na Myjavu. Súčasne s odhalením pamätníka, ktorý stojí na hranici niekdajšej osady U Sabotov bola dnes na základe rozhodnutie obecného zastupiteľstva táto osada premenovaná na časť Šance, podľa názvu tunajšieho

chotára. Oslavy 150. Výročia SNR a Slovenského povstania budú v sobotu pokračovať v Myjave.”

(SLOVENSKÁ REPUBLIKA, sobota, 19.9.1998, č. 216, roč. 6, s. 2)

3. Empirické zistenia

Nasledujúca časť predstavuje sumár terénnych zistení získaných rozhovormi s informátormi vedených podľa vyššie uvedenej (pozri časť Pracovná metóda) štruktúry riadeného rozhovoru. Za jej ťažisko považujeme nekomentované úryvky autentických výpovedí prepísaných z magnetofónových nahrávok.

Otázky k problémom spojených s rozdelením bývalej federácie a vzniku hranice v mieste osady Sabotovci sme nenastolovali; celkom vedome sme sa totiž chceli vyhnúť vyzdvihnutiu či zdôrazneniu významu tohto problému. Z profesijného i etického hľadiska bolo nevyhnutné nenarušiť vnútorné, subjektívne postoje a nevyvolávať umelo deklarovanie identity. Vyjadrenie názoru po konkrétne formulovanej, v každom prípade do istej miery sugestívnej otázke, by nemalo, pri prístupe aký sme zvolili, žiadnu objektívnu poznávaciu hodnotu. Výpovede obyvateľov približujúce dopad existencie novej štátnej hranice na každodenný život zaznievali spontánne, najčastejšie ako rozprávačské paralely dokresľujúce rozprávanie o spôsobe života v minulosti príkladmi či protikladmi zo súčasnosti (pri okruhu otázok zameraných na historické vedomie). Uvádzame ich v podobe a súvislostiach, v akých ich považoval za vhodné spomenúť nie výskumník, ale respondent – snáď sa tak transparentnejšie odhalí aj skutočná miera, v akej udalosti okolo vytyčovania novej hranice prenikli do vnútorného sveta jednotlivca a nakoľko ovplyvnili či ovplyvňujú zložitý proces jeho identifikácie.

Všeobecné údaje o obci

Obec Vrbovce a jej kopanice ležia v Bielych Karpatoch, severozápadne od mesta Myjava (sídla dnešného okresu), od roku 1993 v blízkosti slovensko-českej štátnej hranice na území, ktoré sa zvykne nazývať slovensko-moravské pomedzie. Obec sa spomína už od konca 14. storočia, kedy patrila hradu Branč, od roku 1569 bola zemepanským mestečkom. V roku 1810 získali Vrbovce jarmočné právo a zo svojej polohy medzi mestečkami Senica a Myjava a súčasne pri ceste na susednú Moravu obchodne ťažili. Význam a dosah tohto sídla sa rozširoval v geografickom i sociálnom zmysle v osídľovacím procese vytváraním a rozširovaním vysunutých kopanicových sídiel až do polovice 20. storočia. V súčasnosti sú kopanice patriace k obci sústredené okolo štyroch centier: Štefanová, U Chodúrov, Vápeník-Kút a Ostrý vrch, kam patrí aj osada Sabotovci. Kopanica Chvojnica je od konca 50. rokov 20. storočia samostatnou obcou s vlastným obecným úradom.

Obec Vrbovce má dnes okolo 1660 obyvateľov, ktorých náboženské vyznanie je evanjelické a. v., etnicky tvoria väčšinu Slováci.⁷⁹

Zamestnanie obyvateľov

Obyvatelia obce a jej kopianíc sa v prevažnej miere do začiatku 20. storočia, resp. až do konca jeho 1. polovice, zaoberali predovšetkým poľnohospodárstvom a chovom hovädzieho dobytku. Doplnkovým zamestnaním bolo drevárstvo (výroba a predaj dreveného riadu a poľnohospodárskeho náradia), furmanstvo, košíkárstvo, tkanie plátna a pytlíkárstvo. Tunajší remeselníci sa popri živnosti venovali aj poľnohospodárstvu. V dôsledku nedostatku pracovných možností od polovice 19. storočia až do 30. rokov 20. storočia odchádzali obyvatelia tejto lokality dočasne alebo natrvalo za prácou predovšetkým do USA. Rozšírená bola aj emigrácia žien za prácou, hlavne v 20. a 30. rokoch 20. storočia. Ženy nechávali doma svoje rodiny (deti a manželov), čo vyvolávalo zaujímavé sociálne situácie a väzby. Bolo to v období veľkej hospodárskej krízy, kedy sa ženy ako nekvalifikované pracovné sily zamestnali skôr ako muži, hľadajúci príležitosti v priemyselných podnikoch.

”Narodil som sa ako najmladší syn, ešte po mne bola sestra Alžbeta, bolo nás ináč žijúcich šesť detí. Dost’. Starší súrodenci odišli do Ameriky, brat Ján ten odišiel do Ameriky, keď som sa ja narodil. Mal osemnásť rokov, potom v tridsiatom siedmom odišiel i brat Pavel, medzitým sestra Anna, tá odišla do Ameriky. Neviem, v ktorých rokoch, ale vrátila sa v tridsiatom druhom roku, myslím,. Aj sa tu vydala, a potom odišla naspäť do Ameriky. Nechala tu dcérku a tú zebralei potom až po vojne, lebo oni plánovali sa vrátiť semkaj, kupovali si tu majetok, strojili sa stavať dom, ...najprv ich vyrušila vojna, potom v štyridsiatom osmom február, tak bol škrt cez všetko. Aj o peňáze, čo tu mali našporené, aj o majetok prišli. Tá ešte teraz žije v Amerike a ostatní súrodenci zomreli, aj dvaja bratia zomreli, aj sestra mladšia odo mňa, tiež v Ameriky. Zostal som s rodičmi ja a brat” (m., 1924).

”Mali ludia statky, hydinu, mali vajcá, zabilo sa to prasa, krávy dojili – bolo mljeko, syr, maslo. Ftedy nebolo traktorú, boli kone ... koňma sa vozilo, aj tovar do obchodu... moj muž vozil do obchodu tovar, kolkorázy na koňoch. Svekrov brat byl obchodníkem” (ž., 1922).

”Odtáľto chodili až do Vídňa. Mojej svekruše mamka, ta mjeli tri deti a od každého odešli do Vídni, tam robili kojnú. A ten muž, ten sa staral ešte ze starú babku. Deti ti byli o to ukradnuté, aby si mohli zarobit na živobyti. Chodili moc devčence slúžiť. Hledali si prácu, keď doma nemali ... kdejakým doktorom, právnikom, Židom ... tak si slobodné dievča zarobilo, ale kolkorázy aj vydaté. Aj do tej Ameriky, od nás tady velice moc do tej Ameriky. Moja mama dvacet roku mjela, keď sa tam vydávala, a ja sem mjela devet mjesicú. Pjet rokú tam byli.

⁷⁹ Atlas obcí Slovenska podľa rodinných a demografických charakteristík. Bratislava MŠSR 1996, okres Senica (nestránkované).

Oni tam byli narodená, tak oni sa tam lahko dostali. Ale reč nevjedeli, ani nic, tak si moseli hľadať: no v tých reštavráciách robili, potom v iných, oni tomu povedali ofice ... v úradoch, tam robili a robili aj dvje-tri roboty nekeré ... Chlapi tiež chodili do Ameriky. Boli tu aj remeselníci: obuvníci, kováre, stoláre, slamjaky plétli, to už potom se zas predávalo do pekární. Hrable robili z jasenového dreva, to aj predávali. To už každého tak nútilo samé” (ž., 1922).

”...v tricátých rokoch byla kríza úžasná ... keď ja sem vyrastal, na tých kopanicach byla úžasná skromnosť. Nebyla Armaturka, ani Kordárňa a jest sa scelo, uhly byli tvrdé obhrýzat. Tak sa mosel prispúsobit. Kdo mnel kúsek té hrudy, na tem živoril. Kdo nemnel, teho chleba si nevyprodukoval, tak išiel do služby, aj ďalej po tých dedinách. Tady byl taký vjetší sedlák a slúžil uňho pacholek za sto korun na mesác. Tak tu stravu pochopitelne mnel, ale v maštali mnel postel” (m., 1915) .

V prvých desaťročiach 20. storočia sa lokálne pracovné možnosti rozšírili vďaka fabrike bratov Michnerovcov v Starej Turej, po roku 1945 nachádzali obyvatelia prácu aj na Myjave v Armatúrke, v textilných továrňach v Senici a v moravskej obci Velká nad Veličkou, ako aj v banských podnikoch v Ostrave. Pracovná migrácia, ktorej rozsah narástol po socializácii poľnohospodárstva a vyvlastnení pôdy, vyústila do postupného poklesu počtu obyvateľov Vrbovíc (1930:3346, 1940:3485, 1948:3180, 1961:2672, 1970:2392, 1991:1669),⁸⁰ obyvateľstvo a ich potomkovia sa rezidenčne prispôsobili miestu zamestnania. Po skončení 2. svetovej vojny sa pri hlavných komunikačných trasách (smer Senica, smer Myjava) kopanicové sídla rozšírili. Ich noví obyvatelia kopanic pochádzali z Vrbovíc a okolitých slovenských obcí, vďaka pracovnej migrácii a čulým kontaktom rástol aj počet miešaných slovensko-moravských manželstiev.

”Kopaničárom vzali zeme, všetko to bolo v družstve. S fabrikami to najvác začalo až pobrali majetky, ľudé odešli, každý nechcel robit na tem družstve. Tí odešli do fabriky - na Myjavu, do Velkej (na Morave – pozn. aut.) - tam je Kordáreň - aj dneskej tam choďá velice” (ž., 1922).

”Muži chodievali do Armatúrky Myjava, do Hedbávky do Senice, na Moravu sa tiež chodívalo. Moja mamka chodívala tiež na Moravu a tam robívala slúžku - nám vyprávjala - decká opatrovala” (ž., 1953).

”Keď som sa mala vydávat, som dva mesiace bola v službe ... prišli ma volat z Moravy, do Strážnice som išla. Mali také spojky, nejaký Melichárek, prišli k nám, že ten a ten nejakí ich známi ... to pašovali cez tú frontu, cez hranicu ten dobytek, tak oni mali známost, že či bych nešla tam. Tam mi nebolo dobre. Chvalabohu sily som mala. Mala som tuším 600 korun na mesiac...” (ž., 1928).

⁸⁰ Bližšie pozri Štatistický lexikón obcí Slovenskej republiky. Bratislava 1994 a Vlastivedný slovník obcí na Slovensku III. Bratislava, Veda 1978, s. 286-287.

”No už potom, keď sa skončilo s Ameriku, väčšina ľudí chodila do Armaturky, moc mladých ľudí, najviac. Do Senice menej ... na Moravu hodne - predtým hodne chodili do Ostravy a tak, tí chlapi, ktorí trebárs boli v domácnosti a podpísali družstvo rodičia a syn ešte zdravý zbral kabelu a išiel radšej do Ostravy alebo kde...” (m., 1924).

V rámci procesu socializácie poľnohospodárstva vzniklo vo Vrbovciach JRD I. typu v roku 1950 transformáciou, resp. premenovaním dovtedajšieho Strojového družstva, ktoré v obci pôsobilo od roku 1947. Toto družstvo obhospodarovalo 114 hektárov pôdy, pričom základ tvorila cirkevná a obecná pôda. Ako sa konštatuje v Pamätnej knihe obce Vrbovce *”...členovia boli len papieroví – bez pôdy: učitelia, príslušníci SNB a ďalší bezzemkovia...”*⁸¹ Na družstve v tomto období pracovalo iba sedem *“výkonných”* roľníkov, teda ľudí, ktorí sa do odboru aj prakticky rozumeli. Formy presvedčovania súkromne hospodáriacich roľníkov a nátlaku, aby vstúpili do družstva boli rôzne. Ľudia, ktorí v obci i na kopaniciach vlastnili pre družstvo zaujímavé rozlohy pôdy boli väčšinou *”Amerikáni”* a ich rodinní príslušníci, ktorí svoje zárobky investovali predovšetkým do kúpy pozemkov a stavby domov. Ich nevôľa vzdať sa vlastného ťažko nadobudnutého majetku bola celkom pochopiteľná.

”Nebolo tých robotníku, na tém družstve, to oni pozhánali tých remeselníku a obchodníku a tí začali to družstvo. Rolníci horko-ťažko, tí nechceli. Byli nekerí aj mučení, aj šelijak ... A včil zase by to nechceli naspátek, aby robili. Tí starí sú už starí a mladým sa to vôbec nepáči” (ž., 1928).

”...ja som zostal na družstve, no. Celý čas. Od padesáteho sedmého roku, keď sa - dovtedy bolo menšinové družstvo iba - no a v padesátom sedmém roku celoobecné, a tak sem nikde inde nepracoval, jedine dve sezóny v cukrovare... Nebolo ani východiska, všetci odejít nemohli alebo tak. Mali sme k tomu vzťah, zostali sme tu” (m., 1924).

”Hospodárili sme desiat-jedenást rokov, potom do družstva moseli sme. Nás nahnali. My sme tam dali majetku moc...dvacet hektáru, ale co máme z toho” (ž., 1922).

”Do družstva to si pamatám, ej, to byli takí od susedú ze Sobotišťa, z myjavského, čo navádzali. Tu si pamatám, kde sem já byla nevjestú muž říkal, že im zebrale dva kone. To bylo dost dramatické, si pamatám - jak také decká - byla škola, byla telocvična, pozakryvané to tam bylo a to si pamatám, jeden od nás tam těž nechcel íst do družstva a tam sa ondili, ich tam bĭjavali, sa ich vypytyvali, a keď nechceli, chodili s bílú farbu po stodolách písat, kdo nechcel it. Mamička robila potom na družstve až do dúchodu. Otec pracoval na Myjave” (ž., 1953).

Koncom 50. a začiatkom 60. rokov vznikli družstvá aj na kopaniciach – U

⁸¹ Pamätná kniha obce Vrbovce (uložená na Obecnom úrade Vrbovce, okres Myjava). 1. diel, s. 13.

Chodúrov a vo Valúšskej doline – orientované predovšetkým na živočíšnu výrobu. Miestny kronikár však aj v tomto období konštatuje "sociálnu zaostalost" obce i kopianíc, čo dokladá tým, že sa vôbec nestavali nové domy – mladí ľudia opúšťali obec kvôli zamestnaniu. V tomto období sa znovu začali agitácie do družstva, ich výsledkom bolo rozšírenie JRD vo Vrbovcích o 101 členov a prevzatie 72 % všetkej pôdy družstvom. V rovnakom čase bolo založené družstvo na ďalšej kopianici – na Ostrom vrchu.⁸²

"Jak prišlo to družstvo, poodchádzali do tých fabrik, tahalo sa to preč. A potom, už sa ani nerodí tolko detí. Kedysi mjeli pjet, šest, aj sedem, a včil najvec tri. Idú za robotou. Mladí lude si nájdu známost. Aj dnes chodia z kopianíc do tých fabrik" (ž., 1922).

Osada Sabotovci bola vďaka svojej polohe na hranici aj počas združstevňovania poľnohospodárstva v špecifickom postavení. Obyvatelia osady zväčša prirodzene gravitovali k Vrbovciam ako úradnému a kultúrnemu centru. Vedomie príbuzenskej spätosti zohrávalo významnú úlohu. Avšak pozemky, na ktorých ľudia z osady hospodárili patrili do chotára obce Javorník, a teda náboru súkromných roľníkov od Sabotovcov sa robili do Štátneho majetku obce Javorník.

"Když se tlačila socializácia na dedinu, my sme mjeli pole prevahovje tam (v Javornickom chotári – pozn. aut.). Tady to bylo kulturnejší, aj tí náboře. My sme byli za vjetrem, do dediny do Javorníka nás brali, že sme d'aleko, že sme kopaničáre a Vrbovčani na nás nemjeli právo ... My sme do sedemdesátego páteho roku súkromníčili..." (m., 1915).

Generácia Vrbovčanov narodených po roku 1945 si prácu zväčša hľadala a našla mimo vlastnej obce; mestá Senica, Myjava i lokality na Morave poskytovali pracovné príležitosti, ktoré prinášali väčší príjem pre rodinu ako zamestnanie na družstve. Po roku 1989 nastala zmena aj v družstevníctve. Časť obyvateľov obce i kopianíc využila možnosť a vzala si svoj diel (väčšinou iba časť) z JRD a hospodári na ňom súkromne. Všeobecne respondenti konštatovali, že mladí ľudia sa ťažko vrátia pracovať na pôdu, pretože k nej nemajú taký vzťah ako staršie generácie. Situácia na družstve v obci: v roku 1992 sa transformovalo z JRD na Poľnohospodárske družstvo podielnikov – má 716 členov a obhospodaruje 4468 hektárov pôdy, z toho 1747 hektárov ornej.⁸³ Zmeny sa robia "za pochodu", a tak ako aj v iných odvetviach aj tu chýbajú financie. Na mienku niektorých zle pôsobí fakt, že novým predsedom družstva sa stal "cudzí" človek ("z Liptova" či "nejaký z Východu"). Preto sú jeho aktivity a snaha zmeniť zlú situáciu družstva hodnotené prísnejšie, hoci toto tvrdenie neplatí všeobecne.

⁸² Tamtiež, s. 15.

⁸³ Pamätná kniha obce Vrbovce (uložená na Obecnom úrade Vrbovce, okres Myjava). 2. diel, s. 360.

”Nuž dnešný režim... pán Havel začal nám to... šeco rušiť. Pamätám prvú Československú republiku, pamätám slovenský štát, ten neslávny režim a teraz ... nikdy nebolo tak zle u nás (s družstvom – pozn. aut.)” (m., 1924)

”Na družstve máme hrozné dlhy, máme tu aj nového predsedu, je taký šikovný ten predseda. Kolko rázy sa nám stalo za toho minulého predsedu - len polovičku platu sme dostali a fčileky, keď sce tento nový predseda... tak zháňame, predávame a zháňame.” (ž., 1953)

Podľa posledného sčítania ľudu, domov a bytov v roku 1991 boli základné charakteristiky obyvateľov Vrbovíc a ich kopaníc podľa druhu zamestnania nasledovné: Z celkového počtu 779 ekonomicky aktívnych ľudí (všetkých obyvateľov je 1663) za prácou odchádzalo 375, v poľnohospodárstve, lesnom a vodnom hospodárstve bolo zamestnaných 332, v priemysle 200 obyvateľov.⁸⁴

Rodina, rodinný život

Spôsob zamestnania a získavania prostriedkov na obživu logicky ovplyvňoval každodenný chod rodiny i vzťahy v nej. Rovnako ho priamo determinovali majetkové pomery a sociálny status rodiny. Tak ako sa v priebehu 20. storočia pod vplyvom politických a zároveň socio-kultúrnych procesov menili podmienky a možnosti obživy obyvateľov Vrbovíc a okolitých kopaníc, menili sa aj rodinné väzby, pozície jednotlivých členov rodiny a ich role.

Zovšeobecňujúco možno konštatovať, že spôsob života rodiny obyvateľov centrálnej lokality, ako aj okolitých kopanicových sídel až do vzniku JRD (50. roky 20. storočia) sa počas celej prvej polovice storočia v podstate nemenil. Rodinu charakterizovali úzke intenzívne väzby udržiavané aj spoločným bývaním (viacgeneračné rodiny neboli neobvyklým javom). Každodenné kontakty v rodine, potvrdzované spoločným hospodárením, boli v tejto oblasti sústavne ”narušované” krátkodobou či dlhodobou, pravidelnou či príležitostnou migráciou niektorých jej členov za prácou (každodenná migrácia do najbližších miest do tovární, sezónne migrácie na poľnohospodársky vyspelejší juh krajiny, vysťahovalectvo za prácou do zahraničia). V rodine sa práce v domácnosti i na hospodárstve delili na ženské a mužské – tak ako to potvrdzujú mnohé etnografické výskumy v danom období na Slovensku. Špecifickú situáciu v rodine vyvolávali migrácie žien, predovšetkým vydatých žien-matiek, ktoré bežne odchádzali od rodiny z lokality na dlhšie (často niekoľkoročné) obdobie. Odchod žien za prácou spôsobil modifikáciu deľby práce v rodine, ako aj modifikáciu sociálnych rolí jednotlivých členov rodiny. Úlohu výchovy detí preberal otec, resp. stará matka. Deti v takýchto rodinách boli intenzívnejšie zapájané do domácich i poľných prác, častejšie odchádzali v relatívne nízkom veku do služby – v rámci rodnej lokality, ale aj do okolitých obcí na Slovensku i Morave.

⁸⁴ Štatistický lexikon obcí Slovenskej republiky, Bratislava 1994, s. 150.

”Ja som sa narodila jak sú Mjechné (osada – pozn. aut.). Mjela sem devjet mjesicú, ked mamka odešli do Ameriky, nebolo z čeho žit... Ja som s babku ostala, otec byl tady se mnu. A babka mna vychovali. Mjela sem pjet roku, ket prišla mamka z Ameriky, a ja sem ich ani nepoznala, ani sem ich nescela. Ja sem babke povedala mamko, to už sem do školy chodila... Lež sme išli do školy, tak sme museli napást husi, druhý krávy... svokra, tá byli též v Amerike, dvanást rokú. Muž jejich, ten též len s babkú vychovávali mojho muža a jeho brata... a tá mamka byli v Amerike a oni doma sa trápili. Mjeli aj pacholka, aj dívku mjeli, služebnú. Tí chlapci, kerí byli chudobnejší, chodili po takých zámožnejších, robili na tych koňoch, vjec rokov. Dvanást rokov tam byli svokra, raz byli medzi tym doma, kde by to tí mohli sami porobit. Jak voláku korunu zehnali v Amerike, on porád ten svokor za to rolu kúpili. Tak si ludé radili všelijak, a tak byli odlúčení od sebja mladí roky. A proto sa nerozhádzali. Dneskaj sa zeberú a bóže můj, za štrnást dni sa rozchádzajú. Tí ludé si vjedeli všechno vážit. Včil si neváží nikto nic a nikoho” (ž., 1922).

”Narodila som sa na kopaniciach v Valúšskej doline... Mala som pjet rokú, išla sem slúžiť, bolo to u babičky, zle mi tam nebolo. My sme boli naučení robiť odmalinka. Bola tam aj sesternica Evička, aj tá musela vstávat. Ráno, lež sem išla do školy sem napásla kravu, sesternica moja zase mosela pozametat a uklúdzat, to bolo u babičky tuná v meste (vo Vrbovcich – pozn. aut.). Raz za týždeň, alebo aj v týždni som išla k rodičom, keď nás bolo viac, nestačili na to. Naši mali pole, obrábali ale päť hektáru, ale nestačilo to na šesť detí, pravda. Moja najstarší sestra musela najviac robiť pri otcovi. Či do hory, či na pole, hrabat, kosit, vozit drevo, lebotedy žiadneho takého kúreňá. Potom po mne sestra, lebo já sem bola druhá, tiež slúžila, ale až od štrnásti rokú. A tí druhí boli doma. Najmladšia sestra, tá ešte tiež potom chodila k babičke, k tej, čo som tam ja bola... Po fronte moja sestra išla slúžiť na Moravu, u masára slúžila” (ž., 1928).

Práca detí v rodine nebola ničím nezvyčajným ani v druhej polovici 20. storočia, hoci v tomto období už nešlo o nevyhnutnosť, na ktorú bola rodina odkázaná, ale skôr o formu výpomoci spojenú so zaučaním detí do prác v domácnosti a okolo hospodárstva, či spštenie voľného času.

”My jako deti sme pásavali husi, my sme mjeli doma aj kozičky, no ale babka naša mjeli aj krávu, sme chodili tu krávu pást. My keď sme byli decka, naša babka bývali tam na horném konci, oni mjeli právda statky, my sme chodívali, sme kydali v maštali hnúj a potom byli jak také výžinky - chodívali sme pomáhat starým rodičom” (ž., 1953).

Hlavnou povinnosťou detí, okrem prác v domácnosti, bolo chodenie do školy – väčšina respondentov navštevovala ľudovú školu v 30., resp. 40. rokoch 20. storočia a má ukončené minimálne základné vzdelanie.

”Chodil som do školy vo Vrbovcoch. Nuž tvrdo to bolo. Keď sme už chodili do tej školy, niekedy ráno sme museli nakrmiť dobytok a kamaráti, ktorí nemali doma také povinnosti už na nás čakali” (m., 1924).

”My sme patrili ako kopanica k Ostrému vrchu, jako ke škole. Moj prvý učiteľ boli nejaký Zigmund, ten mjel myslím dve-tri mješťanky, ale v Uherském Hradišti, vtedy nebylo učitelú po prvej vojne, já sem patnásty ročník. 1921 sem šel do školy, tady nebylo učitelú. Nadávalo sa jakože Češi nás využívali, já sa nezastávam Čechu, oni majú radšej prácu urobenú, no ale mosíme to zebrať tak, že oni doněsli kultúru” (m., 1915).

”Daleko sem mala do školy. Do školy na Štefanovú. Každé ráno pešo. V zime snehu bolo, brodit snehem. Ve štvrtek sme mávali prázdniny, v sobotu sme chodili. Dva roky sem chodila do takého domku, potom postavili školu... Mna učila taká učitelka... tá žena to všetko zvládla, bylo nás pres štyridsat, jeden čas až do šedesát v triede” (ž., 1922).

Tak ako vzťahy v rodine mali a majú pre socializáciu jedinca primárny význam, rovnako aj jeho kontakty s vlastnou vekovou skupinou, etablovanie sa v jej rámci a zároveň prezentácia navonok v rámci celého lokálneho spoločenstva plnili dôležitú funkciu pri realizácii jeho sociálnych rolí a pozícií. Slobodná mládež tvorila skupinu, ktorá bola aktívnym prvkom v spoločenskom živote lokality. Pohyb jedinca v sociálnom priestore obce bol determinovaný ekonomickými, sociálnymi i rodovými podmienkami, čo našlo prirodzené vyjadrenie v rozmanitosti aktivít mládeže. Obdobie prvej polovice 20. storočia, resp. do jeho 50.-60. rokov charakterizovala intenzívna komunikácia slobodnej mládeže – smerom dovnútra skupiny i navonok. Jedným z cieľov bolo stretávanie sa mladých, slobodných ľudí opačného pohlavia za účelom výberu manželského partnera.

”To byla doba tak: za tú defčicú išlo nás aj pjet chlapců a to sme išli večer k nim a do kuchyne a starí išli spať a my sme tam besedovali. Pak sme išli preč a ona nás išla odprevadiť. A potom už vyvrcholil ten vzťah, sa navázal bližší... bud sa rozešli, alebo sa zebali, alebo sa moseli zebrať. Aj do dediny sme chodili, aj z tých osad. To byli že kopaničáre, ale sa nedelili, ket mjela k vám vzťah... já sem mjel kamarátku ve Vrbovcách, na dedine, tak sme sa potom zebali... Len na Javorník sme nechodili, to bylo šest kilometrú... volné to bylo, to byla jedna republika. Len někedy kamoši na bicykloch že išli. Na moravskú stranu sme nechodili, asi dva rázy sem tam byl na hodoch. Tam byli defčence pomerne šikovné, ale nemnel sem já tak zájem. Až potom, ked vyrostla ta Kordárňa (vo Velkej nad Veličkou, na Morave – pozn. aut.) lebo Armatúrka (na Myjave – pozn. aut.) - to už je navzájem zebatých, ženatých” (m., 1915).

”Mládež ako sa našla? Chodili na zábavy. My sem a odtálo. Moseli sa trochu schádzat. To nebyli len čiste v tých kopanicách, lebo len tu v tej dedine. Šak to sa rozlézalo kde káde” (ž., 1922).

”No tak ako dedinskí chlapci sme sa zabávali – muziky. Chodilo sa za dievkami. To bol ten zvyk, že chodievalo viac chlapcov ku jednej dievke. To sa chodilo, ako sa hovorilo, na besedu. To celá partia išla trebárs, pobesedovala s tyma rodičema z tej domácnosti, chodili sme aj na kopanice... Dost často také jak sa hovorí bitky lebo fackovačky nejaké tam boli pri tých muzikách. To bol taký nepekny zvyk... aj dáke facky padli. Turá Lúka, tam tí kopanice, tam boli takí ostrejší chlapci” (m., 1924).

”Potom už som mala šesnásť roku a moj muž robil naproti obecného domu, obuvník bol. Tam sme sa zoznámili, vždycky mi vyklepával... bol Vrbovčan, tu býval. Mala sem sedemnášť rokú a dva mesáce, sem sa potom vydala. Do jaseni sem bola tam u Rolkú (ako pomocnica v domácnosti – pozn, aut.) muž bol už vyučený, bol už na vojne, jak sme sa brali... To nebolo jak dneska, jak sa berú... to sa len spájali tí boháči... aby sa majetky spojili, do toho rodičia hovorili. Mne povedali, že čo sem si vyvolila..., že ked vím pracovat a on též má remeslo, lebo hovorili, že: remeselko zlatá banka, ked neteče, nech len kapká” (ž., 1928).

Podľa respondentov až po roku 1945 sa začali uzatvárať vo väčšej miere slovensko-moravské manželstvá, dovtedy platil pri výbere manželského partnera spravidla princíp akejsi ”širšej” lokálnej endogamie, ktorá sa vzťahovala na obec Vrbovce a jej kopanice, prípadne na najbližšie okolité obce na Slovensku (Sobotišťe...). Po druhej svetovej vojne – aj vďaka novým pracovným možnostiam na moravskom i slovenskom území – lokálna endogamia prestala fungovať.

”Už sa to tak potom miešalo, že teda čisto vrbovčanské rodiny sa miešali, lebo mladí ľudia odchádzali do škol a do roboty. Nezostávali na poľnohospodárstve, takže tým sa to... My máme štyri decká, ani jeden nie sú doma” (m., 1924).

Zastúpenie troch generácií v jednej domácnosti nie je dnes v lokalite ojedinelým javom. Častejšie sú však domácnosti, kde starnúci rodičia v dôchodkovom veku žijú sami, ich deti s rodinami bývajú v samostatných domácnostiach priamo v obci, ale často aj v blízkych i vzdialenejších lokalitách. Rodinné vzťahy a komunikácia v rámci rodiny sú v porovnaní so situáciou po druhej svetovej vojne menej frekventované a intenzívne. Rodinní príslušníci sa v súčasnosti stretávajú predovšetkým vo voľných chvíľach, pri mimoriadnych a sviatočných príležitostiach. Takýmito udalosťami je aj svadba či pohreb v rodine. Okrem rodinných príslušníkov sa na nich zúčastňovali a zúčastňujú aj mnohí členovia lokálnej sociéty.

”Rodina šla, aj známi, všetko šlo. Nebohého viezli štyri kone, dva páry. Pochovávalo sa len na Vrbovcách. Všetko peši šlo za tým vozom dolu do kostola, až tam bol farár. Vtedy nebolo ani domu smútku, mŕtvy bol doma, tam chodili ženy spievať, hó aj zdaleka to prišli. Podľa toho, jak byl známy, jak byl

kto vážený... Svadby bývali veľké tiež, ale ne také jak včil, že je tolko nachystaného. Napeklo sa koláčov veľkých, nakrájalo sa ... do kostola sa šlo k sobášu, svadba byla hore (na kopaniciach – pozn. aut.) ...Kerí boli dobrí susedia, tak sa pozývali...” (ž., 1922)

Výročné sviatky (Vianoce, Veľká noc, fašiangy) patrili počas celého 20. storočia k príležitostiam, kedy sa stretávalo nielen príbuzenstvo, ale aj známi a priatelia zo širšieho okruhu. Rovnako tomu bolo aj pri zabíjačkách (k tejto problematike bližšie v časti Život lokálneho spoločenstva).

Rodiny, ktoré sú miešané: slovensko-moravské, resp. slovensko-české sú od roku 1993 nútené svoje rodinné kontakty modifikovať pod vplyvom novej sociálnej a politickej reality. Nová štátna hranica zatiaľ nie je pre nich ”priechodná” natoľko, aby jej fyzickú prítomnosť nevnímali ako ostrý zásah do každodenného života: ”Pre nás je tá colnica strašne zlá...” komentuje respondentka, ktorá má dcéru vydatú vo Velkej nad Veličkou, čosi vyše 10 km od Vrbovíc. Neprijemné sú podľa nej nielen colné prehliadky (colníci nie sú miestni – nepoznajú ľudí a ich rodinné pomery), ale aj nezosúladenosť českej a slovenskej dopravy.

Život lokálneho spoločenstva

Obec Vrbovce bola a je pre svoje kopanice nielen prirodzeným, ale aj administratívnym, kultúrno-spoločenským a obchodným centrom. Sídlil a sídli tu obecný úrad, katolícky i evanjelický farský úrad, kostoly oboch vierovyznaní, základná škola, obchody, lekár – dnes zdravotné stredisko i lekáreň. Obyvatel'ov kopanic teda s týmto sídlom nespájali len príbuzenské kontakty, ale aj celkom praktické väzby nevyhnutné pre ich každodenný život. Kontakty ”kopaničárov” s obyvateľmi ”mestečka” (zaužívaný názov pre Vrbovce medzi jeho obyvateľmi) boli a sú intenzívne v pracovný i sviatočný deň.

Jednou z mnohých príležitostí kontaktov s blízkym i vzdialenejším okolím boli trhy a jarmoky – vo Vrbovciach i okolitých obciach.

”Tu (vo Vrbovciach – pozn. aut.) bývalo ale pet lebo šest jarmokú do roka. Boty dovézli semkaj, hrnce kdejaké, kosiská, hrable, prasce malé prodávat, kravy, kone - já sem byla ešte mladá - to aj z druhých obcí semkaj vodili. Šatorú plno... Ženy chodili až z Píšťan s výšivkami, mali teho nošu, nosila to na chrbte, už bárkde na kopanicách dostali noclah, od bárkoho aj večeru, aj snídani, nikdo od nich nic nežádal...” (ž., 1922).

”Kedysi dávno, kým nenastal monopol, sa chodilo na trh, do Myjavy na trh ... Na Vrbovcoch bývali jarmaky, každé dva mesjáce, aj na dobytky. A chodili sem hlavne Moraváci. Došli od Strážnice, aj tady od Velkej, tí chodili do Vrbovec a do Myjavy. Myjava byl taký centrum. Hydina sa chodila predávat na Myjavu, na Vrbovcoch né. Keď už byla na kopanicách opravdu chudobná ženička, tak už to temu obchodníkovi na Vrbovcoch predala” (m., 1915).

”...chodilo sa na jarmoky. To bolo prakticky rozdelené: jeden týždeň trebárs do Sobotišťa alebo bol na Myjave... keď bol na jar, sa išlo aj do Vrbového, aj do Veselá na Morave... Boli jarmoky aj pre dobytok, pre dobytok bol mimo dediny, mimo centra, to sa hovorilo trhovisko. Tam bol dobytok, kto mal čo: malé ošípané, veľké, kravičku, telátko, kone... Ze susednej dediny, ze Sobotišťa, čo boli známi, na tých jarmokoch sa stretli alebo do Veľkej, tam sme jezdili ako do mlyna. Už takí známi boli. Keď volačo kúpil tady trebárs, keď aj od otca, ňákú kravku lebo také volačo, tak to sa už nadvázalo, taká známosť” (m., 1924).

”Odtialto chodievali do Senice a na Myjavu, to čo si pamätám. Ja som prvýkrát na Myjave bola, keď som mjela štrnásť rokú, pešo pres Ostrý vrch s babičku, išli mne kúpiť sukňu, nosil sa kroj...” (ž., 1928).

”Čo ľudia vypestovali, nemohli všetko stroviť, chodili s tým kdekade na trhy. Máslo, ten syr, vajička. Vjetšinu tam na Moravu. Do Veselá, do Hradišťa, do Bzenca. To si vzala žena na chrbát a už šla. A krdle husí, vychovali sa husi, na tých kopanicách, tam sa to rozpáslo, v jasen sa tí husi hnali do Strážnice na trh. Ti husi si tam proto museli zajít sami... Na tu moravsku stranu bylo bližej jak sem” (ž., 1922).

Hoci mnohí obyvatelia Vrbovíc a ich kopanic boli nútení za prácou dochádzať či sezónne cestovať do blízkeho i vzdialenejšieho okolia, predsa len najintenzívnejšie kontakty sa realizovali medzi samotnou obcou a jej jednotlivými kopanicami. Počet prisťahovalcov do týchto lokalít bol až do obdobia po druhej svetovej vojne relatívne nízky. Obyvatelia sa navzájom poznali, tak ako poznali väčšinou aj celé rodinné zázemie.

”Keď sme volakde išli, alebo do autobusu... tak už sme sa poznali všetci, jak jedna rodina sme byli. My sme presne vedeli, keď došiel nejaký autobus - no, henten je cudzí. Ja už sem tu jak dlho vydatá a to nebylo, žeby sa nám neco stratilo, alebo že by sme museli zamykat” (ž., 1953).

”Ľudia sa poznali, aj kopanice, lebo chodili do kostola, do chrámu Božieho sa chodilo pešo z kopanic. To není jak teraz - autobuse. Pán farát Hvožd'ara zaobstarali minibuse, že na každej kopanici zväžajú. Chodilo sa peši a na Vánoce také trupy išlo tých ľudí z kopanic, to bolo veselo... bolo vždycky, že z kopanic, keď prišiel, že - 'kopaničár', to ešte aj teraz. Keď niekto zomre, to kopanice idú skúr na pohreb mješťanom, jak mješťani idú kopaničárom...” (ž., 1928).

”Vedelo sa, kdo je Vrbovčan, kdo je kopaničár. Poznali sme sa. Neboli ľudia takí spurní. Aj keď sa tu niekto priženil, prisťahoval, žiadne ťažkosti. Myslím, že by sa nenašiel nikdo taký, že by ho osočovali... Po vojne sa tu - Moravky si zobrali, asi tri prípady mojich rovesníku. No a potom už nastalo to, že jaksí sa to, jak sa hovorí, miešalo. Už sa to tak miešalo, že teda čisto vrbovčanské rodiny sa miešali, lebo mladí ľudia odchádzali do škol a do roboty,

nezostávali v poľnohospodárstve...” (m., 1924).

Okrem príbuzenských vzťahov boli dôležité predovšetkým na kopaniciach, ale i v obci susedské kontakty. Dodnes obyvatelia Vrboviec i kopaníc prikladajú týmto vzťahom rovnaký význam. Vznik miestneho JRD možno orientačne pokladať za určitý medzník. Po jeho založení sa mnohým obyvateľom zmenil spôsob obživy, s čím súvisel aj ich spôsob života. Pokým ľudia hospodárili na vlastnom, susedské vzťahy upevňovala aj vzájomná výpomoc pri pravidelne sa opakujúcich poľnohospodárskych prácach, zabíjačke či monotónnych zimných páračkách a priadkach, ale aj mimoriadnych udalostiach. Spoločné prežívanie sviatočných, slávnostných chvíľ (Vianoce, Nový rok, Veľká noc, svadba) potom nebolo ničím nezvyčajným.

”Keď boli dobré susedské vzťahy, tak to bolo dobré. Susedia sa navzájom navštevovali po večeroch, aj si pomáhali pri práci. Častokrát - to je staré porekadlo: lepší dobrý sused jak zlá rodina. Pomáhali si pri prácach - trebárs mlátenie a všelijaké práce pri dobytku. V noci sa telila krava - zabúchal susedovi na okno a to bolo - hneď prišiel. To bolo také samozrejmé, keď sa susedia sporadovali, to bolo samozrejmé jeden druhému pomôcť” (m., 1924).

”...byli ľudé, kerí žili tak bez lidí a nad ľudma a byli ľudé, kerí žili pro lidí a s ľudma. A já sem mjel koníky, šak ešče za otecka, byli ľudé, kerí mjeli tu záhumenku, lebo tu mjeričku a nemjeli potah, mechanizácie nebylo, já sem bárkomu byl ochotný, keď došél - tady bych potreboval zorat, lebo zaset - dobre, kedy potrebuješ, tedy pojdem. Ale ešče - my sme mjeli aj svoju mlátačku, garniturku, sušičku, tam bylo treba povedzme dvanást lidí, lepší bylo, keď mjel plus o jedného vjec, jako o jedného minus. A já mjel o dvoch plus. byli ľudé, že nemohli zehnat, ale já bych si zehnal aj ke dvjem mašinám... hádali sa nekerí, volakerí sa dneskaj ešte hádajú. Tak prevahovje byli vtedy skromnejší. Dneska mají ľudé víc rozumu, vjetší možnosti, vjec nároční sme” (m., 1915).

”Plotov nebolo treba, to šlo širinú... V kopanicách nemusá ani neskej byt ploty. To byl tam barák, tam barák, to sa tá hydina nemjela ani kedy zejít. Keď ta hydina tam vešla, co zničili, zežrali, pohnetli, tak to sme moseli dat. Kolko snopú navázali vyžraných, tolko sme moseli dat dobrých ... Vtedy sa moc nestavalo, ale chodili si pomáhat. Keď sa mlátilo, to sa len na tej mašine, chodili si pomôcť jedni druhým. To si vracali” (ž., 1922).

Sviatočné chvíle oddychu v nedeľu či iný sviatok sú v spomienkach respondentov spojené so spoločenským vyžitím. Obec spolu s okolitými osadami tvorila viac-menej integrovaný komunikačný priestor. V jednotlivých výpovediach je vyzdvihovaná zásadná zmena v spôsobe trávenia voľného času v období prvých desaťročí 20. storočia a v posledných desiatkach rokov. Až do obdobia po druhej svetovej vojne je možné sledovať organizovanie tanečných zábav a divadelných predstavení, na ktorých sa zúčastňovalo početné

osadenstvo, pričom býva zdôrazňovaný aktívny prístup (predovšetkým mládeže) k "baveniu sa" v porovnaní so súčasným stavom. Tento fakt pravdepodobne úzko súvisí s prenikaním rozhlasu a neskôr televízie do jednotlivých domácností, ktoré u súčasníkov spôsobujú skôr pasívny spôsob zábavy – konzumný prístup ku kultúre. Spomienky jednotlivých respondentov sa vzťahujú hlavne k 30. a 40. rokom 20. storočia.

"Na tych kopanicách, pri škole, bola školská zahrada. V lete, to sa tam upravilo, a tam byl, pri tej škole býval nejaký Kriva. Naučil sa, zehnal si harmoniku a robil harmonikáša. Tak sme sa my tam každú nedelu zešli. Dzífčence, chlapci po korune a byla zábava. A potom už došlo k temu, že nejaký Podmajerský, to už byl podnikavejší, už sa tam stáhli aj rodiče podívat, aj mládež na tom stretnutí, už tam dovézli sudek, štvrtku piva. To narazili a minuli voláky ten dvacethalérnik na tem. To sa s dneškom nedá porovnat" (m., 1915).

"No, tak zábavy, bolo dost takých. Keď sa kukám na moje decká, aj teraz sa kukám, oni sa nevedeli zabávať. My sme vedeli. Nám to bolo vzácne, keď sme sa v nedelu uvolnili a bola muzika obyčajná, trebárs sme tomu hovorili jazz alebo harmonika obyčajná, v hospode a všetci išli a zabávali sa skrátka... To bol skutočne pro tých ľudí požitok, že sa uvolnili, že sa medzi sebu zabavili... Ludia vedeli voľný čas tak využiť. Večery boli dlhé, nebolo rádia, nebolo televízie, tak zišli sme sa na námestí, jak sa povedá na rinku, zvečera, podebatovali, vykonali aj ňáke peství..." (m., 1924).

Zábava a trávenie voľného času samozrejme záviseli od podmienok, v ktorých jedinec žil. Chudobnejšie pomery v rodine, zlá sociálna a ekonomická situácia nepriali takýmto aktivitám. Hoci v niektorých prípadoch respondenti konštatujú, že na zábavy v mladosti nemali čas, vedomosti o nich majú.

"Ja som na zábavy nechodila. Mládež chodila, ale len po kopanicách, na Štefanovej lebo U Valúchú. Tam bolo také kolo spravené vonku, lebo v háji - to pres leto. Tam dožinky zase sa slávil. Tu na dedine to bylo u Redechu na horním konci, jak je obecný úrad, tam bola hospoda, mali sálu..." (ž., 1928).

Okrem spontánnych podujatí bývali aj pravidelné, ktoré poriadali miestne záujmové skupiny. Vo Vrbovcích pôsobili divadelní ochotníci – hrávali nielen v obci či na kopanicách, ale zvykli v období RČS vystupovať aj na Morave.⁸⁵

"Také skupiny boli, ...to bolo Združenie evanjelickej mládeže, to sme sa v nedeľu lebo tak, poschádzali na také prednášky, spievalo sa, také už spoločenské trošku to bolo. Bol tu Sokol, no to chodili snád' ňákí učitelia a ňákí takí, čo mali tak snád' čas a vzťah k športu. My sme mali pohybu dost' na roly, nebojte sa" (m., 1924).

Časom, kedy sa zintenzívnili kontakty v rodine i medzi známymi a

⁸⁵ Pamätná kniha obce Vrbovce (uložená na Obecnom úrade Vrbovce, okres Myjava). 1. diel, s. 112.

priateľmi, bolo zimné obdobie, kedy sa predovšetkým ženy a slobodné dievčatá stretávali pri spoločnej práci – páraní peria, príprave výbav pre nevesty a na priadkach. Rovnako ľudia využívali voľné, sviatočné dni (Vianoce, fašiangy, Veľká noc) na návštevy vlastnej rodiny, ale aj na utužovanie susedských vzťahov – pri koledovaní a veľkonočnej šibačke.

”...To sme prodávali, ja sem vyšívala, babka mňa naučili prást, všetku prácu mňa naučili. Ludé nebyli daleko, ket to aj daleko bolo. To sa tak schádzali, aj daleko šli, besedovalo sa. Večer, aj pres deň. Jaksi ludé žili jeden pre druhého. Dneska každý sám pro sebja. Nikdo nevidí nikoho, také zaujímavejšie to bylo jako dnes. Aj perie sme drápali, to sme sa povolali, ale nebolo električky, pri petrolijových lampách. To tak len ženy sa poschádzali, no k temu perú aj vrabcú púščali...lebo holuba... To chodili... tí chlapci neco na potvoru vykonat, to ich tak bavilo, ale veselo bolo” (ž., 1922).

”Cez zimu sme chodili tam, kde párali perí, sem-tam aj vrabce sme im tam pustili... sa tešili... To už taký zvyk bol. Alebo sme počkali, keď tam boli dievčence, už každý tú svoju odprevadil, no. Aj na kopanice sme chodili. To sa zebralo, partia, štyria-päť, a išlo sa do kopaníc. Ale elektrina nesvítla, sme šli potme - baterečku a vedeli sme chodníky, cesty” (m., 1924).

”Chodili susedia spievať pod okná, večer... to takí chudobnejší ludé chodili a to sa im dávali koláče, peníze, aj do flašky sa ulélo. Na Štedrý večer. Malé deti ne” (ž., 1922).

”Na Vánoce se chodilo vinšovat tak jeden druhému, do susedú sa chodilo vinšovat, to sa chodilo, ... už tu na Luciu chodívali, šetko zametali. Decka sa tešivali, potom po Mikuláši se chodívalo, to my sme sa nachodili po Mikuláši, už sme byli velikí, se susedem. Též už rikal: no, dneska sa za Mikuláša oblečem. Tak vždycky nesel v košu. Začal búchat do dverí... jeden druhému sme chodívali decka strašit” (ž., 1953).

Zabíjačka bola a dodnes je (ako to dokladajú výpovede respondentov) pracovnou, i keď nie každodennou príležitosťou, pri ktorej sa stretávajú najbližší priatelia i rodina.

”Zabíjačky to bývalo velice slávnostné... dneskaj na friško... Tá rodina, tí švagrovci, bratovci sa zešli...” (m., 1915).

”Aj na zabíjačku sa stretli... to došli len tí, kerí chodili zabíjavat, pozvali sa susedia a voláki kamarádi. To sa zabilo jedno prasátko do roka, né jak včil tri-štyri, nekdo aj pjet” (ž., 1922).

”Zabíjačka býva tu veselá. Choďá aj suseda, aj sused, mjeli sme tu svatú, on je masár - z Moravy... sused ríká, ja som též masár..., tak sa tí dvaja masári vyprávali, že jak to budeme robit: tak nebudeme to robit po moravsky, ale po slovensky: oni robia krvavničky a my robíme jaternice, pravda... Prv sa to tak robívalo, že sme tu mjeli aj dvacet ludí... Je to pjekné, že sme sa s tú rodinu stretli. My sa nemáme kde stretnúť, jedine na pohrebe a takto len, keď sa

zabíjáva" (ž., 1953).

Pri spoločenských podujatiach, na ktorých sa stretáva lokálna societa, je najdôležitejší impulz, ktorý takéto stretnutie vyvolá, prípadne zorganizuje. Miestom, kde sa Vrbovčania i obyvatelia kopaníc stretávali pravidelne počas prvej polovice 20. storočia bol evanjelický kostol vo Vrbovciach. Po "vlašnom" období budovania socializmu na Slovensku sa dnes opäť práve kostol a podujatia organizované z iniciatívy mladého, veľmi aktívneho evanjelického duchovného stali zjednocujúcou platformou, pôsobiacou na všetky vekové skupiny spoločenstva stmelujúco.

Historická pamäť – reflexie "veľkých" historických zlomov obyvateľmi lokality
Keďže náš najstarší respondent sa narodil v roku 1915 a najmladší v roku 1953, je pochopiteľné, že informácie, ktoré sme zhromaždili v teréne, sa týkajú predovšetkým obdobia od 30. rokov až po koniec 90. rokov 20. storočia. Našou snahou bolo získať subjektívne reflexie makrosociálnych zlomov, ktoré počas 20. storočia ovplyvňovali každodenný život ľudí vo Vrbovciach i na kopaniciach – predovšetkým na obývanom hraničnom území – U Sabotovcov.

Vrbovce do vzniku RČS roku patrili v rámci habsburskej monarchie do Uhorska, po roku 1918 na Slovensko, najskôr do okresu Myjava, potom do Senického a po roku 1992 znova do Myjavského okresu.

Osada Sabotovci bola z tohto hľadiska špecifickým miestom od samého začiatku. Vznikla v 70. rokoch 19. storočia popri ceste vedúcej v smere Vrbovce-Myjava, na hrebene pohoria, na území ktoré sa chápalo ako prirodzená slovensko-moravská hranica. Počet obyvateľov Vrbovíc aj s kopanicami vtedy dosiahol najvyšší doterajší počet – okolo 6000 obyvateľov.

Podľa ústneho podania: *"Táto osada vznikla v 1873. roku a založil ju moj pradedo Martin Prívratský – bývali naproti v tých kopanicách – a byli to ľudia, kerý snád nevjedeli ani písať, ale byli opravdu velmi dobrý hospodár: ...co oni nakupovali pozemkú, a byli tady dva hektáre pozemkú – tu pri hradskej – na predaj, snad pomerne levno, to bylo ešte za Rakúsko-Uherskej monarchie. A oni to kúpili a postavili prvý dom. Postavili menší domek, mjeli dve dcerky a tu jednu dcerku si vzali můj dedo Sabota. Ten to potem zdedili po nich, pochádzali ze Sabotovej jamy – taká kopanica úplne v takej jamje – tam ľudia nežili, ale živorili. Postavili hospodárske budovy, do 40 hektáru pola mali a mjeli šest detí: štyrech synů – a dva ti syné ostali tu, zakotvili. Jeden, můj otec Martin, postavili tady toto, to byl druhý barák, a strýko můj toto nižej, to byli prvé baráky. Prívratský to kúpil od nějakého Tomčalu, to bylo pomenované Na Tomčalce, byl to určite Moravák – to byl chotár Javornický. Po prvej vojne můj otecko tu postavil, strýko Jura, nějaký Brňa, Novotný a Vřba, viac baráků tu nebylo, to bylo tých pjet baráků. Až po druhej svetovej vojne sa osada rozrůstla"* (m., 1915).

Od 70. rokov 19. storočia až do roku 1918 časť osady – predovšetkým pozemky zastavané domami – patrili do Uhorska, ale časť (najmä poľnohospodárska pôda – poľnosti a lúky) patriaca do chotára moravskej obce Javorník celkom logicky patrila do rakúskej časti monarchie. Na túto skutočnosť upozorňuje spomienka, ktorá sa traduje v rodine potomka zakladateľa celej osady.

”Ked ten deda múj, Sabota, tu byl... tu bylo také místo historické. To bylo už na území moravském a tu sa schádzali takí... co bojovali za tú slovenčinu. Na slovenskej strane byli Maďari a toto patrilo do Rakúska, tady byla tak vjec demokracie. A tady byli tí zjazdy tých iredantů a hrali tam Dudíkovci z Myjavy. A na tej hranici ten deda mnel stodolu a stoh slamy mnel už za hranicu a tí maďarskí žandári to nemohli íst rozháñat. Proti tej maďarizácii národovci rečnili a diskutovali. A tí Maďari počúvali. A došel jeden Vrbovčan, kerý Baláž sa menoval, zastal k muzikantům a zaspíval: ‘Sabotova stodola, Sabotova sláma, stoja za ňu žandári jak posraná kráva.’ Tí ale nemohli nič robit. Hranica a hotovo” (m., 1915).

Počas existencie RČS hranica de facto, fyzicky neexistovala, hoci stále platilo, že časť územia osady patrila k moravskej obci Javorník. Hranica existovala iba na mape, prechod cez ňu nebol však nijako obmedzovaný, čo nasvedčujú aj spomienky na jarmoky, zábavy či službu na moravskej strane. Ako v osade Sabotovci, tak vo Vrbovcich dominovalo medzi obyvateľmi vedomie, že obyvatelia osady sú Slováci z vrbovčanských kopaníc alebo priamo z obce. Tento fakt však údajne až do vzniku samostatnej Slovenskej republiky a Českej republiky (1993) v každodennej komunikácii na moravsko-slovenskom pomedzí problémy nespôsoboval.

”No, kým prišlo toto, nepoznali sme ňáke také, jak sa hovorí... tam jak je ta osada (Sabotovci – pozn. aut.) bývala tam hospoda U Zigmunda sa temu hovorilo. Tam bývali muziky, prišli z Moravy, prišli z Turej Lúky tam z tých kopaníc. A bola tam zábava. Nikdo nikoho ... jedine takéto výtržky ti mládenecké, ale nejak národnostné ... to tam nebolo” (m., 1915).

Zmenu priniesol vznik Protektorátu Čechy a Morava a vojnovnej Slovenskej republiky v roku 1939. Hranica (dovtedy iba imaginárna) začala oficiálne fungovať, oddeľovať dva samostatné štátne celky. Sabotovci sa ocitli priamo na tejto hranici.

”Za prvej republiky tu nebyla žádná hranica. Za slovenského štátu, ked sa zavreli hranice... došli sem - pohraničná stráž, sem (do osady Sabotovci – pozn. aut.) Nemci, hodne... a na Slovensku byli finančníci, jako strážníci, nebylo ich dostatek vtedy ešte školených, tak normálne z armády vojáci-aktiváci sa dostali semkaj... s každým tým financem prišel voják se zbraňů po hranici. Bola tu

colnica, oni vjedeli, kde je hranica. My (Sabotovci – pozn. aut.) sme byli v Protektoráte... celý život sme chodili do Vrbovců, či to boli majetkové, rodinné, cirkevné vzťahy k Vrbovcom, ti rodiča a to šecker, šak to v chotári narodilo sa vrbovčanském, národnost to je slovenská” (m., 1915).

Priame boje sa tejto oblasti dotkli až na konci 2. svetovej vojny, resp. pri oslobodzovaní. Cez vojnu bola hranica miestom čulého ruchu. Obyvatelia osady i samotnej obce mali možnosť získať v rámci akéhosi malého pohraničného styku špeciálne priepustky, takže ich kontakty s Moravou neboli prerušené. Zároveň sa cez hranicu pašoval nedostatkový tovar, dokonca dobytok a samozrejme ľudia, ktorí sa na jednej či druhej strane vyhýbali prenasledovaniu.

Po 2. svetovej vojne znova hranica na slovensko-moravskom pomedzí prestala fyzicky existovať a vzájomné kontakty získali opäť ”predvojnový” charakter. Stúpol počet miešaných moravsko-slovenských manželstiev, zainteresovaným rodinám nič nebránilo v intenzívnych stykoch. Obyvatelia obce i kopaníc využívali pracovné príležitosti na moravskej strane až do rozdelenia česko-slovenskej federácie v roku 1993.

”Na Moravu sa chodilo až po tej vojne - to sme chodili do Veselá, do Velkej, do Lipova, sme tam radi chodili nakupovať, sme tam boli takí vítaní” (ž., 1928).

”...Tam, kde sem ja vyrostla (vrbovská kopanica Štefanová – pozn. aut.) je to jedna cesta - ne jednu stranu do Kuželova, to už je na Moravje a na druhú stranu do Vrbovjec... To sme tak poznali v tem Kuželove, Vrbke ľudí, jak tady na Vrbovcách. Tam sme mjeli prjatelu: Oni hovorili tak skoro, jako my... Aj ženy sa vydávali tam... včil zvlást' ešte! Kedysi tá katolícka cirkev (v spomínaných moravských obciach prevažuje u obyvateľov rímskokatolíckeho vierovyznanie – pozn. aut.) a evanjelická, to sa neznášalo, dneska je to už také trochu rozumnejší. (ž., 1922)

”Ked som vyšla školu, mjela sem štrnást rokú, chodila sem sa učiť do Gottwaldova - do Zlína teda, ...chodívali sme na organizované zájazdy: do Maďarska, do Nemecka, do Prahy a dookola celú tú Moravu... na Slovensku sme tak nechodili...” (ž., 1953).

Vznik samostatnej Slovenskej republiky v januári 1993 prinieslo do života obyvateľov Vrbovíc i okolitých kopaníc novú realitu. Hranica je opäť prítomná a oddeľujúca. Vzhľadom na to, že ľudia z tejto oblasti majú pracovné, ale i rodinné kontakty orientované aj na Moravu, rozdelením česko-slovenského štátu sa im život skomplikoval.

”Vzťahy s Moravou boli aj zostali, len hento nám strašne spravilo... tí hranice. My aj ked neco dcére dáme, povídá: mami, kdoví, či ja to dostanem cez hranice... To sme my nepotrebovali... Aj ja hovorím dcére: nechaj si občianstvo

slovenské, však si Slovenska, tak čo... ešte nevieš, kde pojedete bývať. Ona, že pojedete bývať tam, kde Janek dostane dobrú robotu, aj do Brna" (ž., 1953).

Vo výpovediach jednotlivých respondentov týkajúcich sa zmien po roku 1993 a problematickej osady Sabotovci je možné nájsť odchýlky. Obyvatelia Vrbovci majú striktné hodnotenia, kým ľudia z problematickeho územia formulujú citlivejšie – nie bielo-čierno. Súhlasne však pociťujú ako negatívny prvok medializovanie problému osady Sabotovci a predovšetkým jeho (podľa respondentov) skreslenú interpretáciu.

"Šak aj ste hodne počuli o tej osade U Sabotu. To bolo tak znepríatelené tymba médiami, lebo tí ľudia medzi sebou, prakticky, kerí chceli, kerí špekulovali, tak mohli odísť. A nemuseli to tak rozduchať, lebo aj Javornický starosta dovtedy sa nestaral, či mali volačo, či nemali, až teraz začal sa o nich zaujímať... To sa rozmazáva... Sú tí ľudia znechutení... to je také znepríjemnenie susedských vzťahů... Slubovali im (česká strana – pozn.aut.), že budú mať vyššie dôchodky a všetko v Čechách... To rozdelenie urobilo zle. Ľudia na moravsko-slovenském pomedzí to nepotrebovali" (m., 1924).

"Boli rozdelené rodiny, ale vždycky sa väzali k Vrbovcem, ale keď im Moravci, či Česi slúbili, že keď pristupujú k nim, im dajú neviem koľko peněz, tak sa ulakomeli, zdrhli zo Slovenska" (ž., 1928).

"Povahovje Slováci, Slováci tak sú tu ruzni - Vrbovčani, ...ale vječinu týchto ľudí je tak z blízkých kopanic... Brali si potom ženy aj z Moravy, dnes tu sú... Sú tu takí, tí si dali české občanstvo. Proč, já sem sa nepýtal, to je jeho každého osobná vec... Nekerí sa hnevajú. Nekerí chcú i vyjst a robia tam (na Morave – pozn. aut.). Kto mnel české občanstvo, tak jak táto nevjesta naše, tá je Lipovjanka z Moravy, tak ona získala 400 tisíc. Normálne má 400 tisíc odmeny ako česká občianka a na každé dítě 200 tisíc. Keď aj tu ostane, to už má hotovo, to už má v banke poukázané. A naopak my, ja aj ket som ostal nepartajný, máme odškodné 200 tisíc slovenských korun, od slovenského štátu jako odškodné, že nás vláda bez dohody s náma prestehovala do Slovenskej republiky" (m., 1915).

Záver

Cieľom tejto prípadovej štúdie, založenej na rozsiahlej a podrobnej analýze situácie na novej slovensko-českej štátnej hranici, bolo: hľadať odpoveď na otázku, či je stabilita identity v kritickom momente viac závislá na vnútorných faktoroch (subjektívny pocit jednotlivca) alebo na vonkajších (hodnotenia problému zvonku), vznikajúcich mimo dané prostredie. Empirickým výskumom zameraným na dlhší časový úsek sme chceli postihnúť logiku a kontinuitu sociálnych vzťahov, determinujúcich identitu človeka žijúceho na hranici.

Celá kauza osady Sabotovci sa nám od začiatku zdala byť veľmi prít'azlivá pre realizáciu etnologickej terénnej sondy. Fakt, že terén bol v čase realizácie nášho výskumu už "pokazený" novinármi, ovplyvnil celú našu prácu. Museli

sme mu podriaadiť metodiku štúdia prípadu v teréne i mimo neho. Nazdávame sa, že naše bádanie by nebolo úplné, ak by sme nebrali do úvahy významové roviny, ktoré kauza Sabotovci nadobudla vďaka médiám. Pri koncipovaní celej štúdie sme mali na zreteli porovnanie miery dramatickosti, ktorú "spor o hranicu" dosiahol v tlači, rozhlase a televízii, s prežívaním a dopadom novej reálnej hranice na ľudí žijúcich v jej bezprostrednej blízkosti.

Ohlasy v médiách boli pre nás vonkajšími faktormi ovplyvňujúcimi konštruovanie individuálnej i skupinovej identity ľudí na hranici. Subjektívne, vnútorné pocity jednotlivcov sme sa snažili zachytiť prostredníctvom výpovedí jednotlivých respondentov o sociálnych vzťahoch v tomto prostredí počas 20. storočia (vychádzame z toho, že identita jednotlivca vzniká vyvažovaním jeho biografických a širších sociálnych dát).

Empirické zistenia z terénu možno zhrnúť nasledovne:

- obyvatelia obce Vrbovce a jej kopianíc, resp. osady Sabotovci počas celého sledovaného obdobia žili kontinuálne na hranici. Táto však reálne a funkčne existovala, a teda zasahovala do ich životov, predovšetkým v rokoch 1939-1945 a v období po 1.1.1993;
- väzby na Moravu mali ľudia z tohto územia celkom prirodzené a relatívne intenzívne: boli pracovného, spoločenského i rodinného charakteru. Predovšetkým po roku 1945 sa ich frekvencia zvýšila. Pri realizácii týchto vzťahov hranica až na spomínané dva časové úseky nebola prekážkou;
- výpovede respondentov poukazujú na silný pocit spolupatričnosti obyvateľov obce i jej kopianíc, a zároveň odlišnosti od obyvateľov Moravy.

Problém, ku ktorému štátnemu celku má patriť osada Sabotovci, mal podľa nás emotívnu i pragmatickú stránku. Hoci lokalita vznikla na území Moravy, spočiatku bola osídlená ľuďmi slovenského pôvodu, čo dodnes rezonuje vo vedomí v osade i jej okolí (emotívna rovina). V čase rozdelenia ČSFR v osade bývali už aj obyvatelia českej národnosti, ktorí mali logicky silné väzby na Moravu, resp. na Čechy (emotívna rovina). Rovnako smerom na Moravu sa orientovali tí (bez rozdielu etnickej príslušnosti), ktorí mali na moravskom území zamestnanie (pragmatická rovina).

Pre celú kauzu je zároveň príznačné prekrývanie sa kvalitatívne odlišných faktorov:

- 1 príslušnosť k národu (etnický aspekt identity), resp. príslušnosť k lokalite (teritoriálny aspekt identity);
- 2 príslušnosť k štátu (občiansky aspekt identity).

Správy a komentáre v médiách ako vonkajšie vplyvy zasahujúce do "sporu o hranicu" boli z nášho pohľadu menej komplexné, často im chýbala znalosť pozadia celého konfliktného stretu, logicky akcentovali iba niektoré jeho aspekty.

V štúdiu sme sa snažili ukázať, akým spôsobom vznik novej štátnej hranice zasiahol do sociálnych vzťahov tohto územia – tak ako to interpretovali sami

jeho obyvatelia. Rovnako je možné z nej odčítať aspekty, ktoré determinovali rozhodnutie ľudí z osady Sabotovci v ich snahe zostať na území Slovenska, resp. ich odporcov sledujúcich presne opačné ciele. Je nám jasné, že pri tomto strete boli obyvatelia hraničného územia prinútení manifestne deklarovat' svoju individuálnu i skupinovú identitu. Boli pri tom istý čas pod silným tlakom médií, ktoré situáciu dramatizovali a vyhrocovali. Pri konečnom rozhodnutí musel každý jednotlivcovo deklarovat' názor na riešenie problému formulovať svoju voľbu, zväžiť všetky dôsledky tohto rozhodnutia.

Po skúsenosti z analýzy empirického materiálu týkajúceho sa sociálnych vzťahov na skúmanom hraničnom území počas celého 20. storočia (s jeho zlomami a historickými zmenami) si dovoľujeme tvrdiť, že vyhrotená situácia po roku 1993 v tomto priestore nemohla zostať trvalou alternatívou existencie a súčasťou každodenného života. Eliminovať ju pomáhali aj zaužívané mechanizmy lokálnych sociálnych vzťahov, participujúce na konštrukcii identity každého jedinca obývajúceho toto hraničné územie.

Literatúra

- BAČOVÁ, V. 1990: *Etnická identita osobnosti – sociálnopsychologický prístup*. Slovenský národopis, 38, s. 508-514.
- BAČOVÁ, V. 1992: *Národ a etnicita – nahliadnutie do niektorých koncepcií*. Sociológia, 24, č. 1-2, s. 17-24.
- BAČOVÁ, V. 1996: *Etnická identita a historické zmeny*. Bratislava, Veda, s. 9-63.
- ELWERT, G. 1989: *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 41, s. 440-464.
- HECKMANN, F. 1992: *Etnische Minderheiten, Volk und Nation*. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart, Ferdinand Enge Verlag. 279 s.
- Historická pamäť a identita*. 1996. Bačová, V. (Ed.). Košice, Spoločenskovedný ústav SAV. 264 s.
- Južný Zemplín 1993: *Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti*. (Zost. M. Kalavský.) Národopisný ústav SAV, Bratislava. 171 s.
- KALAVSKÝ, M. 1991: *Etnicita alebo etnické vedomie?* Slovenský národopis, 39, s. 354-357.
- KILIÁNOVÁ, G. 1998: *Teoretické východiská pre výskum etnických otázok v národopise/etnológii na Slovensku (obdobie po druhej svetovej vojne)*. In: *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*. Kiliánová, G. (Zost.). Etnologické štúdie 5. Bratislava, Ústav etnológie SAV, s. 8-24.
- POPELKOVÁ, K. 1998: *Identita Čechov v medzivojnovom meste na Slovensku*. In: *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*. Kiliánová, G. (Zost.). Etnologické štúdie 5. Bratislava, Ústav etnológie SAV, s. 93-106.
- RAPHAEL, F. 1994: *Identität – ein tödlicher Mythos*. In: 5. Internationaler Kongress SIEF. Wien, s. 31-50.
- SIDLER, L. 1995: *Koncepty identity a etnické vzory identity v Bratislave*. Slovenský národopis, 43, s. 5-19.
- TAJFEL, H. 1995: *Sociálna psychológia menšín*. Správa Minority Rights Group. Bratislava, Nadácia MRG-Slovakia. 25 s.
- VRZGULOVÁ, M. 1998: *Židovskí živnostníci v období Slovenskej republiky v rokoch 1939-1945 (K problematike etnickej identity a jej meniacim sa významom v 1. pol. 20. storočia v meste Trenčín)*. In: *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*. Kiliánová, G. (Zost.). Etnologické štúdie 5. Bratislava, Ústav etnológie SAV, s. 107-122.

Kapské Mesto - Cape Town

Začiatkom marca 1998 sa sedem pedagógov Katedry folkloristiky a regionalistiky Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre zúčastnilo týždňového pracovného pobytu v Kapskom Meste v Juhoafrickej republike. Pobyt mal charakter poznávaco-výskumný, pričom cieľom výskumu bola komunita Slovákov v Juhoafrickej republike, resp. v Kapskom Meste. Napriek krátkemu času strávenému v tomto kultúrne odlišnom prostredí, sa nitrianski etnológovia pokúsili čitateľom sprostredkovať svoje poznatky, doplnené o odborné príspevky kolegov – pána Hromníka a pána Skalníka – pôsobiacich dlhodobejšie v Kapskom Meste. Súčasťou výskumných materiálov je aj cca 350 minútový videozáznam, ktorého zostrih slúži na prednáškové účely v rámci výučby všeobecnej etnológie a etnických procesov.

Mapa Juhoafrickej republiky z roku 1991.

Križovatka na konci sveta (Kapské Mesto a jeho obyvatelia)

Zuzana Beňušková

“Dúhový národ”, “Svet v jednej krajine” – to sú slogany, ktorými propagačné prospekty lákajú turistov do Juhoafrickej republiky. O ich opodstatnenosti sa človek v tejto krajine presvedčí veľmi ľahko. Ťažšie je však zorientovať sa v zmesi kultúr a ľudských rás, najmä keď interpretácie ich vývinu nie sú vždy celkom jednoznačné. Kapské Mesto je vskutku pozoruhodnou križovatkou kultúr, ktorú sformovali dejinné udalosti Afriky a Európy. Pestré etnické zloženie obyvateľov tohto mesta je výsledkom histórie ľudstva od paleolitu až po súčasnosť. Listovanie v jeho histórii, úzko súvisiacej s dejinami celej Južnej Afriky, pripomína čítanie dobrodružného románu a pre etnológa poskytne odhalenie mnohých súvislostí: Je učebnicovou ukážkou štúdia etnických procesov, kultúrno-hospodárskych typov, formovania spoločenských útvarov, podôb medzikultúrnych kontaktov, ale i politiky kolonializmu a rasizmu. Nie je ukážkou typickej čiernej Afriky, ale skôr jedinečného afroeurópskeho kultúrneho a biologického konglomerátu bielych, čiernych a “farebných”.

Osídlenie Kapska pred príchodom Európanov⁸⁶

Pôvodné obyvateľstvo Južnej Afriky tvoria skupiny khoisanské a bantuské. Pôvod najstarších obyvateľov siaha až do obdobia paleolitu. V Kapskej provincii sa našli asi 150 tisíc rokov staré pozostatky tzv. *človeka rhodézskoho*, ktorý z vývinového hľadiska zodpovedá európskemu neandertálcovi. Mladšie pozostatky človeka typu *Homo sapiens sapiens*, staré asi 40 tisíc rokov sa našli okrem iných miest aj v zátokke Fish Hoek pár kilometrov južne od Kapského Mesta. Podľa juhoafrického náleziska v Boskope sa tento typ nazýva aj *človekom boskopským*. Pravdepodobne bol priamym predchodcom dosiaľ žijúcej populácie **Bušmenov** alebo **Krovákov**, označovaných aj názvom **Kung** alebo **San**. Nálezy tohto typu človeka sa nachádzajú v celej subsaharskej Afrike a podľa názvu niektorých odborníkov ide o spoločných predchodcov dnešného khoianského a černošského obyvateľstva. V 1. tisícročí tu vznikol Bušmenom príbuzný, ale kultúrne a jazykovo odlišný typ ľudí, ktorí sa sami nazývali **Quena**, a ktorým Európania dali meno **Hotentot**. Podľa jazykovej skupiny sa nazývajú aj **Khoi** alebo **Khoikhoi**.

Označovanie týchto dvoch skupín názvom Khoisan je teda umelým akademickým výtvorom, ktorý v historických zápisoch neexistuje.⁸⁷ Názov Bušmen sa dnes chápe ako eticky prijateľný, kým názov Hotentot je chápaný aj ako hanlivý, najmä v staršej odbornej literatúre sa však používa.

Bušmeni sú z hľadiska kultúrno-hospodárskeho typu typickými predstaviteľmi lovcov – zberačov. V období príchodu Európanov sa ich počet odhaduje na 10 tisíc. Pôvodne sídlili na

⁸⁶ Väčšinu informácií o histórii Južnej Afriky čerpám z publikácie O. Huleca: Dějiny Jižní Afriky. Za pripomienky ďakujem C. A. Hromníkovi, aj keď nie všetky som z technických dôvodov do textu zakomponovala. To platí najmä o názvoch Bušmen a Hotentot, kde som uprednostnila názvy používané v európskej literatúre, pre nášho čitateľa najzrozumiteľnejšie. Používam tiež označenie týchto kmeňov z hľadiska jazykovej skupiny – Khoisan, ktoré je tiež diskutabilné, avšak vyskytovalo sa napr. aj v Múzeu Južnej Afriky.

⁸⁷ Podľa C. A. Hromníka v Južnej Afrike Bušmeni neexistujú, preto je tu nezmyselné hovoriť o Khoisanoch.

území od Kene až po Mys Dobrej nádeje. V dôsledku civilizačných procesov a miešania sa časť Bušmenov zmenila na Hotentotov. Posledné skupiny Bušmenov dodnes prežívajú na okraji púšte Kalahari, a ich počet sa odhaduje na 7-10 tisíc. Žijú v 50-150 členných skupinách. Informácie o ich spôsobe života v minulosti pochádzajú zo záznamov prvých Európanov a misionárov. Obývali málo trvanlivé prístrešky alebo jaskyne. Bušmeni nepoznajú písmo a skromná je aj ich ústna tradícia. Zápisy ich folklóru sú sústredené v knižnici Kapského Mesta a na Kapskej univerzite.

Dve tisícročia žili v susedstve Bušmenov Hotentoti, ktorí obývali celú južnú Afriku. Názory na ich pôvod sa rôznia. Podľa niektorých migrovali na juh zo severnejších častí Afriky, podľa iných vznikli miešaním Bušmenov s prieskumníkmi a obchodníkmi z Ázie. V čase príchodu Európanov sa počet Hotentotov v Južnej Afrike odhaduje na 200 tisíc. Antropologicky sa od Bušmenov odlišovali najmä tmavšou pleťou a u žien charakteristickou steatopygiou (ukladanie tuku na zadku). Z hľadiska kultúrno-hospodárskeho typu boli pastieri a zberači. Dobytok chovali najmä na mlieko, využívali ho aj na transport. Keďže obrábanie pôdy bolo obmedzené živili sa zberačstvom a ak prišli o dobytok – v dôsledku krádeží, chorôb či sucha – zaoberali sa podobne ako Bušmeni aj lovom. Žili v hordách sústreďujúcich asi 200 ľudí. Členmi hordy mohli byť aj cudzinci, napríklad Bušmeni alebo černosi, označovaní ako klienti. Na čele nestáli zákonite rodoví náčelníci, ale majitelia veľkých stád. V 17. storočí tvorili určitý politický útvar prepojený daňovými poplatníkmi. Dokázali spracúvať železo, nie však taviť. Bývali v kruhových osadách, sťahovali sa za pastviskami. Obývali aj jaskyne, v ktorých sa zachovali maľby s náboženskou tematikou, výjavmi z lovu a niekoľké zachytávajú stretnutia s černoškými kmeňmi a Európanmi. Tieto maľby nie sú staršie než najstaršie jaskynné maľby v Európe. Ukážky malieb možno vidieť v Múzeu Južnej Afriky a imitácie aj na suvenírových predmetoch. Na rozdiel od dosiaľ žijúcich Bušmenov sú Hotentoti niektorými bádateľmi považovaní za zaniknutú populáciu, pretože sa miešali s belochmi, aziatmi a černochochmi a tak sa stali súčasťou tzv. farebného obyvateľstva Juhoafrickej republiky.

Skupiny Khoisan, označované ako nenegroidné, žili podľa niektorých bádateľov na úrovni doby kamennej.⁸⁸ Doba železná sa v Južnej Afrike datuje príchodom negroidného obyvateľstva – **Bantuov**, osídľujúcich od prvých storočí nášho letopočtu Južnú Afriku z tropických oblastí a západnej Afriky. Kmene Bantuov predstavovali opäť vývinovo vyšší kultúrno-hospodársky typ – boli to pastieri a kopaničiari. Usádzali sa najmä v úrodnejších údoliach riek juhovýchodnej Afriky.⁸⁹ V expanzii na juh ich zastavili kmene Hotentotov pod Dračími horami. Na juhozápad do oblasti Kapska Bantuovia prenikli najmenej. Tu sa vyskytovali najmä príslušníci kmeňov Tembu a Xhosa, nazývaní aj Kafri.⁹⁰

Bantuskí pastieri žili v symbióze s Hotentotmi. V dôsledku polygamie, ako aj z dôvodu, že za nevesty museli černosi platiť, brali si za manželky aj hotentotské ženy. Hotentoti udržiavali s bantusky hovoriacimi černochochmi obchodné vzťahy. Černosi aj keď prišli o stáda, vedeli si všetky potreby zabezpečiť prostredníctvom obrábanej pôdy. Vedeli taviť železo a železné výrobky predávali či vymieňali aj s Hotentotmi.

V jazyku Hotentotov, podobne ako i Bušmenov sa vyskytujú tzv. m'askavky. V bantuskej jazykovej skupine sa pôvodne nevyskytovali. Bezprostredný kontakt Xhosov a

⁸⁸ Podľa C. A. Hromníka Hotentoti, ktorí vedeli spracovať kov, na úrovni doby kamennej nikdy nežili. Doba železná sa datuje príchodom ázijských zlatokopov.

⁸⁹ Pri pohľade z lietadla bolo na severovýchode územia vidieť zelené oblasti a upúťali najmä pravidelné veľké zelené kruhy. Ako sme sa neskôr dozvedeli, vznikli v dôsledku zavlažovania vedeného rúrou s jedným pevným a druhým pohyblivým koncom. Aridná oblasť hôr bola osídlená len veľmi riedko.

⁹⁰ Kafri bol názov pre Xhosov a neskôr aj pre ďalšie bantuské kmene (Zulukafri), ktorý sa už nepoužíva. Pochádza z arabského slova kafir, znamenajúceho neveriaci.

Khoisanov sa prejavil aj v prebratí mľaskaviek do jazyka Xhosov. Českí cestovatelia Zigmund a Hanzelka ich opisujú nasledovne:

“Zneli vše ako lusknutie prstami, vše zase ako prival suchých zvukov pripomínajúcich padanie cínových guľôčok na dlaždice. Na chvíľku zachrapčali ako praskanie suchých konárov a hneď zase vyzneli ako mľasknutie vyjadrujúce údiv.”⁹¹

Juhoafrických Bantuov možno zaradiť do dvoch väčších skupín. Asi 2/3 bantuského obyvateľstva tvoria Nguni (napr. Zulu, Svazi, Xhosa a Ndebele) a zvyšok Sotho, nazývané aj Sotho/Tswana (napr. Pedi, Basutho). Ich názvy sú obvykle, ale často mýlne, odvodzované od významných náčelníkov. Pamäť o krátkych dynastických líniách sa uchovávala v ústnom podaní. Genealógie boli dôležitým prvkom najmä pri iniciačných obradoch. Z černošských kmeňov vznikali kmeňové a pod vplyvom kolonializmu aj národné celky. Časť Sothov vytvorila v 19. storočí samostatný štát Lesotho, ktorý tvorí ostrovček obkolesený JAR.

S prejavmi tradičnej materiálnej kultúry bantuských kmeňov sa možno stretnúť v suvenírovej ponuke, ktorá je takmer všade rovnaká: mozambické masky, bečuánske drevené príbory so zoomorfnými rúčkami, zulujské koše, pestro maľovaná keramika s geometrickými vzormi kmeňa Ndebele či černošské bábiky Vendov.

Námorné objavy a ďalšie osídľovanie Kapska

Prvá konkrétna zmienka o dosiahnutí najjužnejších častí Afriky je z roku 1488, keď Portugalec Bartolomeu Diaz pri návrate z neúspešnej cesty do Indie zakotvil v zátokke pri dnešnom Kapskom Meste. Na “Búrliivom myse”, neskôr nazvanom Mys Dobrej nádeje vztýčil kríž. Podľa Homéra však až sem doplávali Feničania už v 6. storočí p.n.l.

Ďalším moreplavcom, ktorý sa zapísal do objavovania južnej Afriky hľadajúc cestu do Indie, bol v roku 1497 Vasco de Gama. Pristál aj na východnom pobreží južnej Afriky práve v čase Vianoc a podľa narodenia Krista pomenoval toto územie Natal. Dnes tvorí oblasť Kwa-Zulu-Natal samostatný administratívny celok s centrom v Durbane. Pri kontakte s Hotentotmi bol Vasco de Gama zranený oštepom. Portugalci v prenikaní do vnútrozemia z juhu ďalej nepokračovali.

Po Portugalcoch sa na Ďaleký východ plavili okolo južných brehov Afriky aj moreplavci z Holandska a Anglicka. Angličania označili Kapský polostrov ako “síce exotický, ale klimaticky veľmi príjemný”. V roku 1648 stroskotala pod Stolovou horou holandská loď a kapitán a zachránená časť posádky tu museli rok čakať na ďalšiu loď. Postavili dočasnú pevnosť a po príchode do vlasti tu navrhli vybudovať stálu základňu. Keďže Mys Dobrej nádeje ležal približne v polovici cesty z Európy do Indie, Holanďania v roku 1652 pod Stolovou horou založili základňu Holandskej východoindickej spoločnosti. Základňa mala oboplávajúcim námorníkom zabezpečiť potravu, vodu, zdravotnícku pomoc a opravu lodí. Táto pevnosť, dosiaľ existujúca, sa stala základom pre vybudovanie Kapského Mesta. Poskytovala služby nielen holandským lodiam, ale za poplatok aj iným. Jednou z prvých úloh tu bolo založiť záhradu s ovocím a zeleninou. Od Hotentotov získavali dobytok výmenou za rôzne predmety a využívali ich aj ako služobníctvo v pevnosti. Pri obrábaní pôdy sa však Hotentoti neosvedčili, preto už v roku 1657 sem priviezli ako pracovnú silu Číňanov a otrokov z Angoly a Guinejského zálivu, s ktorými sa obchodovalo najmä v Amerike. Ďalšie pracovné sily boli postupne privezené z východnej Afriky, z Indie, Indonézie a Malajzie. Boli to prevažne muži. Manželstvá uzatvárali najviac s Hotentotkami a deti, ktoré z nich pochádzali, posilnili počet miešancov – farebných, Holanďanmi nazývaných Afrikanders a neskôr bastaards. Malajčania vynikli ako umeleckí rezbári a predstavovali privilegovanejšiu skupinu otrokov. Emil Holub ich v roku 1872 spomína v súvislosti s rybím trhom:

⁹¹ Hanzelka, Jiří - Zigmund, Miroslav: Afrika snov a skutočnosti. Bratislava 1957, s. 260.

“Zde hromadí každý den mimo neděli malajští rybáři ryby mořské přerodličných druhu, sem svážejí pravé vrchy mořských raku, jež ochotní odběratelé vždy do jednoho rozeberou. Kto by dovedl čich svůj utupit, mohl by na trhu tom konati znamenitá studia, jmenovitě národopisná. Malajové, ode mnohých let sem přistěhovalí, věrně trvají na svém kroji a při svých zvycích. Přišli sem jako rybáři, zedníci a krejčí a těmi také zůstali, také se v nové vlasti vycvičili na obratné vozky. ...Ve vnitřním městě nepoutá nás ani tak výstavnost domu, z nichž mnohé zbudovány jsou ještě ve starém slohu hollandském, jako spíše ruch po ulicích, ve kterých domorodci, zde převahou smíšenci, nejvíce zajímají cizince. Nalezneš je jako nosiče, vozky a sluhy na každém nároží, v každém obchodě a domě. Malajové, Kafrové a smíšenci leží pokojně na témže nároží a snaží se, aby tam, kde se jim ‘job’ (práce) naskytne, největšího zisku nabyli. Ač se v zevnějšku města za sedmiletého pobytu mého mnoho na prospěch jeho změnilo, ač také mnoho vykonáno bylo, aby povzneslo se všeobecné vzdělání, táto třída obyvatelstva zůstala stejně surová a členové její nabyli jen větší prohnanosti a nestydatosti ve svých požadavcích. Výnimkou jsou poněkud jen ti Malajové a smíšenci, kteří následkem větší zámožnosti nebo v ústavech vzdělávacích lepšího došli vychování.”⁹²

Dnes sa pod názvom Malajci označujú v Kapskom meste v podstate všetci aziati zároveň moslimovia. Je tu Malajská štvrť s mešitami a na Nový rok sa konajú oslavy s malajskou hudbou a spevom.

S pôvodnými obyvateľmi sa miešali aj belosi, predstavujúci tiež najmä mužskú populáciu. Okrem námorníkov a zamestnancov základne sem doviezli aj trestancov z iných holandských dŕžav. V roku 1662 v Kapskom Meste žilo 260 mešťanov, 130 farmárov a z toho bolo len 37 žien a detí. Spoločnosť sem preto doviezla skupinu holandských dievčat, sirôt, aby sa tu vydali. Po zrušení Nantského ediktu sem koncom 17. storočia doviezli 156 francúzskych hugenotov vrátane žien a detí, ktorí pred náboženským prenasledovaním utiekli do Holandska. Holanďania a Francúzi tak predstavujú skupinu prvých bielych obyvateľov Južnej Afriky –

Búrov.

Spočiatku spoločnosť zem kupovala od Hotentotov. Neskôr dovolila každému európskemu záujemcovi, aby získal pôdu o rozlohe 2500 ha a zriadil si farmu. Európania si tak privlastňovali čoraz väčšie územie a ich kontakty s domorodcami sa nezaobišli bez konfliktov. Domorodci občas Európanom postrieľali dobytok a belosi mali z ich otrávených šípov panický strach. Výsledkom bolo, že Európania sa snažili Khoisanov zlikvidovať a poriadali na nich lovecké výpravy. Hotentoti sa dostávali s belochmi do sporov o pastviská. Napr. v časti Kapského Mesta Rondebosh kde boli pastivská Hotentotov dovolila Spoločnosť svojim zamestnancom pásť vlastný dobytok. Hotentoti sa za zabraté územia Európanom oplácali krádežami dobytky. Napriek odporu sa však čoraz viac stávali na Európanoch závislejšími, vstupovali do ich námezdných služieb.

Búrski farmári so svojimi stádami kočovali na pomerne rozsiahlom území, kde sa stretávali aj s černoškými kmeňmi, najmä pastiermi z kmeňa Xhosa. Xhosovia bojovali s Hotentotmi o rozdelenie pastviská a zároveň dochádzalo k postupnej absorpcii. Európania však pôdu chceli vlastniť, a keďže spolužitie s černochochmi neprichádzalo do úvahy, bránili im v expanzii na juh a západ. Stretnutia Európanov s Xhosmi viedli k deviatim vzájomným vojnám v priebehu rokov 1779-1878. Hotentotské služobníctvo Európanov sa vtedy pridalo ku Xhosom.

Prenikanie Britov do južnej Afriky súviselo s Napoleónovými vojnami v Európe a so snahou zabrániť prenikaniu francúzskeho vplyvu do holandských dŕžav. V roku 1795 sa Briti vylodili vo False Bay, 25 km od Kapského Mesta s cieľom založiť tu britskú kolóniu a prechodne okupovali Kapsko. Druhýkrát sa vylodili severne od Kapského Mesta v roku 1806 a

⁹² Holub, Emil: Sedm let v jižní Africe. Praha 1880, s. 13-14.

od roku 1815 Kapsko pripadlo Angličanom natrvalo. Od dvadsiatych rokov 19. storočia sa Angličania usadzovali v juhoafrických mestách a na farmách v západnom a východnom Kapsku. V tom čase mali Európania asi 30 tisíc dovezených otrokov a asi 20 tisíc služobných kapských Hotentotov. Angličania sa prejavili najmä v oblasti legislatívnej – v roku 1807 zakázali obchod s otrokmi a v roku 1833 zrušili otroctvo. Od roku 1809 bol oficiálne zavedený spoločný názov pre miešancov – “**kapskí farební**”.

Na čele Kapska boli od konca 18. storočia guvernéri. Z Kapska spravovali ďalšie územia Južnej Afriky, ktoré sa podarilo Európanom ovládnuť. Z Kapského Mesta prenikali do ďalších prímorských aj vnútrozemských oblastí, kde sa stretávali s holandskými Búrmami a kmeňmi Bantuov. Búri nespokojní najmä s legislatívnymi opatreniami Britov si vytvorili na severe dve od Britov nezávislé oblasti – Oranžsko a Transvaal. Obzvlášť krvavé vojny prebehli medzi Angličanmi a Zuluami pri dobýjaní území Natal a KwaZulu. Keďže išlo o územie, kde boli černosi vo výraznej prevahe, zrodila sa v 2. polovici 19. storočia myšlienka sústrediť čierne obyvateľstvo do rezervácií, ktoré mali spravovať belosi.

Ďalším impulzom, ktorý ovplyvnil pohyb obyvateľstva a politicko-hospodárske záujmy Britov a Holanďanov, bolo objavenie diamantov v roku 1867 a objavenie zlata v roku 1886. Do centrálnej časti južnej Afriky začal prúdiť prílev zlatokopov pochádzajúcich prevažne z Anglicka a Škótska, ale aj z Kapského Mesta. Do Natalu na plantáže boli privázaní Indovia, pretože časť černošských pracovných síl odišla za prácou do baní. (Za práva Indov sa neskôr zasadzoval Móhandás Gándhí, počas jeho pôsobenia v Južnej Afrike.) Briti mali mimoriadny záujem anektovať územia, na ktorých sa ložiská nachádzali, a ktoré patrili do búrskych nezávislých oblastí. V búrskom Transvaale bol v tom čase prezidentom Paul Kruger, podľa ktorého je dnes pomenovaný známy národný park. Konflikt záujmov Angličanov a Búrov viedol v rokoch 1820-1902 k anglo-búrkym vojnám. Počas týchto vojen, do ktorých bolo zapojené aj čierne obyvateľstvo začali Angličania budovať koncentračné tábory pre vojnových zajatcov a pre ženy a deti tých, ktorí bojovali. Osobitné tábory boli pre černošské obyvateľstvo. Voči zriaďovaniu týchto táborov sa zdvihla vlna odporu v samotnom Anglicku. Domorodé obyvateľstvo bojovalo nielen proti kapským vojakom, Búrom a Britom, ale aj medzi sebou. Výsledkom bolo, že všetky bantuské kmeňové štáty severne od rieky Limpopo sa dostali pod nadvládu bielych ešte do roku 1900. Búri napokon vojnu prehrali, avšak Angličania im ponechali spravovanie dvoch bývalých republík – Oranžskej a Transvaalskej. K posilneniu významu Kapska prispelo aj zriadenie výsostnej námornej základne pre britské vojenské loďstvo v Simons’ Towne pri Kapskom Meste na začiatku 20. storočia.

Úsilie po administratívnom spojení Južnej Afriky viedlo k vyhláseniu Juhoafrickej únie v roku 1910. Volebné právo mali čierni a farební obyvatelia len v Kapsku, kde mohli voliť bieleho zástupcu. Počas ministrovania generála Jamesa B. M. Hertzoga získala Juhoafrická únia voči Británii takmer úplnú samostatnosť. Postupne boli volebné práva domorodého obyvateľstva redukované a začala sa vytvárať černošská opozícia najmä z robotníkov v Kapskom Meste.

Politika **apartheidu** (aparth = oddeliť) sa naplno rozvinula po 2. svetovej vojne. Nadviazala na myšlienku vytvoriť taký politický poriadok, ktorý by nielen zabezpečil nadvládu belochov, ale oddelil bielych od ostatného obyvateľstva. Filozofia nadržanosti a nerovnosti bielych voči domorodcom bola obsiahnutá už v kalvínskej viere Búrov, podľa ktorej sú Bohom vyvolení tí, ktorí sú úspešnejší a bohatší. Nové zákony určovali medzirasové spolužitie, pričom všetko obyvateľstvo Južnej Afriky rozdelili do štyroch rás: bielej, farebnej, čiernej a indickej. Zákony obsahovali tiež kritériá určenia tejto príslušnosti ako napr. “negerský vzhľad”, stupeň tmavosti pleti. Zakazovali sa miešané manželstvá aj sexuálny styk medzi príslušníkmi rôznych rás. V roku 1950 bol vydaný zákon o stanovení územia pre jednotlivé skupiny obyvateľstva, ktorý položil základ územnej segregácie. Pre iné než biele obyvateľstvo sa začali vytvárať

rezervácie – domoviny (**homeland, bantustan**), tradičná správa jednotlivých kmeňov bola podporovaná.

Vzhľadom na výrazný prílev černochoch do prímestských lokalít, bol zavedený pasový systém, ktorý ich mal držať mimo mestských centier. Bez povolenia sa v mestách mohli zdržiavať len 72 hodín. Vysídľovanie sa konalo násilne. Napr. v roku 1956 bolo v Johannesburgu 60 tisíc černochoch za doprovodu vojska vysídlených 15 km za mesto. Vysídľovanie bolo spojené s priemyselnou decentralizáciou. Priemyselné centrá sa stavali na hraniciach homelandov, aby čierni a bieli zamestnanci mohli do nich cestovať z oboch strán bez porušenia vymedzených hraníc. Na okrajoch miest tak vznikli štvrte s biednymi chatrčami – **slamy**. Takýmto sídliskom bola v Kapskom meste štvrť Langa, kde sa slamy nachádzajú do súčasnosti. Pri vzbure černochoch proti noseniu “pasov” tu v roku 1960 zastrelili dvoch ľudí. Krvavejšie zrážky černochoch s policajtni boli v Johannesburgu.

Krátko po presídľovaní černochoch sa to isté udialo s farebnými. V Kapskom Meste museli opustiť svoj šiesty obvod (District Six). Pôdu vlastnili bieli a opustené obydlia po farebných zbuldožerovali. Zostal len kostol. Belošské obyvateľstvo sa tam však nemalo odvahu nasťahovať a priestor zostal dodnes prázdny napriek tomu, že ide o atraktívne územie blízko centra. District Six je politickým horúcim zemiakom z čias apartheidu, často uvádzaným aj v turistických sprievodcoch. Od roku 1953 platil “zákon o oddelení spoločných zariadení”. Označenie “len pre bielych” sa objavovalo v dopravných prostriedkoch, na vchodoch do úradov, na poštu a podobne. Oddelené boli sociálne ustanovizne a školy – od základných až po univerzity. Zastúpenie v parlamente stratili aj farební. Strojcovia apartheidu, mnohí sympatizujúci s nemeckým nacionalizmom, sa hneď po 2. svetovej vojne usilovali aj o pozdvihnutie afrikánčiny – jazyka Búrov a mnohých farebných, ktorá bola popri angličtine v úradnom styku potláčaná. V roku 1961 vylúčili JAR zo Spoločenstva národov a v roku 1968 aj z Olympijského hnutia.

Od počiatku apartheidu sa formovala mimoparlamentná opozičná politika v juhoafrických kolóniách. K pádu apartheidu začiatkom 90. rokov prispelo zvýšenie ceny ropy v 70. rokoch, čo malo negatívny sociálny dopad a aktivizovalo odboj. Politickým impulzom k zmene boli úspešné oslobodzovacie boje v susedných severných krajinách (Rhodézia, Mozambik). Zmiernením apartheidu mal byť nový parlamentný systém, podľa ktorého by mali v parlamente zastúpenie miešanci a Indovia, avšak nie čierni. Odboju v exile sa podarilo v roku 1990 dosiahnuť prepustenie Nelsona Mandelu z väzenia na Robben Islande, neďaleko Kapského Mesta. Udalosti viedli k vytvoreniu Vlády národnej jednoty, novej ústave, hymne, zástave – novému politickému režimu, ktorý sa datuje rokom 1994.

V súčasnosti žije v Juhoafrickej republike 28 miliónov černochoch, 5 miliónov belochoch, z toho 60 % je britského pôvodu, 3 milióny farebných (v štatistikách za farebných považovali aj Khoisanov) a milión Indov. Oficiálnym jazykom je angličtina. Okrem nej funguje 11 ďalších jazykov, najrozšírenejšie sú afrikánčina (podobná holandčine s prímiesou slov ázijských a ďalších jazykov), jazyk xhosa, zulu, severné sotho, južné sotho a tswana. 76 % obyvateľov je gramotných. 80 % Juhoafričanov sú kresťania, ďalej sú tu muslimovia, židia, hinduisti a početná skupina bez vyznania.

Karta sa obrátila. Čierni a farební sú uprednostňovaní pri prijímaní na štúdium, do zamestnaní vyžadujúcich vyššiu kvalifikáciu, na reprezentatívnych postoch. Raj na zemi pre belochoch skončil – mnohí prisťahovalci z JAR odchádzajú. A pri šarmantnom úsmeve úslužnej čistej predavačky tmavej pleti sa veru našinec za svoju rasu aj zahanbí.

Literatúra

- Afrika on a shoestring. Lonely Planet 1998, s. 787-792 a 805-810.*
- Barbara Mc Crea a kol.: South Africa. Leshoto&Swaziland. The Rough Guide, London 1997, s. 102-201.*
- Compton's Interactive Encyclopedia. CD ROM 1996.*
- HANZELKA, Jiří - ZIKMUND, Miroslav: Afrika snov a skutočnosti. Bratislava 1957.*
- HOLUB, Emil: Sedm let v jižní Africe. Praha 1880.*
- HULEC, Otakar: Dějiny Jižní Afriky. Praha 1997.*
- HULL W. Richard: Southern Africa. Civilisations in Turmoil. New York 1981.*
- Narody Afriky. (Séria "Narody mira"). Moskva 1954.*
- Toto je Južná Afrika. Vydalo Veľvyslanectvo Juhoafrickej republiky v Bratislave.*
- WEISE, Vivien - WEISE, Wolf.: Köln - Kapstadt. Abenteuer Transafrika mit den VW-Bus. Tréves 1994.*
- WOLF, Jozef: Abeceda národu. Praha 1984.*

Kto sú farební ľudia Južnej Afriky?

Cyril A. Hromník

Aktuálna téma o postavení farebných ľudí v kontexte novej Južnej Afriky je živá, ešte páľčivá, zaujímavá a posudzovaná podľa jej výsledku – nekonečného a chaotického. Namiesto sprehľadnenia vôd, v ktorých farební plávajú, debata ich kalí. Hlavná príčina spočíva v ignorácii alebo zanedbávaní niektorých základných historických faktov a v zmätku v používaní a porozumení konkrétnych kľúčových historických názvov.

V súvislosti s tým sa vynára príliš veľa historických a ahistorických názvov, ale väčšinou mimo príslušného historického kontextu. Toto všetko skôr zahaľuje ako objasňuje otázku, kto sú farební ľudia.

Nedá sa pochybovať o tom, že farební ľudia sú pôvodným obyvateľstvom Južnej Afriky, najmä, hoci nie výlučne, Kapskej provincie. Nie sú ani bieli, ani čierni – sú tým, za akých ich označuje v súčasnosti najrozšírenejší názov: miešanci. Sú to ľudia, ktorí vznikli zmiešaním ľudí rôznych etnických, rasových a náboženských skupín. Toto však celú rozpravu o ich pôvode komplikuje, pričom je prípustných množstvo názorov a rôznorodých genealógií. Najčastejším tvrdením farebných je, že majú taký a onaký európsky pôvod. Ale keď je to pravda, prečo teda nie sú aspoň takí bieli, aby ich všetci mohli kľudne nazvať Európanmi? Pretože Európanmi nie sú. Európa totiž predstavuje iba časť ich pôvodu. Ich pôvod je väčšinou africký a myslím tým, že sa narodili a boli vychovaní na africkom kontinente a nemusia byť bezpodmienečne čierni alebo hovoriť jazykom Bantu.

Mená používané pri rozhovoroch o farebných sú Hotentoti, Bušmeni, “Bruin mense”, “Rooi mense”, Afričania, Bantuovia, Batavianovia, Afrikanderovia, Afrikánci, Sonovia, “Khoi”, “Khoi Khoi”, “Khoi – San”, Malayovia, Bugiovia, Indovia, Bengálčania, Jávančania, Makasariovia, Baličania, Coonovia, Kungovia a Qeunaovia, ba čo viac, i mená všetkých európskych národov. Tieto pomenovania ich necharakterizujú ako skupinu, skôr vyjadrujú ich multirasovú, multietnickú, multilingválnu a multikultúrnu povahu. Ako sa teda naozaj volajú?

Všetky tieto mená sa neobjavili v Južnej Afrike v rovnakom čase a s rovnakým rozšírením. Približná chronológia ich vzniku nám iba v hrubých črtách pomáha charakterizovať farebných ľudí a vybrať pre nich historicky najvhodnejšie meno.

Ak si odmyslíme čiernu Evu, údajne prvú africkú ženu, najstaršími predchodcami farebných ľudí sú primitívni lovcia a zberači, ktorí sa sami nazývali alebo boli nazývaní Kungovia. V niektorých častiach Namíbie, Botswany a Angoly žijú ešte skupiny Kungov, ktoré prežili až do dnešných čias a sú známe ako Bušmeni. Kungovia žili v dokonalej symbióze s rastlinami a divými zvermi, no nepoznali žiadne domáce zvieratá.

Zhruba pred 1800-2000 rokmi sa medzi Kungmi (ako je možné vidieť v archeologických záznamoch) objavili veľmi podobní a z Kungov pochádzajúci ľudia, ktorí sa nazývali Quenaovia (Kenaovia). Tak ako Kungovia i Quenaovia lovili zvieratá a zbierali korenky, ovocie, orechy atď., ale chovali aj domáce zvieratá ako napríklad dobytok s hrbom (nazývaný *gomas*) indického druhu *bos - indicus*, kozy, širokochvosté ovce, lovecké psy *Ari* a taktiež rôznych domácich krížencov. Všetky tieto zvieratá majú indický alebo všeobecne ázijský pôvod a Quenaovia ich poznali pod ich indickými menami, čo naznačovalo, že ľudia, ktorí sa spáril s kungskými ženami a vytvorili Quenaov, boli muži pochádzajúci z Indie.

Títo Indovia prišli do Južnej Afriky hľadať zlato približne v období Krista, no pretože nemali so sebou svoje manželky, zmiešali sa s miestnymi Kungmi. Dôsledkom bolo, že zatiaľ čo Kungovia nemali krvnú skupinu B, ktorá je bežná v Indii, Quenaovia ju už majú. Od svojich indických otcov sa Quenaovia naučili tancovať náboženské tance, v dravidskom jazyku Indie nazývané *kuni*, čo spôsobilo vznik kungského názvu pre Quenaov, /un, v súčasnosti vyslovovaného a písaného ako Coon.

Od čias, kedy sa nový ľud – Quenaovia stal dominantným vo všetkých vyspelejších častiach Južnej Afriky, sa tieto nazývajú Quenaland. Aj keď sa Quenaovia naďalej miešali s Kungmi, zamestnávali ich ako sluhov a pastierov oviec a kráv. Pomenovali ich Sanovia, čo postupne získalo ponížujúci význam a to je dôvod, prečo ho Kungovia nemajú radi, hoci niektorí vzdelanci sa ich pokúšali presvedčiť o opak.

Boli to práve Indo-kungskí Quenaovia, ktorých stretli Portugalci (obchodníci, námorníci, vojaci) v juhoafrickom Quenalande na konci 15. storočia a s ktorými sa okamžite zmiešali. Veľká časť Quenaov si dokonca osvojila portugalské meno Saldanhars, odvodené od mena kapitána Antónia de Saldanha, ktorý v roku 1503 objavil záliv Saldanha, kde strávil tri mesiace. Portugalsko-Quenanské miešanie pokračovalo nasledujúcich 150 rokov a množstvo Quenaov získalo portugalskú krv a "šajnu" o portugalčine.

Na začiatku 17. storočia začali do Kapskej oblasti prichádzať Francúzi, Angličania a Holanďania (taktiež Nemci a iní Európania) a tak odovzdávali svoje gény do, vtedy už značne zmiešaného, genetického bohatstva Quenaov. Počas mesačných nocí pozorovali Quenaov pri tancovaní a počúvali ich opakovaný spev, ktorý, podľa francúzskeho pozorovateľa z roku 1620, nazývali "*houtitou*". Podľa toho ich Francúzi, a po nich Holanďania, začali volať Hotentoti. Quenaovia v tomto náboženskom mene nevideli žiadnu urážku, ale to sa neskôr zmenilo.

V roku 1652 Holandská východoindická spoločnosť zriadila zeleninové záhrady zavlažované riekou Camissa (v súčasnosti Platterklipstroom) na /Hu-!Gais, čo znamená Veľké zúrivé skaly, t. j. Mys Dobrej nádeje, a položila tak základy mesta na Camisse, ktoré dostalo pomenovanie Kaapstadt a Cape Town. Miešanie Quenaov s Holanďanmi a Nemcami sa zrýchlilo a produkovalo značné množstvo polorás **Euro-Quenaov**. Títo noví miešanci sa v oficiálnom zázname objavili o 21 rokov neskôr pod menom "**Afrikanderovia**" a aj ich indický dobytok s hrbom získal toto pomenovanie.

V nasledujúcich storočiach žili Quenaovia a Afrikanderovia spolu s holandskými osadníkmi na farmách, v *dorpiách*, mestečkách a mestách v takej blízkosti, že nárečová i hovorová holandčina prenikla do nového jazyka, ktorý v roku 1926 dostal oficiálne meno afrikánčina. Quenaovia sa ďalej miešali i s neskoršími prisťahovalcami – obyvateľmi Bugi, Jávy a všeobecne s Malajskými otrokmi z východnej Indonézie, s indickými otrokmi a sluhami z Bengálska a iných častí Indie a taktiež s relatívne malým počtom Malgašov, Mozambičanov a ďalších afrických otrokov. Každá z týchto skupín zanechala vplyv na zmiešaných Quenaoch a Afrikanderoch, ale holandský a všeobecne európsky fyzický, kultúrny, náboženský a jazykový vplyv bol najsilnejší. Z tohto dôvodu väčšina zmiešaných Euro-Quenaov alebo Afrikanderov hovorí afrikánčinou a je prívržencom európskej protestantskej cirkvi.

Od roku 1702 viac a viac farmárov a mestských obyvateľov hovoriacich afrikánčinou, mnohí z nich holandsko-quenanského pôvodu, sa začali sami označovať za Afrikanderov. Až v roku 1875 meno Afrikanderovia, zmenené na Afrikanci, bolo rezervované iba pre túto skupinu. Tí praví Afrikanderovia, t. j. zmiešaní ľudia indo-kung-vena-holandského (nezabúdajúc na malajskú, indickú a "čiernu" prímes) pôvodu, by sa i naďalej nazývali Afrikandermi, ale rastúca sila "bielych" Afrikancov, v tom čase s tichým súhlasom oddelenia britskej vlády v Južnej Afrike, označila ich novým menom: farební alebo *Kleurlinge*. Niektorí

Afrikanderovia si toto nové pomenovanie osvojili a akceptovali ho, zatiaľ čo iní ho neschvaľovali a protestovali proti nemu.

Podobné, historicky nesprávne závery sa vyskytli vtedy, keď ich niektorí misionári a vzdelanci v zmätku označovali menami ako “Khoi”, “Khoi Khoi”, “Khoi San”. Tieto pomenovania sú umelé, do histórie Quenaov alebo Euro-Quenaov nič nepridali, iba to poplietli a mali by byť úplne vynechané. Nikto z mŕtvych by si neželal byť späť s týmito pomenovaniami a ani nikto živý s citom pre predkov a históriu by im nebol naklonený. Patria na zaprášené poličky akadémie.

Základom pôvodu súčasných farebných ľudí je pôvod Euro-Quena a pred nimi je voľba nazývať sa jedným z nasledujúcich, historicky správnych mien:

- 1 Quena – zdôrazňujúc ich indo-kungský pôvod a africkú starobylosť;
- 2 Afrikanderovia – zdôrazňujúc ich africký a holandský pôvod;
- 3 Farební – zdôrazňujúc zmiešanú farbu ich pokožky;
- 4 Euro-Quena – zdôrazňujúc ich africký pôvod a silne europoizovanú kultúru, jazyk a náboženstvo.

Samozrejme, že mená Quena a Euro-Quena (Euroquena?), mohli by si osvojiť jedno z nich, nesú najmenej z nepríjemného historického bremena a najviac, naj dôveryhodnejšie a najspravodlivejšie odrážajú ich fyzickú, kultúrnu, jazykovú a náboženskú identitu. Ja sám pre jednoduchosť uprednostňujem pomenovanie Quenaovia a Quenaland. Ale môže sa ľahko stať, že nakoniec budú akceptovať pomenovanie Afrikanderovia. To by však mala byť ich vlastná voľba.

*Z anglického rukopisného originálu *Who are the coloured People of South Africa?* preložila Miriam Švedlárová.*

Rekonštrukcia zo života Bušmenov v Múzeu Južnej Afriky v Kapskom Meste.

(Repro pohľadnice)

Karpatské brandy na Stolovej hore (Slováci v Kapskom Meste)

Jaroslav Čukan

Etnické procesy sú súhrnom mnohých dlhodobých navzájom súvisiacich a podmieňujúcich sa javov. Vedecky podložené závery a zovšeobecnenia o zmenách (modifikáciách) etnických charakteristík si vyžadujú systematický výskum a znalosť najrôznejších okolností existencie príslušníkov etnickej minority v podmienkach etnického odlúčenia. V každom prípade ide minimálne o komplex problémov ekonomických, politických a kultúrnych, od ktorých sa odvíjajú mnohé ďalšie v závislosti od početnosti minority, osobnostných kvalít jej členov a nového prostredia.

Niekoľkodňový pobyt v Kapskom Meste nám priniesol z tohto hľadiska najzákladnejšie poznatky o geografickom prostredí, ekonomických a sociálnych podmienkach a spoločensko-politickej situácii. Umožnil vyhľadať a stretnúť niekoľkých predstaviteľov slovenskej národnostnej menšiny v antropologicky, etnicky a kultúrne neobyčajne rôznorodom meste. **Autochtónne obyvateľstvo**, hoci etnicky a jazykovo predsa len homogénnejšie ako v niektorých iných afrických veľkomestách, **potomkovia obyvateľov z ázijského kontinentu** i ostrovov Indického oceánu, ktorí sú na juhu Afriky už niekoľko tisíc rokov, **belosi obzvlášť zo západnej Európy**, ktorí vplývajú na formovanie miestnej kultúry od 15. storočia a **miešanci – farební** najrôznejšieho antropologického pôvodu. Medzi nimi **niekoľko desiatok Slovákov**, emigrantov z konca 60. rokov a neskorších, ale aj Poliakov, Čechov, Srbov, Chorvátov.... Všetci hovoria svojím rodným jazykom, ktorý môže byť jedným z 11 úradných, štátny alebo niektorým z desiatok, možno stovky ďalších.

Spôsob života a kultúra slovenskej minority v tomto polohou prekrásnom a klimaticky mimoriadne priaznivom mieste sa vyznačuje viacerými špecifikami, ktoré nemožno v celom rozsahu hodnotiť na základe niekoľkých rozhovorov, resp. návštev. Napriek tomu sa nám naskytná príležitosť aj k porovnávaniu so situáciou Slovákov na Dolnej zemi, alebo skôr k vysloveniu niekoľkých postrehov, čiastkových úvah.

Slovákov je v JAR niekoľko stovák, najviac v Pretórii a Johannesburgu. V Kapskom Meste, v blízkych provinčných mestečkách a na farmách ich žije iba niekoľko desiatok. Táto etnická minorita, zdá sa, netvorí zomknutejšiu skupinu, ako napr. česká, ktorá je však na africkom kontinente staršia a podstatne početnejšia. Jednotlivci idú vlastnými cestami, ktoré nie sú totožné so skupinovými. Jedným z dôvodov pravdepodobne je, že Slováci – jednotlivci alebo rodiny, žijú rozptýlene a je ich tak málo, že nie je možné vytvárať stabilnejšie záujmové, profesijné alebo iné skupiny na etnickom princípe. Kontakty za účelom vyhľadávania manželského partnera v prostredí vlastnej etnickej skupiny sú prakticky nereálne. Nezanedbateľný je aj fakt, že Slováci sa v novom prostredí vo všeobecnosti dobre profesijne a ekonomicky realizujú a len výnimočne sú odkázaní na pomoc v súvislosti so zabezpečením vlastnej existencie. Z týchto aspektov je prirodzené – no rovnako aj málo pochopiteľné, že príslušníci slovenskej kapskej komunity sa navzájom zďaleka všetci nepoznajú, resp. nekontaktujú sa, ak sa aj poznajú alebo o sebe vedia. Možno v podvedomí

ešte stále existujú určité psychologické bariéry⁹³ – nedôverčivosť a odkázanosť na vlastné sily a schopnosti z obdobia tesne pred a po emigrácii, frustrácia zo straty domoviny, príbuzných, priateľov a pod., s ktorými sa každý vyrovnáva svojím vlastným spôsobom individuálne alebo so svojimi najbližšími príbuznými. Rozhodne inak emigranti – manželia už zo Slovenska, inak jednotlivci, ktorí po emigrácii vytvorili v cudzom svete etnicky zmiešané manželstvá.

Dôležitým faktorom, vplývajúcim na spôsob života a indikujúcim medziosobné kontakty v rámci slovenskej minority, sa zdá vzťah jednotlivec-etnická identita-tolerancia. Ani jeden spomedzi emigrantov zo Slovenska, s ktorými som mal možnosť sa stretnúť, nemá ku svojej starej vlasti indiferentný vzťah, nikomu nie je ľahostajná. Dôvodom môžu byť reminiscencie na mladosť, súčasné ekonomicko-podnikateľské aktivity alebo národné povedomie a národná hrdosť. Rozdielne je však prejavovanie vzťahu k vlasti a k národu, má rôzne podoby. Niektorí svoje pocity vyjadruje tak, že sa zaujíma o dianie na Slovensku prostredníctvom stránok Internetu, udržiava pravidelný písomný kontakt s príbuznými a priateľmi na Slovensku, číta slovenskú beletriu, varí slovenské jedlá, v byte má množstvo úžitkových a dekoratívnych predmetov zo Slovenska vo funkcii národných symbolov alebo skôr **symbolov domoviny**⁹⁴ túži po rodnom meste a slovenských horách, s manželským partnerom sporadicky navštevuje alebo prijíma návštevy niektorých z kapských Slovákov, zúčastňuje sa príležitostných krajanských akcií. Svoje národnostné, prípadne politické názory verbálne neprezentuje. Susedia i kolegovia v zamestnaní však vedia, kde leží Slovensko, v čom je obyčajné a v čom špecifické. Viacerí emigranti z najstaršej slovenskej vlny rokov 1968 a 1969 zakotvili v Kapsku po prechodnom pobyte v Pretórii alebo Johannesburgu. V rakúskych táboroch, počas cesty do Afriky ako aj v prvých mesiacoch a rokoch emigrácie sa ľudsky hlboko naviazali na rodiny z bývalého Československa s podobným osudom.⁹⁵ Národnostný slovensko-český problém je tým posledným, čo ich trápi. Je prirodzené, že ani po rozdelení Československa neprerušili priateľské zväzky s českými krajanmi. Priamo sa síce neangažovali v Rade Čechov a Slovákov alebo v československom Sokole, ale dodnes, hoci nie pravidelne, prichádzajú na české krajanské stretnutia, ktoré Generálny konzulát Českej republiky v blízkom Claremonte poriada mesačne, pri príležitosti štátnych sviatkov, Mikuláša, Vianoc a pod. Potešia sa stretnutiu so Slovákami, ktorí nespomínajú alebo priamo nevyčítajú ich **čechoslovakizmus** rovnako ako s českými emigrantmi, ktorým nevádi slovenčina, v byte modranská a pozdišovská keramika, bába v myjavskom kroji, tkané obliečky na paplóny z ÚLUV-u, valaška, maľované piesty a niekoľko iných predmetov, ktoré na každom kroku pripomínajú rodný kraj a svedčia o hlbokom vzťahu k nemu.

Podobne ako v iných slovenských komunitách vo svete i v Kapskom Meste žijú aj emigranti s mimoriadne vyvinutým povedomím slovenskej etnickej príslušnosti. V slovenskej politike sa orientujú na národne orientované strany. Od príslušníkov českej národnostnej menšiny sa jednoznačne dištancovali už pred vznikom Slovenskej republiky. Po zlých skúsenostiach s československými veľvyslancami,⁹⁶ ktorí vždy zastávali *české záujmy*, všetko bolo *české, československé, no nikdy nie slovenské*, stratili pochopenie pre priateľské

⁹³ Domnievam sa, že v procese adaptácie emigrantov zo socialistických štátov - nech boli dôvody ich odchodu z domu akékoľvek - existovali vzhľadom na predchádzajúce politické, spoločenské a ekonomické návyky a skúsenosti určité špecifické črty.

⁹⁴ V domoch, ktoré sme navštívili bolo 35-40 manifestných predmetov zo Slovenska, viditeľných na prvý pohľad. Nerátam tie v skrinkách, zásuvkách, gramoplatne, audiokazety a pod.

⁹⁵ V určitom zmysle sa nám ponúka porovnanie s tzv. "lodnými bratstvami", na ktoré upozornil Dridzo.

⁹⁶ Na Generálnom konzuláte Českej republiky nás prijali mimoriadne priateľsky, snažili sa poskytnúť nám čo najviac informácií. Nevyhli sme sa ani vzťahom slovenskej a českej komunity v Kapsku a stručnej výmene názorov na aktuálnu situáciu doma. Myslím si, že aj tých niekoľko desiatok minút mi pomohlo úplne pochopiť politicko-názorové rozpory medzi českou národnostnou menšinou a časťou slovenskej v Kapsku.

spolunažívanie s Čechmi, ale hlavne so Slovákami, ktorí sú *málo slovenskí*. Živo sa zaujímajú o vnútropolitické dianie na Slovensku, cítia sa povolaní naň vplývať. Hlboko ich bolí, že nemajú právo zúčastňovať sa volieb do slovenského parlamentu, ostro reagujú na protislovensky ladené články v tlači, kontaktujú sa s Maticou slovenskou a so slovenskými krajanskými organizáciami vo svete. Kto necíti a nekoná v záujme Slovenska a slovenskosti podľa ich predstáv, dávajú mu to náležite najavo. Netoleruje sa v podstate ani indiferentný postoj, taký by *poriadny Slováč* jednoducho nemal mať. Takéto nadštandardne proetnické postoje ich, zdá sa, izolujú, hoci sú mimoriadne obetaví a nezištní. Je prirodzené, že okrem verbálneho prejavovania etnického cítenia dokumentujú ich proslovenskú orientáciu interiéry s predmetmi zo Slovenska ešte vo väčšom rozsahu ako v predchádzajúcich prípadoch, nechýba ani slovenský štátny znak.

Slováci si onedlho po príchode do novej vlasti – 24. augusta 1969 založili Slovenský spolok v Pretórii a 28. augusta 1969 vydali prvé číslo Zapisníka slovenského spolku v Južnej Afrike. Po transformácii spolku na Slovenskú spoločnosť v JAR vydáva výbor spoločnosti Juhoafrické slovenské zvesti (ďalej Zvesti). Kvôli pasivite Slovákov v Pretórii a Johannesburgu pracuje výbor pod vedením Ing. M. Sabola, ktorý je zároveň aj redaktorom Zvestí, v Kapskom Meste. Po minuloročnom návrate tajomníka výboru E. Mončeka späť domov na Slovensko sa činnosť spoločnosti obmedzuje na niekoľko spoločných obedov v priebehu roka, spoločenské stretnutia pri príležitosti návštev zo Slovenska a slávnostných januárových výstupov na Stolovú horu.

O činnosť spolku je čoraz menší záujem. Jedným z dôvodov je určite aj hašterivosť Slovákov. Na stránkach Zvestí nachádzame množstvo príspevkov, prenikajúcich až *do hlbokých geologických vrstiev českého a slovenského národa*, vzájomné odkazy, polemiky, neraz osobné útoky *Slovákov a čechoslovakistov* otvorené listy *neprajníkom Slovenska*, adresované nezriedka redaktorom konkurenčných Slovenských noviniek, resp. ďalšiemu bulletinu Slovenské klebety a náreky. Súčasťou obsahu sú aj *starostlivo vybrané* perličky z domácej slovenskej politickej scény, korešpondencia s predstaviteľmi MS, členmi vlády a pod. Našli sme i diskusie s prispievateľmi časopisu Našinec Rady Čechov a Slovákov v JAR, no opäť nejde ani tak o rivalitu Čechov a Slovákov, o ich konflikty, ako skôr o vybavovanie si účtov *medzi dobrými a odrodilými Slovákami*. Slovenský historik-afrikanista dr. C. Hromník uverejňuje odborné články z histórie juhoafrických štátov, ale aj zo stredovekých slovenských dejín. Zo stránok Zvestí sa tiež dozvedáme, že množstvo výtlačkov z nákladu 150 kusov nenachádza svojich adresátov, čo je vysvetľované aj tým, že po roku 1989, ale zvlášť od rokov 1992 a 1993 sa mnohí emigranti vracajú späť domov na Slovensko.⁹⁷

Juhoafrické slovenské zvesti, podobne ako ostatné krajanské noviny a časopisy vo svete predstavujú významné slovenské osobnosti (Jána Kollára, M.R. Štefánika...) a udalosti z národnej histórie (28. október 1918, august 1968, SNP). Zaujali ma aj pravidelné informácie o už spomenutom slávnostnom výstupe na Stolovú horu. Každoročne začiatkom januára ho organizuje výbor Slovenskej spoločnosti “pre domácich i dovolenkujúcich Slovákov, ich rodiny, priateľov i priaznivcov“ pri príležitosti výročia vzniku Slovenskej republiky. Muži a mladší vystupujú pešo, ženy s jedlom a nápojmi prichádzajú lanovkou. Fotografie zo slávnostných výstupov s rozvinutou slovenskou vlajkou dokumentujú v jednotlivých rokoch prítomnosť od 8 do 12 účastníkov.

V slovenských enklávach na Dolnej zemi sa Slováci svojím materinským jazykom na prvý pohľad výrazne odlišujú od domáceho maďarského, rumunského alebo iného jazyka. Jazyk je tam významným etnodiferenciačným príznakom, zreteľným protikladom jazyka

⁹⁷ Podobnú informáciu nám poskytli na českom zastupiteľskom úrade - v spomenutých dvoch rokoch sa údajne vrátila domov asi jedna tretina krajanov aj v súvislosti so zmenou politickej situácie v JAR.

majoritnej väčšiny alebo inej etnickej minority. Slováci, Maďari, Rumuni, Chorváti, Nemci... si svoje jazyky dokážu navzájom rozlíšiť – jazyk je teda i dôležitým identifikátorom etnicity. V multijazykovom Kapskom Meste prevažná väčšina málo frekventovaných jazykov túto funkciu plniť nemôže. Patrí k nim aj slovenčina, ktorá *umožňuje zostať nepočutými*. Zahaľuje Slovákov do príjemného súkromia – a zároveň bez toho, aby vzbudzovali pozornosť ostatných, lebo *všetci nejako rozprávajú*. Pri prechádzke mestom, vo vlaku, obchode alebo v rade na lístok do kina slovenský, grécky alebo arabský jazyk vôbec nemusí znamenať, že ľudia nie sú domáci.

Slovenskí manželia aj 30 rokov po odchode zo Slovenska používajú pri vzájomnej komunikácii slovenčinu. Po slovensky vedia aj ich deti, ktoré sa narodili ešte na Slovensku alebo už v Afrike. Slovenčinu používajú v rodinnom kruhu pokiaľ nejdú do školy, potom prevláda afrikánčina a angličtina. Slovenčinu si občas precvičia len pri návštevách rodičov, ak to situácia dovoľuje – ak neprídu so svojím manželským partnerom, ktorý po slovensky nič nevie. Informátorka-emigrantka z Košíc priznáva, že so svojím 16-ročným synom sa už nerozpráva vždy len po slovensky. Ak sa Slovák-emigrant ožení so ženou inej národnosti, nekomunikuje s ňou prirodzene po slovensky a jeho deti môžu vedieť prinajlepšom niekoľko slovenských slov. Učia sa niektorý z úradných jazykov, resp. jazyk matky, ktorý však ustupuje veľmi rýchlo, lebo z rodiny ho ovláda len matka.

V Kapskom Meste a ani v Južnej Afrike rozhodne nehrozí, že by si málopočetní a priestorovo rozptýlení Slováci udržali svoj jazyk dlhšie ako po dve generácie od príchodu zo Slovenska. Deti narodené v Afrike sú už spravidla Afrikánci. Zostáva im vedomie etnického pôvodu rodičov, no ich etnická identita už nie je slovenská. So slovenčinou sa nestretávajú na ulici, v škole ani v kostole. Náboženstvo nie je vzhľadom na rôzne vierovyznania Slovákov integračným faktorom. Pre Slovákov nemá nijaký význam v daných podmienkach domáhať sa nejakých menšinových práv, nikoho by to ani nenapadlo. Vlastnú etnickú príslušnosť sa nesažia manifestovať inak ako už v spomenutých súvislostiach. Väčšinou nemajú záujem o utužovanie spolupatričnosti na etnickom princípe. V Kapskom Meste jednoducho etnicita Slovákov nie je pre Slovákov tým najpodstatnejším. Kapské Mesto nie je dolnozemska dedina zamotaná do slovenskej siete.⁹⁸ Dieťa je integračnou súčasťou vlastnej rodiny, no *rodina nežije v slovenskom, ale vo vlastnom kapskom kontexte*. Výsledkom enkulturácie je, pochopiteľne, **globalizovaný občan**, pre ktorého sú dôležitejšie problémy rasové, sociálne a ekonomické. Slovák si prakticky stále uvedomuje vo všetkej tej kultúrnej rôznorodosti svoje špecifické etnokultúrne osobitosti a cnie sa mu za Európou. Napríklad Anglicko, kde má staré korene jeden z anglicko(afrikánsko)-slovenských manželov, je v prípade ich odchodu z Afriky celkom priechodné ako nový domov – *je to už celkom blízko od Žiliny*. Slováci v Kapskom Meste chodia *k svojmu nemeckému mäsiarovi*, majú *bližšie k pôvodom európskym (anglickým, nemeckým) susedom*.⁹⁹ Nie sú rasisti, lebo *černosi aj farební sú celkom zlatí*, no čierna slúžka aj čierny záhradník *sú jednoducho černosi*.

Po roku 1989 sú pre kapských Slovákov úvahy o Slovensku intenzívnejšie. Viacerí sa už odvážili navštíviť svoje rodisko, obnovili často už prerušené kontakty s príbuznými a priateľmi. Uskutočňujú sa obojstranné návštevy, ale aj plánované alebo náhodné stretnutia s turistami zo Slovenska. Informácií o starej vlasti pribúda, častejšie sú dopĺňané zásoby borovičky, slivovice,

⁹⁸ Na Dolnej zemi, ale v podstate aj na argentínskych farmách, ako vieme od J. Botíka, získavanie obživy a zdroje príjmov Slovákov súvisia zväčša s prácou na vlastných hospodárstvach. V špecifických životných podmienkach sa rozvíja a udržiava špecifická slovenská kultúra. Život aj práca Slovákov v Kapskom Meste a na okolí neposkytuje takéto podmienky.

⁹⁹ V strede *Cape Town* odrazu zbadáte stánok s HUNGARIAN LÁNGOS. Predáva aziatka, no človeka opanuje zvláštny pocit, že ste objavili *niečo naše*. Nie slovenské, no predsa len inak vnímané ako africké.

karpatského brandy, oštiepkov, majoránky, kôpru, maku ale poteší aj klobása, sušené hríby, audiokazety a CD so slovenským folklórom a Senzusom a čokol'vek iné zo Slovenska, čo vyvoláva úvahy nad sebou ako niečím celkom obyčajným, ale aj výnimočným v celej tej globálnej ekumene. Aby si ľudia uvedomili vlastnú kultúrnu odlišnosť, musia žiť s takými, od ktorých sa odlišujú. Slováci v Kapskom Meste sa líšia od každého, pre koho nemá (aspoň občas) najväčšiu cenu kúsok plesnivého oštiepka v chladničke.

Literatúra

Botík, J.: Slováci v západnej Európe a v zámorí. Prednáška pre študentov národopisu na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre (bývalá Vysoká škola pedagogická) 28. 4. 1994.

Burszta, W. J.: Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje. Poznaň 1998.

Dridzo, A. D.: Etnokul'turnyje processy v Vest Indii. Leningrad 1978.

Juhoafrické slovenské zvesti. Občasník Slovenskej spoločnosti v JAR. (red. M. Sabol). 1993/13, 14; 1994/15-16, 17-18; 1995/19-20.

Sociálna antropológia a etnológia v Južnej Afrike

Peter Skalník

Ťažko nájsť na svete výstižnejší príklad pre pochopenie vzťahu medzi sociálnou antropológiou a etnológiou. V Južnej Afrike sa tento takmer výlučný protiklad vytvoril už v dvadsiatych rokoch a trvá dodnes. Je to spôsobené predovšetkým tým, že Južná Afrika po skončení juhoafrickej, čiže búrskiej, vojny (1899–1902) a vzniku Únie Južnej Afriky (1910) vkročila definitívne do modernej éry, ktorá si vyžadovala riešenie vzťahu medzi minoritným beloškým a majoritným černošským obyvateľstvom, zúčastňujúcim sa spoločne modernizácie, hoci aj na opačných póloch mocensko-ekonomického spektra. Vyhranili sa tu dva názory: jeden chcel z rozdielu kultúry a farby kože urobiť nemennosť na veky, druhý realisticky uznal vznik spoločnej spoločenskej štruktúry a bezperspektívnosť oddelenia. Tým nechcem tvrdiť, že rasizmus nebol pôvodne prítomný u zástancov obidvoch názorov.

V epistemologickej rovine tu proti sebe stáli a stoja dva svetonázory či filozoficko-historické koncepcie. Jeden, opierajúci sa o kalvinistické kresťanstvo a mýtus o historicko-civilizačnej misii a nadradenosti beloškého afrikánskeho etnosu (Afrikanervolk), prispel k vytvoreniu etnologickej **volkekunde**. Druhá koncepcia má vedeckú ambíciu, je sekulárna, založená na britskej ostrovnej filozofii a na pragmatickej potrebe porozumenia africkým spoločnostiam, poprípade gradualistickým projekte eliminácie rozdielov medzi euro-americkou a africkou civilizáciou. Tá je reprezentovaná sociálnou antropológiou.

I. Počiatky sociálnej antropológie v Južnej Afrike

Raný vývin sociálnej antropológie v Južnej Afrike je úzko spätý s počiatkami tejto spoločenskovednej disciplíny vôbec. Zakladateľom sociálnej antropológie v Južnej Afrike bol Brit A. R. Radcliffe-Brown (1881–1955), prvý držiteľ v celom svete najstaršej a dodnes existujúcej profesúry sociálnej antropológie, vytvorenej na Univerzite Kapského Mesta v roku 1921 ako súčasť novozaloženej Školy afrického života a jazykov (Schapera 1990). Vo svojej verejnej inauguračnej prednáške 24.8.1921 nový profesor sociálnej antropológie podtrhol, že ide o najmladšiu vedu, ktorá sa zaoberá charakteristikami ľudského života v spoločnosti, klasifikuje ľudstvo do typov a hľadá zákony zmeny v sociálnych typoch. V sociálnom systéme akéhokoľvek ľudu, všetky súčasti navzájom súvisia, vyhlásil Radcliffe-Brown.

V Radcliffe-Brownovom poňatí bola sociálna antropológia pôvodne štúdiom primitívnych či zaostalých 'ľudí' (v originále 'peoples', a teda nie národov), ale neskôr sa stala porovnávacou sociológiou. Radcliffe-Brown síce nevykonal za svojho pobytu v Južnej Afrike (1920–1926) žiaden terénny výskum, zato sa niekoľkokrát v duchu svojej teórie sociálnej štruktúry ako stavebného kameňa sociálneho systému jasne vyjadril k juhoafrickej dileme: európske zásahy zmenili tradičný sociálny systém Afričanov natoľko, že prebieha postupná integrácia a segregácia je už nemožná. Naopak je treba počítať aj so zmenou belošských inštitúcií. Radcliffe-Brown vyzdvihol hľadanie prírodných zákonov spoločnosti cez detailné vedecké štúdium pričom pripomenul, že sociálna antropológia študuje celú ľudskú históriu aj praktické problémy dnešnej Južnej Afriky, aby v budúcnosti bola aj 'vodítkom pre nás', to jest

‘bielu civilizáciu’ (Gordon 1990:36-39). Neskoršie Radcliffe-Brown vo svojej zásadnej prednáške o kontrastných metódach etnológie a sociálnej antropológie (Radcliffe-Brown 1923, reprint 1958) kritizoval špekulatívny evolucionizmus misionára Henri Junoda, v tej dobe najznámejšieho špecialistu na tradičnú černošskú Južnú Afriku. Radcliffe-Brownove myšlienky o význame ‘bantuskej sociálnej antropológie’ sa zapáčili černošskému profesorovi Jabavu, ktorý pôsobil na Fort Hare Native College, kde získavali vzdelanie potomkovia černošskej elity Južnej Afriky a okolitých krajín. Jabavu neskoršie prednášal aj Nelsonovi Mandelovi, hoci ten už o pokrokovosti sociálnej antropológie mal isté pochybnosti. To však bolo omnoho neskoršie (Kuper 1997:3-4). Trochu bokom pracoval spontánny antropológ, duchovný J. H. Soga, autor popisnej monografie o Xhosochoch (Soga 1931). Jeho matka bola z tohto multietnika, ale ota mal škótskeho misionára.

Ďalšou osobnosťou, ktorá mala na vývoj juhoafrickej sociálnej antropológie významný vplyv bola Winifred Hoernléová, rodená Tucker. Pochádzala z Kimberley a študovala u Haddona v Cambridgi, u Wundta v Lipsku a na Sorbonne u Durkheima. Vykonala tri pionierske výskumy sociálnej organizácie Hotentotov Nama (dnes sa stretáme s výrazom Khoikhoi) na severe Kapskej provincie a v juhozápadnej Afrike, dnešnej Namíbii. Z etnológa sa stala sociálnym antropológom pod vplyvom Radcliffe-Browna a neskoršie aj Malinowského, ktorých práce i osobnosti obdivovala. V prejave o nových cieľoch a metódach sociálnej antropológie, prednesenom desať rokov po už zmienenej prednáške Radcliffe-Browna, objasnila vtedy už dovŕšenú revolúciu v sociálnej antropológii, teda prechod od historizujúcej etnológie k sociálnej antropológii čiže ”induktívnemu, t. j. zovšeobecňujúcemu, štúdiu fungovania žijúcich spoločností a kultúr” (Hoernlé 1985:4). Jej dráha učiteľ’a sociálnej antropológie na Witwatersrandskej univerzite v Johannesburgu bola veľmi úspešná hoci nepredložila ani doktorskú prácu. Spomedzi jej žiakov patrili napríklad Eileen Krigeová a jej manžel a spoluautor J. D. Krige, ktorí napísali slávnu monografiu o dažďovej kráľovnej Lovedu v severnom Transvaale (Krige and Krige 1942) a Ellen Hellmanová, pionierka výskumov medzi mestskými černochochmi (Hellman 1934/1948). Úzko spolupracovala s Radcliffe-Brownom a s Isaacom Schaperom v dobe ich pôsobenia v Kapskom Meste, Malinowskému na Londýnsku ekonomickú školu poslala svojich ďalších eminentných žiakov ako napríklad Hildu Beemerovú-Kuperovú, ktorá obdivuhodne spracovala fungovanie svazijského kráľovstva za vlády Subhuzu II (Kuper H. 1947, 1963, 1978). Max Gluckman, ktorý sprvoti pracoval v Zulsku (Gluckman 1940a, 1940b) a neskoršie vykonal rozsiahly tridsaťmesačný výskum súdneho procesu u západozambijských Barotse (Gluckman 1955), bol tiež jej žiakom a hoci má doktorát z Oxfordu, ráta sa takisto k pokračovateľom Malinowského. Dlhodobý vplyv Mrs. Hoernlé na juhoafrickú sociálnu antropológiu jej vyslúžil neoficiálny titul ‘matka sociálnej antropológie v Južnej Afrike’. Založila tiež časopis **Bantu Studies**, ktorý dodnes vychádza v Johannesburgu pod názvom **African Studies**.

Adepti na doktorát v sociálnej antropológii študovali v Británii, spočiatku najmä vďaka inému zakladateľovi sociálnej antropológie Bronislawovi Malinowskému. Ten presvedčil koncom 20. rokov americkú Rockefellerovu základinu, aby financovala Medzinárodný inštitút afrických kultúr a jazykov, dnes Medzinárodný africký inštitút (IAI). IAI organizoval intenzívny sociálno-antropologický a lingvistický výskum rýchlo sa meniacich spoločenských pomerov v subsaharskej Afrike, dával štipendiá Afričanom k štúdiu na Londýnskej ekonomickej škole, kde bol Malinowski profesorom sociálnej antropológie, a vydával časopis **Africa**. Medzi štipendistami bol aj neskorší keňský prezident Jomo Kenyatta, autor slávnej etnografie **Facing Mount Kenya** (1938), ku ktorej školiteľ Malinowski napísal predslov o význame antropologického štúdia vlastného etnika. Do Londýna prišiel a Malinowského seminár navštevoval aj Zacharia Matthews, neskoršie profesor na Fort Hare a jeden z vodcov ANC. Jeden z Malinowského bielych juhoafrických študentov Isaac Schapera (1905-žije

dodnes), ktorý predtým študoval u Radcliffe-Browna v Kapskom Meste, sa tam stal profesorom a vlastne nepriamym nástupcom Radcliffe-Browna (v rokoch 1935–1952). Ten a ďalší juhoafrickí žiaci Malinowského ako Meyer Fortes či zmienený Max Gluckman, zakončili svoje brilantné kariéry na vedúcich britských univerzitách (Londýn, Cambridge, Manchester) a stali sa klasikmi britskej sociálnej antropológie, ktorí potom na svoje univerzity naďalej priťahovali študentov z Južnej Afriky (Kuper 1996). Iní jeho juhoafrickí študenti ako Hilda Beemerová, Godfrey Wilson a Monica Hunterová vykonali svoje terénne výskumy v oblasti juhu Afriky. Hunterová, po skončení výskumu v Pondolande vo východnom Kapsku, sa vydala za Godfrey Wilsona, s ktorým sa zoznámila na Malinowského seminári. Spolu vykonali rozsiahly výskum v juhozápadnej Tanganjike. Wilsonová sa po predčasnej smrti manžela stala profesorkou sociálnej antropológie na Rhodesovej univerzite a napokon pokračovateľkou Radcliffe-Browna a Schaperu na Kapskej univerzite v rokoch 1952 až 1973.

Malinowski sa osobne vypravil do Južnej Afriky v roku 1934, aby tam prednášal. Pritom navštívil svojich študentov v teréne (Mairovú v Ugande, Richardsovú v Severnej Rhodézii, Beemerovú v Svazijsku a Schaperu v Kapskom Meste), a najmä využil svoj druhý pobyt u protinožcov na zoznámenie sa s problematikou kultúrnych zmien a rasových vzťahov v Unii, ktoré si predsavzal študovať pre IAI. Výsledkom bola séria článkov v časopise IAI **Africa**, neskoršie vydaná ako Memorandum XV IAI o metódach štúdia kultúrneho kontaktu v Afrike. Táto knižka s rozsiahlym úvodom Malinowského o antropológii obsahuje šesť štúdií o meniacich sa afrických kultúrach a je veľmi významná pre pochopenie definitívneho oddelenia sociálnej antropológie od etnológie v Južnej Afrike, pretože popisuje skúsenosti s dlhodobým terénnym výskumom. Jasne tu vystupuje autenticita údajov aj prepletenosť vzťahov medzi bielymi a černocho. Juh Afriky reprezentuje dvojesej Hunterovej (Pondoland) a Schaperu (Bečuánsko). Malinowski stavia do protikladu koncepciu 'zmesi' prvkov, vypožičaných od tradičných neporušených rodičovských kultúr, ktorá je typická pre etnologické školy Gräbnera a Schmidta ako aj väčšinu amerických antropológov, a na druhej strane koncepciu 'integrálneho celku' typickú pre funkcionalistický smer v sociálnej antropológii (Malinowski 1938:xxxii). Hunterová a Schapera sa jasne prikláňajú k druhej, Malinowského, metodológii. Hunterová popisuje štúdium 'starých a nových inštitúcií fungujúcich jedna vedľa druhej' v Pondolande, o ktorom napísala dodnes citovanú etnografiu (Hunter 1936). Schapera hovorí priam o rozvoji "špecificky juhoafrickej kultúre, zdieľanej tak čiernymi ako bielymi... kultúre, v ktorej Európania zaujímajú miesto rasovo hrdej a privilegovanej aristokracie, zatiaľ čo domorodci, hoci ekonomicky nezvyšní, sú odsúdení k služobníckemu postaveniu, z ktorého maloktorí z nich sú schopní sa úspešne vymaniť" (Schapera 1938:26).

Malinowski sám však bol príliš mechanistický vo svojich teóriách kultúrnej zmeny v Afrike, čo ostatne charakterizovala aj jeho 'vedecká teória kultúry', ktorú nikdy celkom nedokončil (vyšla až posmrtné). Iná posmrtné vydaná knižka **Dynamika kultúrnej zmeny. Vyšetrovanie rasových vzťahov v Afrike**, ktorá bola ešte menej autorom dotiahnutá, bola právom kritizovaná Gluckmanom (Malinowski 1945, Gluckman 1947). Zdá sa možno paradoxom, že Malinowského teoretizovanie o kultúrnej zmene bolo možné aj interpretovať ako podporu pre segregacionistické teórie, včítane apartheidu. Predstavitelia volkekunde podľa Gordona mohli tradíciu Malinowského prijať, neprijímali však Radcliffe-Browna, ktorého sociálnu antropológiu odmietali (Gordon 1990:30-31). Gluckman, ktorý v tej dobe už mal za sebou významnú štúdiu o 'sociálnej situácii' v Zulsku (1940) a stal sa za svojho riaditeľovania v Rhodes-Livingstonovom inštitúte v Lusake (1942–1947) pionierom výskumnej metodológie, najmä metódy sociálnych procesov a konfliktov (sem patria aj jeho slávne 'rituals of rebellion') a metódy rozšíreného prípadu čiže extended-case method) v rámci celých spoločností bez ohľadu na rasové bariéry, ktorá popierala rovnovážny funkcionalizmus Malinowského. Tá sa stala základom Manchesterskej školy v sociálnej antropológii.

Isaac Schapera sa za svojho pôsobenia v Kapskom Meste zaoberal najmä svojím rozsiahlym výskumom v Bečuánsku (dnešná Botswana) a publikoval celú sériu monografií tak o tradičnej spoločnosti, ako aj o zmenách ako boli pracovná migrácia či meniaci sa pozície náčelníkov. Prispel do pionierskeho zborníka **Africké politické systémy** kapitolou o politickej organizácii Bečuáncov Ngwato (Schapera 1940). Väčší význam pre vývin sociálnej antropológie v Južnej Afrike však mali jeho dve knihy. Na jednej strane to bola ním redigovaná príručka **Bantusky hovoriace kmene Južnej Afriky** (Schapera 1937), ktorá je skôr etnografickým prehľadom ako modernou antropologickou analýzou. Okrem Schaperu sa na nej ako autori príspevkov vedľa evidentných sociálnych antropológov – Hoernléová, Krigeová, Hunterová či Hellmannová, zúčastnili aj vládni etnológovia ako Warmelo a Lestrade či volkekundige Eiselen. Schaperova monografia **Vláda a politika v kmeňovej spoločnosti** (1956), opierajúca sa o hlbokú analýzu tak centralizovanej, ako aj necentralizovanej politiky pôvodných obyvateľov juhu Afriky (Krovákov, Bergdama, Hotentotov a južných Bantuov), sa stala jedným zo základných diel politickej antropológie. Schapera prišiel s konceptom politickej komunity, ktorá je predovšetkým nezávislou teritoriálnou jednotkou s dobre definovanými právami na pôdu, pričom otázka vzájomnej príbuznosti členov takejto pospolitosti je druhotná.

II. Vznik a vývin juhoafrickej volkekunde

Volkekunde vychádzala z romantizujúcich predstáv nemeckej Völkerkunde, ktorá až do päťdesiatych rokov tohto storočia operovala s kultúrnymi okruhmi a difuzionizmom (dodnes je v súčasnom Nemecku etnológia definovaná ako veda o praproduktívnych spoločnostiach, viď Bargatzky 1997). Evolucionizmus sa však predstaviteľom juhoafrickej volkekunde príliš nehodil pre svoj sekularizmus. Pravda, aj sociálna antropológia vyšla z kritiky evolucionizmu.

Predstavitelia volkekunde, ako napríklad W. W. M. Eiselen, ktorý sa stal prvým profesorom etnológie na najvýznamnejšej afrikánskej univerzite v západokapskom mestečku Stellenbosch v roku 1932, študovali v Nemecku. Výnimkou bol P. J. Schoeman, ktorý študoval u Malinowského a tvrdil, že Malinowski naňho mal rozhodujúci vplyv (Gordon, op. cit.) Stal sa z neho významný proponent apartheidu. Medzi afrikánskymi etnológmi bol populárny heidelbergský profesor Wilhelm Mühlmann, člen NSDAP. Ten im sprostredkoval o. i. aj znalosť diela ruského teoretika etnosu S. M. Širokogorova, s ktorým bol v priateľských vzťahoch. Juhoafrickí Afrikánci v tridsiatych rokoch sympatizovali s hitlerovským Nemeckom, jeho rasovou teóriou a snažili sa o vojenskú neutralitu Južnej Afriky v druhej svetovej vojne. To sa im však nepodarilo, juhoafrickí židia ani intelektuáli – kritici rasizmu neboli do roku 1948 prenasledovaní, naopak aj cez vojnu pokračovali antropologické i etnologické výskumy. Ničmenej, miesta 'vládných etnológov' boli stále viacej obsadzované Afrikáncami, teda volkekundiges (napr. G. P. Lestrade). Keď potom vo voľbách roku 1948 zvíťazila Národná strana, jej vodca a nový ministerský predseda Daniel Malan urobil základom svojej vnútornej politiky oddelenie rás, čiže **apartheid**, vymyslený a odôvodnený Eiselenom ako neprekonateľná **kultúrna** bariéra (porov. Dubow 1989). Sám Eiselen sa stal predsedom vládnej komisie pre bantuské školstvo. Bol aj sekretárom Tomlinsonovej komisie, ktorá vymedzila pravidlá apartheidu. Priateľ Eiselena a stellenbošský profesor sociológie Hendrik Verwoerd sa stal ministrom pre domorodé záležitosti a neskôr najapartheidnejším ministerským predsedom Republiky Južná Afrika.

Ostatné univerzity s vyučovacím jazykom afrikaans (Pretoria, Bloemfontein, Potchefstroom, Rands Afrikaans Universiteit v Johannesburgu, neskôr korešpondenčná University of South Africa v Pretorii aj univerzita v Port Elizabeth a Univerzita Severu) dostali čoskoro oddelenia volkekunde, ich profesormi boli členovia tajného Broederbondu, obávaného nástroja moci v režime apartheidu. Títo a ich študenti sa stali rozpracovateľmi a analyzátorami

teórie **etnosu**, ktorý sa ideologicky veľmi hodil do náuky o apartheide. Ako etnosisti vynikli najmä pretorijský profesor P. J. Coertze (porov. jeho 1980 a 1983), Eiselenov študent, a potchefsroomský profesor J. H. Coetzee (1980). Zatiaľ čo Coertze buduje celkom nepokryte rasistickú teóriu (ktorú napokon formuloval v knihe **Domorodá otázka v Južnej Afrike**, pozri Coertze et al 1943), podľa ktorej musí afrikánsky **volk** zostať endogamným a udržať si silu vedomia svojho afrikánskeho bytia, operuje Coetzee s myšlienkou vyvolenosti Afrikáncov ako 'Božieho ľudu' s civilizačnou misiou a s kvalitou **volkskap** ("bytie ľudom"), hoci aj on ráta predovšetkým s kaukazoidným, teda beloškým, rasovým profilom. Juhoafrická teória etnosu vykazuje celý rad podobností so sovietskou školou etnosu akademika Bromleja. V obidvoch krajinách bol etnos politickým mýtom, ktorý slúžil manipulácii kultúrnych rozdielov podľa prianí vládnucej vrstvy (Skalník 1986, 1988, 1991).

Obdobie vlády Národnej strany, uplatňujúcej v rôznej intenzite apartheid, trvalo 46 rokov (1948–1994). Pre sociálnu antropológiu a etnológiu to bolo obdobie prehlbujúcej sa diferenciácie, ich vzájomného vzdáľovania. Volkekunde dostala plnú podporu politického režimu apartheidu. Nielenže bola posilnená v Stellenboschi a zavedená na nových univerzitách s vyučovacím jazykom afrikaans, ale juhoafrický rasistický štát dotoval vydávanie učebníc (napr. Coertze 1959, reprintovaný niekoľkokrát až hlboko do sedemdesiatych rokov), monografií aj periodík pre volkekundiges, bola založená Jednota afrikánskych volkekundiges, ktorá poriadala každoročné 'konferensies', s vládnu podporou začal napokon od roku 1978 vychádzať časopis **South African Journal of Ethnology**, ktorý vychádza dodnes. Ešte predtým však došlo v dôsledku plnej aplikácie preceptov apartheidu k praktickému vylúčeniu afrických študentov z kvalitných, vtedy oficiálne belošských univerzít. Boli síce napokon založené univerzity pre čiernych, farebných (miešancov) a Indov, ale ich kvalita bola najmä spočiatku mizerná. Sociálni antropológovia odišli do cudziny. Sú medzi nimi také mená ako Z. K. Matthews (ktorý bol aj väznený), Bernard Magubane, Adam Kuper, Hilda Beemer-Kuper, Absolom Vilakazi, Archie Mafeje, Harriet Sibisi-Ngubane, John Comaroff a ďalší. Volkekundiges publikovali tak v afrikánčine ako v angličtine. Nedá sa povedať, že ich etnografie sú vyslovene zlé a predpojaté. Napríklad kniha profesora etnológie na Randskej afrikánskej univerzite H. O. Mönniga (1967) o severosothskom etniku Pedi je metodicky spracovaná pozitivistická monografia, ktorá je dodnes v predaji. Autor je obdivovateľom Eiselena, ktorého v predslove nazýva "najslubnejším z juhoafrických antropológov" (s termínom 'antropológia' ako synonymom pre volkekunde či etnológiu je možné sa stretnúť najmä v staršej volkekunde literatúre) a ďalšieho významného predstaviteľa volkekunde A. C. Myburgha, autora kolektívnej **učebnice Volkekunde pre juh Afriky** (Myburgh 1981). Táto učebnica je kolektívnym dielom členov oddelenia volkekunde a domorodého práva na Univerzite Južnej Afriky v Pretorii, ktoré získalo v juhoafrickej antropológii zvláštne postavenie na predele medzi volkekunde a sociálnou antropológiou. Po Myburghovi sa tam stal profesorom Bernard Pauw, bývalý spolupracovník Mayerovcov a autor urbánnej monografie **Druhá generácia** (1962), ktorý vniesol do výučby i výskumu sociologické uvažovanie. Jeho súčasný nasledovník Michael Du Toit v tejto tendencii pokračuje – to má však súvis s celkovým trendom antropologizácie volkekunde v JAR, o ktorom pojednám nižšie.

Zvláštne miesto v juhoafrickej etnológii zaujíma Ben Levitas, spoluzakladateľ Boston House College v Kapskom Meste. Jeho učebnica etnológie ako úvodu do ľudu a kultúr juhu Afriky sa opiera o definíciu etnológie ako "vedy, ktorá sa snaží pochopiť ako ľudské spoločnosti fungujú. Etnológovia pozorujú ľudské spoločnosti a zaznamenávajú čo vidia. Etnografia je záznam týchto popisov" (Levitas 1982: 15). Levitas v knihe podáva značne statický obraz kultúrnej plurality juhu Afriky a tak hoci jeho koncepcia by mohla byť chápaná ako blízka k sociálnej antropológii, je pozitivistický výklad skôr sklamaním.

III. Novšie trendy v juhoafrickej sociálnej antropológii

Liberálne juhoafrické univerzity (Kapské Mesto, Witwatersrand, Natal a Rhodes) síce neuznali nikdy legitimitu apartheidu, ale v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch sa museli obmedziť len na občasnú demonštráciu tohto ich presvedčenia. Najmä po vzniku Republiky Južná Afrika a jej vystúpení z Commonwealthu v roku 1961 sa juhoafrická spoločnosť a s ňou aj akademická komunita dostáva do stále väčšej medzinárodnej izolácie. Takisto sociálna antropológia sa dostala v rámci britskej a svetovej sociálnej antropológie do marginálneho postavenia. V JAR vynikli v onej neľahkej dobe Monica Wilsonová a Philip Mayer, ktorý sa oveľa neskoršie stal profesorom na Rhodesovej univerzite v Grahamstowne vo východnom Kapsku, v blízkosti rezervácie a neskoršie domoviny Xhosov Ciskei. Wilsonová väčšinu svojich síl (ako monument svojmu tragicky zomrelému manželovi – spoluvýskumníkovi) venovala systematickému spracúvaniu terénneho materiálu o spoločenskej organizácii a náboženstve Nyakyusov v južnej Tanganjike v troch významných monografiách. Stačila však vykonať rozsiahly sociálno-antropologický prieskum okresu Keiskammahoek v Ciskei (Wilson et al. 1952), ktorý sa stal klasickým dokumentom o sociálnej štruktúre Xhosa v mieste, kde uspokojivo fungovalo zmiešané osídlenie (belošské farmy vedľa černošských sídiel). Potom už ako profesorka sociálnej antropológie na UCT vydala so svojim asistentom Archiem Mafeje knihu o sociálnych skupinách v africkom sídlisku Langa, nachádzajúcom sa v bezprostrednej blízkosti Kapského Mesta. Spolu so svetoznámu analýzou 'červených' a 'školských' Xhosov manželov Mayerovcov (Mayer and Mayer 1961) stala sa **Langa** (Wilson and Mafeje 1963) klasickým dielom juhoafrickej urbánnej antropológie. Wilsonová a Mafeje (ktorý nesmel kvôli svojej farbe kože prijať povýšenie do stáleho pracovného pomeru na UCT a napokon emigroval – dnes prednáša na Americkej univerzite v Káhire) v svojej odvážnej štúdiu vyšli z konceptu 'field of study', aby zistili, čo sú účinné sociálne zoskupenia v Lange, kedy a ako sa združujú či rozpadajú a ako komunikujú s kmeňovými oblasťami, vzdialenými stovky kilometrov od Langy. Pritom boli nútení nechať stranou štúdium vtedy zakázaných odborov a politických organizácií ako ANC.

Väčšina monografií obdobia hegemonie apartheidu mala však skôr tradicionalistický ráz, usilovali sa o pochopenie kmeňových spoločenských štruktúr tak ako boli (mali byť) v predbelošskom období. Naďalej dominovala štruktúrno-funkcionálna metóda, akýsi hybrid medzi názormi Radcliffe-Browna a Malinowského. Na University of Natal v Durbanne pôsobila dlhé roky Eileen Krigeová, žiačka panej Hoernlé. Najskôr vydala **kompiláciu Sociálny systém Zuluov** (Krige 1936, reprint 1950), ktorí ako silní konkurenti Europeanov boli od počiatku 19. storočia stredobodom záujmu juhoafrických bielych. Schape-rov žiak W. D. Hammond-Tooke využil svoje pôsobenie ako 'vládny etnológ' k napísaniu monografie **Spoločnosť Bhaca** (Hammond-Tooke 1962), v ktorej sa zaoberá najmä rituálnym cyklom a inštitútom náčelníctva tomto východo-kapskom spoločenstve. Tomu posvätil svoju ďalšiu monografiu o lokálnej vláde v Transkei. Zmapoval tak prvé roky autonómie tejto apartheidom vytvorenej domoviny čiže bantustanu. Do kontrastu stavia mierne idealizovanú kmeňovú demokraciu do európskej anexácie a 60 rokov byrokratickej priamej vlády, ktoré nasledovali po nej. Na záver knihy hodnotí uplatnenie Bantu Authorities Act z roku 1951, jedného z hlavných apartheidných zákonov, ako obrodu náčelníctva, ktoré vidí pozitívne ako konsenzuálnu inštitúciu. (V tejto súvislosti je iste zaujímavé ako v súčasnej postapartheidnej Južnej Afrike je náčelníctvo najmä v rurálnych oblastiach podporované režimom ANC, hoci za apartheidu ANC náčelníctvo odsudzoval ako reakčný jav.)

Hammond-Tooke sa zaslúžil aj o modernizovanú edíciu príručky na Schape-rov spôsob (Hammond-Tooke 1974) a na záver svojho pôsobenia ako profesor sociálnej antropológie na

Witwatersandskej univerzite zhodnotil celý vývin antropológie a volkekunde v modernej Južnej Afrike (Hammond-Tooke 1997). V nej sa snaží pochopiť afrikánsku volkekunde, ktorá podľa neho považovala štúdium černošskej spoločnosti za perverziu. Priamo píše: "A aj keby ich štúdium bolo v záujme národného prežitia (rozumej Afrikáncov) pripustiteľné, faktické bývanie s nimi by zachádzalo príliš ďaleko" (tamtiež, s. 121). Autor pripomína, že volkekunde nikdy neprešlo funkcionálnou 'revolúciou' Radcliffe-Browna a Malinowského, pričom poznamenáva, že Eiselen dával prednosť eklekticismu americkej kultúrnej antropológie.

Všima si aj monografie juhoafrických exulantov, napríklad zulského antropológa Absoloma Vilakaziho (1965) a komparatistu Adama Kuperu, ktorý predkoloniálnu Južnú Afriku analyzoval ako jedno antropológické pole, v ktorom dominovali spoločné menovatele príbuzenstva, manželstva a politických vzťahov (Kuper 1982).

IV. Antropológická kritika apartheidu a sociálna antropológia v post-apartheidnom období

Nasledovníkom Wilsonovej v Kapskom Meste sa stal Martin West, ktorý sa špecializoval na urbánnu antropológiu. Po stopách panej Hoernlé urobil výskum sociálnych skupín a rasových postojov v malom mestečku severného Kapska, Port Nolloth. Bola to prvá štúdia, ktorá sa sústredila na praktické 'výsledky' fungovania apartheidu. West učinil z celej oblasti 'farebných' rezervácií Namaqualandu a Richtersveldu miesto terénnych prác svojich študentov a tak mohol v Port Nollothu sledovať postupné zmeny (West 1971 a 1987). Jeho ďalšia kniha bola výsledkom štúdia afrických nezávislých cirkví v Sowete, černošskom sídlíšti na juhozápad od Johannesburgu. Nezávislé cirkve neboli priamym oponentom juhoafrického režimu, ale chovali sa ozaj nezávislo. West pracoval najprv pol roka v slávnom Kresťanskom inštitúte Beyersa Naudého a napokon vykonal nesmierne náročný terénny výskum (West 1975). V svojom inaugúralnom prejave na UCT sa novopečený profesor vracia k rozdielom medzi volkekunde a sociálnou antropológiou (West 1979). Zatiaľ čo predstavitelia volkekunde v svojom bádani chcú svojimi štúdiami odpovedať na otázky ako, kde, kedy a čo, hlavná otázka pre sociálneho antropológa je prečo. Volkekunde ide o štúdium kultúr ako jedinečných a ohraničených celkov, čo je v súhlase s politikou segregácie (West 1979:2-3, Gluckman 1975:22-23). West zaujal postupne liberálne kritickú pozíciu a pod jeho vedením sa sociálna antropológia na UCT stala najvýznamnejším centrom tejto vedy v JAR. Vďaka jeho vízii a organizačným schopnostiam do oddelenia sociálnej antropológie prišli tak špecialisti z cudziny (Thornton a Skalník) ako čierni Afričania (Harriet Ngubane – prvá černošská profesorka na juhoafrických univerzitách a Mamphela Mamphela, bývalá aktivistka hnutia Čierne vedomie, lekárka a dnešná rektorka UCT). Martin West bol taktiež inšpirátorom vzniku Asociácie pre antropológiu na juhu Afriky (AASA), ktorá ako jednoznačne antiapartheidná začala hľadať kontakty s Medzinárodnou úniou antropológických a etnologických vied a vznikajúcou Panafrickou asociáciou antropológov (PAAA). Do okruhu kapského departmentu patria aj Pamela Reynolds a Julia Segar. Prvá vykonala inováčný výskum detstva v černošskom núdzovom ghetto Crossroads pri Kapskom Meste (Reynolds 1989) a napokon sa stala vedúcou katedry antropológie na UCT, druhá pracovala v rurálnom Transkei, kde ju zaujímali rôzne aspekty nezávislosti tohto 'bantustanu' (Segar 1989). Westov žiak John Sharp sa najprv sústredil na problémy etnicity ako politickej konštrukcie v podmienkach apartheidu (Sharp 1980) a neskôršie spolu s Emilom Boonzaierom redigoval snád' najvýznamnejšiu kolektívnu prácu juhoafrických antropológov z obdobia neskorého apartheidu.

Je to kniha **Juhoafrické kľúčové pojmy** (Boonzaier and Sharp 1988), v ktorej cez prizmu juhoafrickej reality jednotliví autori, prevážne členovia kapského oddelenia sociálnej antropológie, rozoberali najvýznamnejšie antropológické pojmy ako rasa, kultúra, spoločenstvo,

tradícia, kmeň, etnická skupina, národ, gender, rozvoj, neformálny sektor a k tomu i typické juhoafrické pojmy ako národný štát, populačná skupina, deti či prvý a tretí svet v jednej krajine. Medzi autormi je Ramphele, ktorá okrem toho za účasti svojich kolegov vykonala výskum komunálneho života v ubytovniach černošských robotníkov pri Kapskom Meste (Ramphele 1993). Sú tam aj dvaja spoluautori z Rands Afrikaans Universiteit, Kees van der Waal a At Fischer, ktorí sa od polovice osemdesiatych rokov pod vedením profesora Boeta Kotzé dokázali odpútať od volkekunde a pripojiť sa k inovačne zameranej sociálnej antropológii. Ako jeden zo spoluautorov (Skalník 1988b) môžem potvrdiť, že 'Keywords', ako sa knižka skrátene označuje, emancipovali juhoafrickú sociálnu antropológiu tak v očiach kritikov apartheidu v JAR aj vo svete ako aj znamenali prínos do teórie tejto vedy v dobe, keď sa v súvisi s nástupom postmodernizmu prehodnocovali jej základné pojmy. Najmä tento zborník dokázal, že pojmy ako rasa, kultúra, tradícia, etnicita a ďalšie sú sociálnou konštrukciou závisiacou od kontextu a politických záujmov, zatiaľ čo kmene, etniká, národy nielen, že sú taktiež konštrukciou, ale nie je možné ich ani presne vymedziť, pretože ich definícia je zväčša arbitrárna. 'Keywords' už jasne ukazujú odklon od posledných rezíduí štruktúrno-funkčnej školy v sociálnej antropológii, a príklon k novým paradigmám kultúrnej kritiky a sociálnej konštrukcie reality.

'Keywords' boli zlomom, ktorý len krátko predchádzal celkovému politickému zlomu v Južnej Afrike. Rozhodnutie v radoch NP o tom, že apartheid bola 'chyba', prepustenie politických väzňov, zrušenie diskriminujúcich zákonov a napokon slobodné všeobecné voľby bez diskriminácie, bolo pre väčšinu juhoafrických sociálnych antropológov zadosťučinením. Od dvadsiatych rokov ukazovali v svojich etnografiách a teoretických prácach, že segregácia nemôže mať úspech a napokon aj odvážne dokazovali v svojich prácach zločinnú podstatu apartheidu. Definitívne sa prechádza k témam, ktoré majú tak aktuálny ako teoretický význam.

Juhoafrických sociálnych antropológov nezaujímajú len mestá a 'bantustany', ale antropológia AIDS, tuberkulózy, biedy a rozvoja. Volkekunde stráca vplyv a po príklade Rands Afrikaans Universiteita departmenty volkekunde na univerzitách v Potchefstroome, Stellenboschi i Port Elizabethu premenujú na antropológické. Pravda, niektorí volkekundiges sa snažia zachrániť tvár tým, že napríklad premenovali vyššie zmienenú jednotu afrikánskych volkekundiges na jednotu afrikánskych kultúrnych antropológov. To je však priehľadná alebo stará taktika, ktorá podstatu nemení. V roku 1996 sa konalo v Pretorii prvé spoločné zasadnutie AASA s PAAA, na ktorom sa účastníci mohli presvedčiť, že témy referátov juhoafrických účastníkov sa do istej miery líšia od mnohých referátov ostatných Afričanov. Napríklad Leslie Bank, bývalý študent na UCT, analyzoval sociálne použitie petroleja v svetle teórie Appaduraia o sociálnom živote predmetov, Frederick Blose referoval o symbolizme a dynamike používania kondómov medzi 'sexuálnymi pracovníčkami' a ich partnermi alebo bývalý volkekundige z Potchefstroomu Fanie Jansen van Rensburg sa zaoberal mocou, privilégium a hodnotou antropológického vedenia v relácii k afrikanizácii vysokých škôl v JAR. Ostatných afrických účastníkov stále ešte zaujímali otázky etnickej diferenciacie, integrácie a identity, čiže témy, ktoré sa zdali juhoafrickým sociálnym antropológom už 'zaprášené'.

V prechodnom období po nerasových voľbách roku 1994 sa nesplnili pesimistické predpovede, že sociálna antropológia, dakedy prezývaná diet'at'om kolonializmu, bude z juhoafrických univerzít eliminovaná, alebo splynie so sociológiou. Naopak, obroda antropológie v mnohých krajinách ostatnej Afriky, kde bola zrušená, ide ruka v ruke s expanziou sociálnej antropológie v Južnej Afrike, kde si tento predmet zapisuje stále viacej študentov a to zo všetkých strán spektra bývalej kultúrno-rasovej klasifikácie. Na niektoré juhoafrické univerzity prišli antropológovia z ostatných častí Afriky, je stále viacej tých čiernych Afričanov a miešancov, ktorí sa špecializujú na sociálnu antropológiu a tiež postupne preberajú iniciatívu od svojich bielych učiteľov. Na výročnej konferencii AASA v roku 1998 už ich niekoľko vystúpilo s referátmi. Owen Sichone z UCT rozobral dva pokusy

o prevrat v Zambii, Rose Laville (Rhodesova univerzita) hovorila o skúsenostiach zo zúčastneného pozorovania v antropológii rozvoja a Pearl Sithole z Natalskej univerzity sa zamýšľala na tým, prečo bohatí dokážu vzdelat' svoje deti a biedni nie na príklade výskumu ideológie a sociálnej nerovnosti v okrsku Msinga. Pracovníci bývalej 'bush college' pre natalských Indov na konferencii distribuovali svoje dielko o squateroch v oblasti Durbanu (Singh et al. 1997). Celkove je možné konštatovať, že afrikanizácia a transformácia sociálnej antropológie v Južnej Afrike prebieha úspešne, táto veda a jej potrebnosť je v JAR dnes všeobecne uznávaná a juhoafrickí antropológovia získavajú stále väčšiu prestíž na medzinárodných podujatiach. Volkekunde naopak stratila svoje postavenie v JAR (medzinárodne neznamena nikdy veľa).

Literatúra

- BOONZAIR, E. and J. SHARP (eds.) 1988: *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*. Cape Town: David Philip.
- COERTZE, P. J. 1980: *Filosofiese en metodologiese grondslae van die volkekunde*. Johannesburg: Lex Patria.
- COERTZE, P. J. 1983: *Die Afrikanervolk en die Kleurlinge*. Pretoria: Haum.
- COERTZE, P.J. et al. 1959: *Inleiding tot die algemene volkekunde*. Johannesburg: Voortrekkerpers.
- COERTZE, P. J. – LANGUAGE, F. J. – VAN HEERDEN B.I.C. 1943: *Die oplossing van die Naturellevraagstuk in Suid Afrika*. Johannesburg: Publicite.
- DUBOW, S. 1989: *Racial Segregation and the Origins of Apartheid in South Africa, 1919–1936*. London: Macmillan.
- GLUCKMAN, M. 1940a: *An analysis of a social situation in modern Zululand*. *Bantu Studies* 14, 1 and 2: 1–30, 147–174.
- GLUCKMAN, M. 1940b: "The Kingdom of the Zulu in South Africa", in *African Political Systems*, M. Fortes and E. e. Evans-Pritchard, eds. London: Oxford University Press, pp. 25–55.
- GLUCKMAN, M. 1947: *Malinowski's 'functional' analysis of social change. Africa*, reprinted in *Order and Rebellion in Tribal Africa* (London: Cohen and West, 1963).
- GLUCKMAN, M. 1955: *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M. 1975: "Anthropology and apartheid: the work of South African Anthropologists". In: *Studies in African Social Anthropology*, M. Fortes and S. Patterson, eds. London: Academic Press.
- GORDON, R. 1990: *Early Social Anthropology in South Africa*. *African Studies* 49 (1): 15–48.
- HAMMOND-TOOKE, W. D. 1962: *Bhaca Society. A People of the Transkeian Uplands South Africa*. Cape Town: Oxford University Press.
- HAMMOND-TOOKE, W. D. 1975: *Command or Consensus. The Development of Transkeian Local Government*. Cape Town: David Philip.
- HAMMOND-TOOKE, W. D. 1997: *Imprefect Interpreters. South Africa's Anthropologists, 1920–1990*. Johannesburg: University of Witwatersrand Press.
- HAMMOND-TOOKE, editor 1974: *The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- HELLMANN, E. 1948 (1934): *Rooiyard: A Sociological Survey of an Urban Native Slum Yard*. Rhodes-Livingstone Papers No.13. Livingstone: Rhodes Livingstone Institute

- HUNTER, M. 1936: *Reaction to Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. London: Oxford University Press.
- HOERNLÉ, W. 1985: *The Social Organization of the Nama*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- KRIGE, E. J. 1950: *The Social System of the Zulus*. Pietermaritzburg: Shuter and Shooter.
- KRIGE, E. J. and J. D. 1943: *The Realm of a Rain Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*. London: Oxford University Press.
- KUPER, A. 1982: *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- KUPER, A. 1996: *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. 3rd edition. London: Routledge.
- KUPER, A. 1997: *Anthropology in South Africa: An Inside Job*. Working Paper 212. Boston University: African Studies Center.
- KUPER, H. 1947: *An African Aristocracy. Rank Among the Swazi*. London: Oxford University Press.
- KUPER, H. 1963: *The Swazi. A South African Kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- KUPER, H. 1978: *Sobhuza II. Ngwenyama and King of Swaziland*. London: Duckworth.
- MALINOWSKI, B. 1938: "Introductory essay on the anthropology of changing African cultures". In: *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. IAI Memorandum XV, London: Oxford University Press.
- MALINOWSKI, B. 1945: *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- MATTHEWS, Z. K. 1981: *Freedom for My People: The Autobiography of Z.K. Matthews*. South Africa 1901–1968. Cape Town: David Philip.
- MAYER, P. and I. 1961: *Townsmen or Tribesmen*. Cape Town: Oxford University Press.
- MÖNNIG, H. O. 1967: *The Pedi*. Pretoria: Van Schaik.
- MYBURGH, A. C. 1981: *Volkekunde vir Suider-Afrika*. Pretoria: Van Schaik.
- NGUBANE, H. 1977: *Body and Mind in Zulu Medicine*. London: Academic Press.
- PAUW, B. A. 1962: *The Second Generation*. Cape Town: Oxford University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1923: *Methods of Ethnology and Social Anthropology*. *South African Journal of Science* 20: 124–147.
- RAMPHELE, M. 1993: *A Bed Called Home: Life in the Migrant Labour Hostels of Cape Town*. Cape Town: David Philip.
- RAUM, J. W. 1995: *Professor Zachariah Keodirelang Matthews – Professor für "Social Anthropology" und "Native Law and Administration" an der "University College of Fort Hare"*. Nepublikované vystúpenie na kolokviu "Zur Geschichte der Afrikaforschung", Lipsko, 2.–3. marca 1995.
- REYNOLDS, P. 1989: *Childhood in Crossroads. Cognition and Society in South Africa*. Cape Town: David Philip.
- SCHAPERA, I. 1956: *Government and Politics in Tribal Societies*. London: Watts.
- SCHAPERA, I. 1938: "Contact between European and native in South Africa. In Bechuanaland", in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. London: Oxford University Press.
- SCHAPERA, I. 1940: "The political organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate", in *African Political Systems*, M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard, eds., London: Oxford University Press, pp. 56–82.
- SCHAPERA, I. 1990: *The appointment of Radcliffe-Brown to the chair of social anthropology at the University of Cape Town*. *African Studies* 49(1): 1–11.
- SCHAPERA, I., editor 1937: *The Bantu-speaking Tribes of South Africa*. Cape Town: Maskew Miller.
- SEGAR, J. 1989: *Fruits of Apartheid. Experiencing 'Independence' in a Transkeian Village*.

- SKALNÍK, P. 1986: *Towards an understanding of Soviet ethnos theory*. *South African Journal of Ethnology* 9(4): 157–166.
- SKALNÍK, P. 1988a: *Union soviétique Afrique du Sud: les 'théories' de l'ethnos*. *Cahiers d'Etudes africaines* (Paris) 110, XXVIII-2: 157–176.
- SKALNÍK, P. 1988b: "Tribe as a colonial category", in *South African Keywords*, E.Boonzaier and J.Sharp, eds. Cape Town: David Philip, pp. 68–78.
- SKALNÍK, P. 1991: *Sovietská etnografia a národnostná otázka*. *Slovenský národopis* 39(1): 26–31.
- SOGA, J. H. 1931: *The Ama-Xosa: Life and Custom*. Johannesburg: Wits Press.
- VILAKAZI, A. 1965: *Zulu Transformations: A Study of the Dynamics of Social Change*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- WEST, M. 1971: *Divided Community: A Study of Social Groups and Racial Attitudes in a South African Town*. Cape Town.
- WEST, M. 1975: *Bishops and Prophets in a Black City. African Independent Churches in Soweto, Johannesburg*. Cape Town: David Philip.
- WEST, M. 1987: *Apartheid in a South Africa Town, 1968–1985*. Berkeley: Institute of International Studies (nové, rozšírené vydanie West 1971).
- WILSON, M., KAPLAN, S., MEKI, T., and E. WALTON 1952: *Social Structure* (Vol. 3 of the *Keiskammahoek Rural Survey*). Pietermaritzburg: Shuter and Shooter.
- WILSON, M. and A. MAFEJE 1963: *Langa. A Study of Social Groups in an African Township*. Cape Town: Oxford University Press.

Kapské postimpresie

Viera Feglová

Hovorí sa, že krásny zážitok si musí človek zaslúžiť alebo predtým odtrpieť. To druhé však u mňa intenzívnejšie rezonuje. Pretrpela som si 11 hodín sedenia v lietadle takmer bez pohybu. Stuhnuté údy, boľavá chrbtica, neustále ponúkajúce papundeklových, umelých jedál bez chuti, dlhánske rady vzdychajúcich cestujúcich pri niekoľkých kabínkach toaliet mi dodnes utkvelo v pamäti ako predohra afrického dobrodružstva.

Po bleskovo vybavených colných formalitách v neútulnej, provinčne pôsobiacej staničnej miestnosti som prvýkrát nasala teplý, ale ostrý africký vzduch v Kapskom Meste a oči si začali privykať na krásu kombinácie tehlovej, okrovej a čiernej farby. Pocit, že som v prostredí, kde formálnosť nie je alfou a omegou života potvrdzovali miestne taxíky, medzi ktorými prevládali autá, ktoré už čosi prežili a ľahkovážne pôsobili aj ich mladí šoféri oblečení do bermúd, tričiek a šlapiek, rozhodnutí predĺžiť si prázdniny v tomto kúte sveta.

Študentský hostel v strede mesta s neformálnou recepciou, bohatou ponukou výletov, propagačných materiálov, trezorom, zmenárňou, e-mailom, reštauráciou, bazénom, kuchyňou a chladničkami, patril v minulosti asi k prepychovým vilám v africkom štýle.

Prenajímajú sa posteľe, nie izby a z toho pramenilo aj úzkostlivo dodržiavané právo súkromia na ten malý kúsok priestoru aký posteľ s batožinovým priestorom predstavuje. Priestormi pre komunikáciu sú reštaurácia, okolie bazéna a zatienené terasy s ležadlami. Takto dodržiavaná etika umožňuje aj študentkám cestujúcim osamote absolútnu bezpečnosť a pohodu.

Samotné mesto ma prekvapovalo každú chvíľu. Už jeho poloha je grandiózna, veď v strede mesta tróni vyše 1000 m naozaj ako stôl rovná Table Mountain a od jej úpätia až po pobrežie sa tiahne osídlenie. Možno pod vplyvom dokumentárnych filmov som očakávala väčšiu exotiku. Hlavné ulice s nízkymi 2-4-poschodovými domami nepôsobili nijak zvlášť. Už bočné ulice a uličky dokazovali, že tu prišlo k výmene obyvateľstva. Bieli ich opustili a farební prispôbili svojmu štýlu bývania. Pri potulkách mestom mohol našinec zažiť pocit súdržnosti menšiny, akou tu belosi sú. Pri drobných zaváhaniach, zastavení nad mapou sa okamžite pristavil beloch s ochotou pomôcť, poradiť, ba aj odprevať nás tam. Vtedy som si uvedomila, že som v čiernej Afrike, v bývalom štáte smutne preslávenom apartheidom a že som sa tu ocitla v čase obrovských politických zmien, v čase zmierenia. Napriek tomu som cítila a neskôr si i potvrdila, že to nie je bezbolestné zo strany belochov. Stratili mnohé výhody, pocit istoty a bezpečnosti, zmenil sa ich každodenný život uľahčovaný najímaním si domorodých pomocníkov aj na najmenšie manuálne činnosti. Zásluhou silných odborov, zvýšením minimálnej mzdy nastala situácia, kedy mnohí z početnej strednej vrstvy majú pri udržaní si predchádzajúceho štandardu hlboko do vrecák. Majú pocit že strácajú sociálny status. Neistota a pocit ohrozenia sa prejavovali v rôznych upozorneniach: nechodte v noci po meste, chodievajte v skupinkách, zásadne taxíkom a pod. Nevie, či sme mali šťastie, alebo zo strany našich radcov to bola prehnaná ostražitosť. Ale predsa len na nárast kriminality upozorňovali aj nové úpravy pozemkov okolo domov. Ako päť na oko pôsobili síce pekné murované ploty, ale silná vrstva ostrých sklenených črepov alebo dômyselne viacnásobne prevrstvený ostnatý drôt na ich vrchu prezrádzali obavy majiteľov.

Pozostatok zašlých čias nám každý deň pripomínalo prechádzanie okolo asi najhonosnejšieho hotela Continental s veľkým pozemkom, na ktorom cestu lemovali obrovské palmy. Taxíky zastavovali dolu pri bráne, ktorú strážil uniformovaný černocho. Batožinu pasažierov potom na veľkých zlatých vozíkoch tlačil hore brehom dobrých dvesto metrov privolaný zamestnanec hotela, zatiaľ čo nových hostí odviezlo k hotelu auto. Dalo sa to iste zariadiť aj inak, zdalo sa mi, že tá namáhavá cesta pikolíka patrí ku koloritu hotela. V tejto súvislosti som si spomenula aj na situáciu, ktorú sme s kolegami zažili na jednej návšteve. O hostiteľoch sa zmienim neskôr. Tu som videla najväčšieho psa v svojom živote. Nielen že bol veľký ako teľa, k svalnatému telu patrila aj obrovská hlava. Tento bushdog, pôvodne vyšľachtený na lov divej zveri sa akosi popri tom využíval aj proti černocho. Neviem, či to má v génoch, ale pravdou je, že tento mierumilovný a maznajúci sa obor, oddane mi ležiaci pri nohách, sa v okamihu zmenil na divú šelmu ak zacítil, že okolo plotu pozemku veľkého aspoň pol hektára kráča farebný, bielych si nevšimá.

Aj cestovanie po okolitých mestečkách rozprestierajúcich sa na východnej i západnej strane od Kapského Mesta, popri brehoch Atlantiku i Indického oceánu bolo v tomto smere prekvapujúce. Dodnes akoby zotrvačnosťou prežíva, že v prvých 3 vozňoch vlaku cestujú belosi. Cez deň sa to i dodržiava, ale v noci, keď už nefunguje služba na stanicích, sa to zmení. Porušenie tohto, dnes už oficiálne neplatného predpisu, sa v očiach farebného cestujúceho odrážalo ako drobné víťazstvo, či hrdinstvo, i keď skrývaná nervozita a obzeranie sa napovedalo aj čosi iné.

Budovanie nových vzťahov na pozadí zrovnoprávnenia bieleho i farebného obyvateľstva má mnoho tvárí. Inšpiratívna v tomto smere bola návšteva univerzity, mimochodom veľkej ako jedna štvrt' v Bratislave. Z grafitov, plagátov sa na mňa valili veľmi známe revolucionárske heslá i stvárnený obsah. Až ma mrazilo, keď som si uvedomila, že realitu tých hesiel som už zažila na vlastnej koži. Neviem, ale nadobudla som pocit, že v tejto časti sveta to ešte len začalo vriieť. Alebo je to len odraz politických ľavicových ideí, akosi klasicky patriacich k študentstvu, ako všade na svete?

Povzdych p. Adamca, rodáka z bratislavskej Trnávky, vlastníka modernej továrne na výrobu plastových dielcov, v ktorej zamestnáva 60 zamestnancov evokoval tiež nové skúsenosti. Hoci väčšina zamestnancov pracuje u neho viac rokov, viacerým je kmotrom, bol hosťom na ich svadbe, dnešok hovorí o niečom inom. Pri prehliadke novovybudovaných priestorov nám so smútkom ukázal sociálne zariadenia, v ktorých sa mu pravidelne strácajú nielen žiarovky, ale aj vodovodné batérie, sprchy a pod. Akosi nevie pochopiť práve takúto zmenu vzťahov medzi zamestnávateľom a zamestnancami. Alebo je to odraz celospoločenských zmien vo vzťahoch belosi-farební a svoje tu zohráva deštrukcia noriem?

Na záver si nechám to, čo mi dušu hladilo po celý čas pobytu. Krásu prírodného prostredia. Nezabudnuteľné je stáť na vysokej skale Cape Pointu a hľadiť na vody dvoch oceánov. Sama seba som presvedčila, že vidím dva rôzne odtiene farieb vody, aj keď viem, že je to nezmysel. Blahorečila som technike za to, že som sa s týmto fantastickým zážitkom mohla podeliť za 7 randov (cca 50 Sk) telefonicky z búdky s mojím synom. V pamäti mi zostane aj zlostný pohľad pavánov špacírujúcich sa popri ceste v okolí Mysu Dobrej nádeje, ktorí vraj s pasiou skáču cyklistom na chrbát, bijú ich, škriabu a hryzú. My sme mali okná na aute po upozorneniach zatvorené. Fascinovane som pozorovala kolónie pinguinov, ktorí sa v pobrežných mestečkách správajú ako domáca zver. S ľútosťou som pozorovala jedného z nich, ktorý vytrvalo zohrieval plechovku od Coca Coly a ničím a nikým sa nedal vyrušiť. V pamäti mi zostane aj nový pohľad na mnohými farbami hrajúci buš, zarastený metrovými hustými kríkmi. Samostatnú kapitolu predstavuje vegetácia. Aloe vysoké ako naše topole,

obrovské čínske ruže kvitnúce v rôznych pastelových farbách, bugenvílie, kríky muškátov veľké ako naše ríbezľové kríky lemujúce parkovú zeleň. A k tomu ešte dojem, že odkedy biela noha vkročila na túto zem, odvtedy sa tu nevyrúbal strom. Staré, obrovitánske borovice, ktoré neopášu ani traja ľudia nie sú nijakou zvláštnosťou. A naozaj, viete čo je pýchou botanickej záhrady? Naše obyčajné letničky (afrikány) a neustále polievané ruže.

A na záver jedna kuriozita. V nedeľu trávenú návštevami múzeí, galérií a kostolov sme stretávali ženy s kyticami kvetov a uvedomili sme si, že je MDŽ. Oslávili sme ho dôstojne v záhradnej reštaurácii pri dobrom obede a fľaši sektu. Samozrejme, že len ženská časť. Spomínajúc na oslavy v NÚ SAV by som povedala, že mi chýbala len básnička Arne Manna.

Diskusia o knihe

V tomto čísle redakcia zvolila knihu SALNER, P.: *Prežili holokaos*. Veda, Bratislava 1997, 189 strán. K nej sa vyjadria traja recenzenti a autor publikácie.

Pravidlá slovenského pravopisu umožňujú použiť alternatívu Žid/žid. Redakcia preto rešpektuje názory jednotlivých autorov a akceptuje nimi zvolenú formu.

Od čísiel po svedectvá (Diskusná poznámka k publikácii P. Salnera: *Prežili holokaos*)

Zuzana Beňušková

So záujmom som si prečítala menoslov viac ako dvoch desiatok výskumníkov projektu Oral history: "Osudy tých, ktorí prežili holokaos" a napadlo ma, ako by projekt asi skončil, keby medzi nimi nebol aj Peter Salner. Možno by výpovede svedkov holokaosu boli prístupné iba v archívoch Yalskej univerzity. Našťastie Salner medzi výskumníkmi bol a verejnosti predložil etnologický výsledok tejto dlhej mravčej práce v knižnej podobe.

Domnievam sa, že nejde o knihu, ktorá by sa mala hodnotiť ako "dobrá" alebo "zlá", ani o obsahu ktorej by bolo treba diskutovať. Sústredím preto pozornosť najmä na niekoľko poznámok k výskumným metódam a technikám. Prvá kapitola, v ktorej autor opisuje spôsob a skúsenosti zo získavania materiálu ma totiž zaujala z odborného hľadiska (ten ostatok viac z ľudského).

Zriedkavo sa stáva, aby výskumník obnažil svoje skúsenosti a pocity z použitých výskumných techník. Pritom sa mnohí z nás najmä pri výskume "chúlostivejších" tém dostávajú do situácie, že si prežitú skúsenosť musia sami pre seba analyzovať a prehodnotiť vzhľadom na optimalizáciu ďalších postupov. Spravidla to robíme neverbálne a najmä neverejne a sme prekvapení a potešení, keď zistíme, že kolegovia sa stretli s podobnými problémami ako sú naše. Peter Salner mal k metodickým poznámkam vo svojich štúdiách sklony aj v minulosti (čo som oceňovala) a výnimočná "chúlostivosť" holokaosu si ich zrejme vyslovene vyžiadala. Navyše k dovtedy tabuizovanej téme pribudla aj videotechnika, ktorá zrejme v budúcnosti nebude výnimočnou, ale normálnou pomôckou výskumníka. Opäť musím oceniť skutočnosť, že sa do takejto techniky záznamu pustil "netechnický" Salner a zveril sa nám s jej úskaliami i prednosťami. Rôznorodé zloženia výskumných tímov umožnili konštatovanie ich optimálnej skladby (muž a žena, starší a mladší).

Osobitosťou tohto výskumu bola citlivosť jeho etickej stránky - od získavania informátorov, cez ich "načúvanie" - vrátane zvládania emotívnych výkyvov, až po narábanie s materiálom - zverejnením získaných informácií a údajov o informátoroch. Osobitne

zaujímavá je pasáž o religiozite informátorov, ktorá ich vo vzťahu k judaizmu rozdelila do štyroch skupín. Vzhľadom na sústredenie informátorov z celého Slovenska sa podarilo zaznamenať aj diferenciáciu medzi Židmi z východného a západného Slovenska tak, ako ju vnímali oni samotní. Osobitnou atmosférou prispeli svedectvá vtedajších detí.

Z mozaiky osudov predsa vypadli niektoré informácie, na ktoré sa čitateľ v duchu opýta. Napriek neopakovateľnosti osudov jednotlivcov a rodín tu nevystúpil problém zvláštneho, jedinečného a všeobecného. Zrejme to nebol ani cieľ a ani nebolo možné vzhľadom na počet výpovedí uvažovať v takýchto kategóriách. Židovské spoločenstvo je vykreslené dosť diferencovane. Vypadla však skupina tých Židov, na ktorých sa vzťahovali výnimky a pre ich nenahraditeľnosť v hospodárstve či iných oblastiach vyžadujúcich vyššiu kvalifikáciu boli pred transportmi uchránení. Určite ani ich život nebol bezproblémový. A aký bol vzťah tých, čo prežili, k Nemecku? Aké sú ich vzťahy medzi nimi navzájom? Z osobných rozhovorov s autorom viem, že kniha má svoje pokračovanie v živote tých, ktorí sa na nej podieľali. Preto v rámci diskusie o knihe by som jeho reakciu rada obrátila aj týmto smerom.

Možno sa niekomu bude javiť neadekvátne hľadať zovšeobecňujúce momenty v takejto téme. Aj keď celý kontext a proces je skutočne v histórii ľudstva mimoriadny, predsa si však myslím, že má svoje analógie. Veď na Slovensku boli postihnutí nielen Židia, ale aj Rómovia, alebo mnoho ľudí prežilo alebo neprežilo ruské gulagy (ibaže o nich sa zatiaľ žiadna americká univerzita nezaujímal) a rasová segregácia v juhoafrickom apartheide tiež mala obľudné rozmery (ibaže bola ďaleko).

Peter Salner ukázal holokaust ako proces, ktorý má svoje počiatky dávno pred transportmi Židov a ktorý bude ukončený teoreticky v roku 2065, keď vymrie generácia postihnutých. Procesuálnosť sa pokúsil zachytiť aj v radení jednotlivých kapitol, aj keď rôznorodý materiál ho nútil kombinovať časové a tematické prístupy. Výborným nápadom bolo uverejniť v prílohe publikácie kompletne znenie Nariadenia o právnom postavení Židov z roku 1941 a zákon o vyst'ahovaní Židov z roku 1942. Čitateľ si tak môže porovnať dopad tzv. veľkých dejín na osudoch jednotlivcov. Napokon tieto dokumenty sú výrečnejšie než kritické hodnotenia "páchateľov" holokaustu alebo "divákov", ktorým sa autor úplne vyhol. Okrem teoretického úvodu tak nechal rozprávať svedkov a dokumenty. Ústnu históriu svojimi vstupmi len citlivo časovo a tematicky usmerňuje.

Keď v názve tohto príspevku spomínam čísla, nejde mi len o štatistické čísla transportovaných a navrátených či počty Židov pred vojnou a po vojne alebo o historické dátumy, teda údaje, na ktoré sa často celý holokaust redukuje. Mám totiž celkom súkromný vzťah k číslam vytetovaným na ruke ženy, ktorá bola tridsať rokov súčasťou môjho života. Cez tieto čísla a cez jej večne podlomené zdravie som sa s holokaustom stretávala od detstva aj keď moji predkovia nepatrili k postihnutej skupine. Spomínam si na jej pohľad, keď som po príchode z odborárskeho tábora v NDR nič netušiac spomenula každodenný nástup na apel. A spomínam si aj na jej jedno-jediné rozprávanie o Osvienčime, ku ktorému sa odhodlala na sklonku života. Aj vďaka knihe P. Salnera som pochopila, o čom celý ten čas mlčala.

Šoa v orálnej histórii alebo o moci pamäti

Hana Hlôšková

Dovolím si začať zlomkom mojej osobnej histórie. Až do maturity som žila v Košiciach, kde sme s rodičmi a starým otcom v rokoch 1958–1973 bývali na Zlatej ulici v dvojizbovom byte vo funkcionalistickom činžovom dome, kde okrem nášho bytu bolo ďalších sedem. Vekové, sociálne a dokonca i etnické zloženie obyvateľov bolo rôznorodé, so všetkými sme mali korektné susedské vzťahy. Mňa, ako vtedy malé dievčatko, vyznačovala zvláštnou pozornosťou pani Edita Büchlerová – donášala mi zo svojich návštev v Budapešti raz pletený kostýmček, inokedy korálky, či na tie časy exkluzívne kožené vyšívané papučky. Tie darčeky moju mamu, no predovšetkým mňa privádzali do rozpakov, i napriek prekvapeniu a radosti z pekných vecí. Rozpaky zahladil milý úsmev tety Edity i úprimný záujem o to, ako sa mi darí v škole, čo nového na gymnastike, či výtvarnej a už som vedela, že počas rozhovoru mi vyskúša učešať ďalší nový účes z mojich dlhých vlasov. Rada som i prespala u Büchlerovcov, ak naši išli niekam za kultúrou. Teta uvarila jedlo podľa môjho prania, hrali sme človečko, ujo Ondrej vtipkoval. V intimite ich domácnosti som videla, že teta má na predlaktí vytetované číslo, nemali deti a teta neskôr zomrela na rakovinu, tuším, nemala ani päťdesiat...

Celú ZDŠ som chodila do jednej školy – na Puškinovu. Škola bola súčasťou areálu synagógy a okrem toho, že nám bolo ohromne čudné, prečo do kostola bočným vchodom chodia všetci muži s baretkami či klobúkmi na hlavách, starší spolužiaci nás strašili príbehom, ako starý bradatý žid naháňa so sekerou malé deti v suteréne školy, kde boli tmavé šatne. Dokonca už i jedno dieťa zarezal, lebo potreboval krv na svoje čary...

Mnohé k obojmu príbehom mi v tom čase vysvetlila mama, mnoho faktov a súvislostí som si neskôr doplnila z beletrie a o pár rokov i z odbornej literatúry. Rozpaky a bázeň, či úcta k výnimočnosti neustávajú a viem, že nie som s týmito pocitmi sama. Takto som, i napriek môjmu odbornému záujmu, brala do rúk i knihu **Prežili holokaust**.

Publikácia **Petra Salnera: Prežili holokaust (VEDA, Bratislava 1997)** je výberom, ktorý zostavovateľ pripravil zo 110 vyrozprávaných autobiografií židov, ktorí prežili holokaust/šoa.

Problematika *orálnej histórie* ako výskumnej metódy viacerých humanitných vedných disciplín sa intenzívne rozpracováva predovšetkým posledných približne dvadsať rokov v sociológii, historiografii, etnológii. Už i bádatelia na Slovensku sa ňou teoreticky aj prakticky zaoberajú a práve etnológia je tou vednou disciplínou, ktorá ju ako výskumnú metódu používa primárne (pozri súbor príspevkov v Etnologických rozpravách, 1996, č.1). Z hľadiska žánrovej príslušnosti textov ich možno charakterizovať ako *rozprávanie zo života* (Michálek 1971) alebo *autobiografiu* (Klímová 1976). G. Kiliánová celkom nedávno charakterizovala špecifickú poetiku memorátu a jeho námetové cykly (Kiliánová 1992). Orálna história ako metóda sa sústreďuje na témy a spoločenské skupiny, ktoré oficiálna veda zbežvýmnamňuje alebo marginalizuje, i keď nie vždy zámerne (napr. v USA potomkovia otrokov, v Rusku dejiny protibolševického odboja).

P. Salner v úvodnej kapitole (s. 7–23) publikácie podrobne charakterizuje organizačné zázemie medzinárodného a interdisciplinárneho projektu, v rámci ktorého sa svedectvá získavajú aj na Slovensku, ako aj metodiku, ktorou tím pracuje. Zostavovateľ podrobne charakterizuje skupinu aktérov výskumu z hľadiska ich sociálnej či etnickej príslušnosti, vekového zloženia, predovšetkým však na základe ich sebaidentifikácie so židovským náboženstvom.

Ako folkloristka, zaujímajúca sa o naratívne interpretácie kolektívnej či individuálnej histórie, si uvedomujem, že mnohé zaznamenané rozprávania sú možno akýmsi protofolklorom. Psychologická ťažoba prežitej skutočnosti spôsobila, že u niektorých účastníkov projektu až do dnešných dní pretrvávali v podobe latentných spomienok. Prežité pretrvávalo a prejavovalo sa v myslení a v konaní, ako hodnotový korektív. Subjektívne výpovede účastníkov projektu, i napriek množstvu faktických informácií, poskytujú predovšetkým pohľad do psychológie

konania v záťažovej výnimočnej každodennosti. Je mi jasné, že nie je možné zaznamenané výpovede merať kritériami rozprávačských žánrov (či ústnej alebo písanej slovesnosti), v mnohých prípadoch práve preto, že aktéri projektu ich ako príbeh podali možno prvý a poslednýkrát. Chápem postup, ktorý pri výbere z rozprávání uplatnil P. Salner – do chronologického rámca “veľkej” histórie včleniť osobné príbehy. Ďalšie kapitoly publikácie sú venované jednotlivým etapám anabázy židov, tak ako ju limitovali rozhodnutia politikov a legislatíva. Individuálne osobné príbehy – naratívy sa tak rozkúskované rozpadli na mozaiku. Taký však bol zámer zostavovateľa.

Bádatelia, ktorí pracujú metódou orálnej histórie, pravidelne dospejú do štádia, kedy začnú pochybovať o validite informácií, získaných touto metódou. K pozitivisticky hodnotným informáciám sa snažia priblížiť i kombináciou osobných histórií a iných typov prameňov – dokumenty, listiny, nariadenia, štatistiky, zmluvy a pod. Takýto postup zvolil i P. Salner a veľmi vhodne doplnil publikáciu reprintmi Slovenského zákonníka, č. 198/1941 a č. 22/1942.

Tabuizovaná či marginalizovaná téma vzťahu majority k minorite v krízovej situácii, ktorou téma holokaustu na Slovensku bola, je zároveň inšpiráciou na použitie metódy orálnej histórie pri štúdiu sociálnej a kultúrnej histórie, pamätníci ktorej ešte žijú – emigrácia, striedanie politických elít, mládež na stavbách socializmu, sociálne zázemie inteligencie na Slovensku ai.

Veľmi ťažko sa mi píše, že kniha sa dobre číta. Ak sa však ľudia, ktorých životné príbehy sú jej východiskom, odhodlali rozprávať, práve oni vedia, akú moc má pamäť. Mnohí pociťovali morálnu povinnosť vypovedať a tak z ich monológov sa po prečítaní knihy **Prežili holokaust** rozozvučí dialóg svedomia páchatel'ov, obetí, divákov a pomocníkov obetí ako memento.

Literatúra

Kiliánová, G. 1992: Rozprávanie zo života ako žáner ľudovej prózy. Slovenský národopis, 40, s. 267–280.

Klímová, D. 1976: Autobiografie jako folklórní druh. Slavica Slovaca, 11, č. 4, s. 385–387.

Michálek, J. 1971: Spomienkové rozprávanie s historickou tematikou. Bratislava.

Life History as Cultural Construction/Performance. (Hofer, T. - Niedermüller, P. eds.) Budapest 1988.

Ku knihe Peter Salner: Prežili holokaust

Eva Krekovičová

Je iste veľmi dobré, že kniha Petra Salnera Prežili holokaust vyšla. Je dobré, že vyšla na Slovensku a práve v tom čase a politicko-spoločenskej klíme, v akej vyšla. (Myslím tým najmä často rozporuplné a prinajmenšom necitlivé proklamovanie tej časti názorového spektra slovenskej spoločnosti, ktorá dodnes zľahčuje holokaust slovenských Židov a najmä okolnosti, ktoré k nemu viedli, ako aj nepochybne fašistický charakter slovenského štátu z rokov 1939-1945.) Nemôžem sa však ubrániť dojmu, že bola v prvom rade cielene určená čo najširšej vrstve čitateľov. To však samozrejme nemožno autorovi ani v najmenšom vyčítať. A

som zároveň presvedčená, že kniha sa stretne u značnej časti čitateľskej verejnosti s patričným ohlasom, pretože je to kniha, ktorá sa dobre číta (môj 17-ročný syn ju na môj popud “zhltol” za necelý deň) a zároveň si myslím, že by si ju prinajmenšom každý obyvateľ tohto územia – ako isté memento – aj prečítať mal...

Toľko na úvod, aby moje ďalšie úvahy nevyzneli ako negácia všetkého toho nesporene pozitívneho, čo kniha prináša a čo v nej prevažuje. Nedá mi však, aby som sa na publikáciu nepozrela zo širšej perspektívy jednak kníh o holokauste (a to nielen Židov, ale napr. aj Rómov v období druhej svetovej vojny) ako takou, ktorej hĺbku, hrôzu a “skutočnosť” si mnohí z nás ani neuvedomovali, či nevedeli predstaviť, ale aj z perspektívy hodnotenia knihy ako knihy vedeckej, či populárno-vedeckej. Pôjde mi tu predovšetkým o, v tomto prípade nie ľahký, postoj autora k svojmu dielu ako dielu “vedeckému”, pričom sa pokúsím poukázať ani nie tak na mieru objektivity predkladaných informácií a materiálov (ktorá je, samozrejme, vždy do istej miery poznačená subjektivitou tvorcu diela), ako skôr o zámer autora “byť” či “nebyť” nad vecou, a teda (aspoň relatívne) objektívny. Rada by som to ilustrovala na základe porovnania Salnerovej knihy s publikáciou dvojice moravských bádateľov (historika Ctibora Nečasa a etnomuzikológa Dušana Holého) *Žalující píseň* (ÚLK, Strážnice 1993). Obe knihy totiž pracujú s výpoveďami očitých svedkov, aktérov (obetí), vychádzajúc z metódy Oral history. Svoj názor na knihu *Žalující píseň* som už vyjadrila v recenzii (Slov. národop.). Nebudem preto svoje hodnotenie, ani argumentáciu, ktorá ma k nemu viedla, opakovať. Pri porovnaní oboch publikácií však vystupuje do popredia čosi, čo mi v práci Petra Salnera chýba. A to je práve s vedeckými aspiráciami napísaný úvod (záver?). Kniha ako celok na mňa pôsobí totiž do istej miery z hľadiska postoja jej autora rozporuplne. Na jednej strane tu nachádzame (v Úvode) autora, ktorý sám tvorí prostredníctvom svojej rodiny a ďalších osobných skúseností člena spoločenstva, ktoré holokaustom prešlo a ktoré v knihe o svojom živote vypovedá. Odhliadnuc od základných metodologických informácií o spôsobe výskumu a najmä ďalšom spracovaní materiálov, pôsobí autor v tejto časti knihy akoby v roli ďalšieho z informátorov, podáva svoj hlboko subjektívny pohľad na sledovanú problematiku, vtiahnutý emocionálne do “príbehov” holokaustu. Priznám sa, že som v tejto fáze čítania knihu na istý čas odložila, akosi tento úvod nespĺňal moje očakávania od knihy z vydavateľstva Slovenskej akadémie vied Veda. Mala som pocit, že držím v ruke beletriu.

Celkom inak však na mňa potom – po prekonaní tejto fázy čítania – zapôsobili ďalšie časti knihy, a najmä citlivý výber výpovedí vrátane vysvetľujúcich či doplňujúcich postrehov P. Salnera k jednotlivým rozprávaniam, či historickým, teritoriálnym a politickým okolnostiam, ktorých boli jednotlivé výpovede súčasťou. Tu naopak vidíme pri práci s nie ľahkým a rozsahom obrovským materiálom vedca, snažiaceho sa o čo najobjektívnejšie a najreprezentatívnejšie sprostredkovanie informácií “z prvej ruky”, získaných v podstate takmer “v hodine dvanástej” (ak si všimneme vek jednotlivých autorov a hrdinov príbehov).

Ak sa teda vrátim k porovnaniu oboch publikácií (knihám *Žalující píseň* a *Prežili holokaust*), treba priznať, že autorom prvej z nich sa podarilo zostať v celej knihe akoby “nad vecou”. Nenachádzame tu žiadne ich vlastné subjektívne pocity. Hlboko emocionálne však pôsobí samotný výber materiálu, jeho veľmi premyslené usporiadanie a výpovedná hodnota faktov i postojov konkrétnych účastníkov v tomto prípade rómskeho holokaustu. Kniha v žiadnom prípade nenecháva čitateľa chladným, jej obsah pôsobí doslova šokujúco. Je výpoveďou autorov bez toho, aby čitateľa oboznamovali s vlastnými pocitmi. Materiál tu predstavuje argument, ktorý nemôže nikoho nechať ľahostajným... Z hľadiska vedeckého mi naopak Peter Salner v roli autora pripomína trochu Stevensonovho Dr. Jekylla a pána Hyda. V úvodnej časti knihy hovorí sám za seba, v ostatnom texte (aby som mu však nekrivdila, nepomerne rozsiahlejšom) je to však už o objektivitu podávaných informácií úspešne sa

usilujúci vedec. Domnievam sa, že by to napravila ešte kapitolka napísaná s nadhľadom a vedeckou erudíciou, na ktorú nepochybne skúsený etnológ Peter Salner má.

Ak Vám moje slová pripadajú vzhľadom k závažnosti témy, v našej literatúre skutočne nie príliš frekventovanej, a zároveň konečne “odtabuizovanej” aj v tom zmysle, že musíme byť schopní písať a čítať o sebe a svojej histórii aj tie nie príliš lichotivé či príjemné stránky, príliš tvrdé či neúmerne celkovému významu knihy v slovenskej literatúre vôbec, máte pravdu. Možno majú pravdu moji oponenti – alebo aj sám autor – aj v tom, že nemám na takéto príkre hodnotenie právo. Netvrdím, že to právo skutočne mám. Keď som však už bola vyzvaná na hodnotenie, pokúsila som sa byť úprimná, a keďže naše odborné debaty s Petrom Salnerom bývali vždy otvorené a úprimné, viem, že ich aj Peter pochopí presne tak, ako som ich myslela. Už pri našich diskusiách o Židovskej identite sme po prvý raz zoči-voči vyskúšali na vlastnej koži, čo je to identita a že to nie je iba čosi vymyslené, abstraktné, ale že táto hlboko v našich emóciách zakódovaná “potvorka” v istých situáciách niekedy celkom bez nášho racionálneho “vedomia” vytrčí rožky a možno i nás samotných zaskočí...

A možno práve preto mi v práci Petra Salnera Prežili holokaust napriek tomu, že sa hlboko skláňam nad obrovským kvantom práce, ktoré sa za ňou skrýva, aj nad spôsobom spracovania konkrétneho materiálu, ešte čosi chýba...

Reflexia reflexie holokaustu

Peter Salner

Výsledky projektu Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust možno pomerne jednoducho kvantifikovať: odznelo 150 svedectiev, ktoré trvali spolu x hodín, to je po prepise y strán textu. Tieto cifry však nevysvetľujú, prečo práve spomenutý projekt považujem za odborne aj osobne najlepšiu akciu, na akej som mal (a obávam sa, že aj budem mať) možnosť sa podieľať. Čísla nehovoria nič o ľuďoch s ktorými som komunikoval a spolupracoval, o osobných tragédiách i vzácnych chvíľach pohody. Môžem len poďakovať kompetentným činovníkom z Yalskej University a z Nadácie Milana Šimečku a všetkým spolupracovníkom.

V priebehu výskumu (najmä v priamom kontakte s citmi svedkov) i pri príprave publikácie Prežili holokaust som sa musel vyrovnáť s množstvom osobných aj odborných problémov, vlastných aj cudzích emócií. Donekonečna sme diskutovali, či je etické (a či výsledok stojí za to) jatriť staré rany, obnovovať spomienky na vlastné utrpenie či smrť blízkych. O projekte, jeho cieľoch a výsledkoch som diskutoval aj s osobami, čo neskrývali pobúrenie, že Židia ešte nezabudli a stále chcú o prežitom hovoriť. Pôvodne som chcel tieto pocity a poznatky vložiť do odpovedí na recenzie, ktoré vznikli z podnetu redakcie Etnologických rozpráv. Napokon som sa (z časových a priestorových dôvodov) obmedzil len na pripomienky jednotlivých recenzentiek. Pretože neviem, v akom poradí ich usporiada redakcia ER, zvolil som abecedné poradie, teda Z. Beňušková, H. Hlôšková, E. Krekovičová.

a) Problém etiky výskumu sa nevzťahuje len na “citlivé” témy, hoci v nich vystupuje do popredia výraznejšie. Mnohé svedectvá trvali dlhšiu dobu, aj niekoľko hodín, pričom väčšinou sa zakladali na spontánnom rozprávaní. Prirodzená únava čiastočne oslabovala

sebakontrolu, takže svedok neraz uviedol aj intímne podrobnosti a osobné hodnotenia (seba, ale aj ľudí, s ktorými bol počas holokaustu v priamom kontakte). Pritom každý z nich bol vopred informovaný, že cieľom rozprávania je prípadné využitie svedectva na publikačné či edukačné účely (teda jeho zverejnenie). Niektorí práve z tohto dôvodu odmietli prísť pred kameru. Iných naopak táto skutočnosť motivovala: cítili potrebu zanechať správu o tom, čo sa prihodilo, informovať o ľuďoch, ktorí im pomáhali alebo škodili. Práve preto sa so svedkami spisovala zmluva, v ktorej mohli obmedziť alebo na určitý čas celkom zamedziť zverejnenie výpovede alebo jej časti.

Nositeľom výnimiek venujem síce určitý priestor v rámci kapitoly o Slovensku do roku 1944, nie však systematickú pozornosť. Možno preto, že ich príbehy trochu zanikali, ale aj preto, lebo väčšinou oni sami obchádzali toto životné obdobie ako nezaujímavé a hovorili skôr o iných udalostiach.

Vzťah k Nemecku svojou šírkou a zložitou vyžaduje špecializovaný výskum a predstavuje námet na samostatnú knihu či aspoň štúdiu. Z osobnej skúsenosti viem, že stále prevláda negatívny pohľad. Poznám ľudí, ktorí dodnes nevstúpili na nemecké územie; iní odmietli odškodnenie s tým, že prežitie utrpenie a smrť blízkych nemožno nahradiť peniazmi. Ďalší nechceli vinníkom a ich nasledovníkom uľahčiť očistu svedomia. Štvrtá (početne najmenšia) skupina pozitívne hodnotí úsilie niekdajšej NSR a dnešnej SRN vyrovnáť sa otvorene s minulosťou.

Poznámku o tom, že žiadna americká univerzita sa nezaujíma o Slovákov v ruských gulagoch, apartheid v Južnej Afrike či holokaust Rómov považujem za pomýlenú. Nechcem hovoriť o južnej Afrike, ale myslím, že je v prvom rade povinnosťou slovenskej vedy vyrovnáť sa s vlastnou minulosťou. Zahraničné inštitúcie môžu tieto snahy podporiť (najskôr by však musel niekto takýto grant predložiť), ale nie urobiť prácu za domácich odborníkov. Pripomeniem, že v rámci projektu *Osudy tých, ktorí prežili holokaust* (teda z prostriedkov Yalskej univerzity) realizoval kolega René Lužica interview s desiatkami Rómov. Nahrávky sú deponované v Nadácii Milana Šimečku.

b) Orálnu históriu som vo svojej práci aplikoval nie v zmysle vedeckej metódy, ale len ako techniku získavania materiálu. Preto som nechcel (ani nechcem) venovať sa tejto problematike podrobnejšie.

Vo všetkých troch recenziách sa pozitívne hodnotí publikovanie Židovského kódexu, resp. zákona o vysťahovaní Židov. Prekvapením a sklamaním je pre mňa fakt, že nik sa ani slovom nezmenil (kriticky alebo pozitívne) o Slovníku, ktorý je zaradený na konci knihy. Pritom je výsledkom práce renomovanej odborníčky, ktorá stručne a jasne definovala použité náboženské pojmy, relevantné historické dátumy a udalosti. Práve vopred dohodnutá spolupráca s Katarínou Hradskou mi umožnila zamerať sa v knihe výlučne na svedectvá a nerozbíjať text vysvetľovaním rôznych, pre slovenského čitateľa málo známych a zaujímavých, z hľadiska zámeru práce však vedľajších fenoménov. Možno tu pôsobí aj fakt, že slovníková forma sa javí "menej vedecká" a menej efektná než napísaná štúdia. Mám iný názor – práve tento postup je pre autora náročnejší, núti ho presne formulovať a definovať pojmy. Tým mu umožňuje na menšom priestore podať čitateľom viac a presnejších informácií.

c) Eva Krekovičová zamerala celú svoju veľmi emotívne napísanú reflexiu na úvodnú časť knihy. S poľutovaním musím konštatovať, že napriek veľkému úsiliu (a autorkinmu očakávaniu) som nepochopil, čo ju pobúrilo do tej miery, že dokonca (citujem) "som v tejto fáze čítania knihu na istý čas odložila, akosi tento úvod nespĺňal moje očakávania od knihy z vydavateľstva Slovenskej akadémie vied Veda". V kritizovanej kapitole popisujem predovšetkým projekt, jeho genézu, ciele a riešenie. Súčasťou je aj vysvetlenie, že holokaust

sa osobne dotkol aj mojich rodičov, a tým nepriamo aj mňa. Nemyslím, že primárnou podmienkou vedeckosti je, aby práca bola bez farby, chuti, zápachu. Emócie považujem za prirodzenú súčasť vedy a necítim potrebu skrývať ich pred kolegami či čitateľmi. Pokladám zároveň za samozrejmé, že v procese analýzy materiálu sa sústredím najmä na jeho “čo najobjektívnejšie a najreprezentatívnejšie spracovanie”... Myslím (aspoň podľa nasledujúcej poznámky recenzentky), že ani v tomto spornom prípade to nebolo inak. V uvedenom postupe nenachádzam nijakú paralelu s dr. Jekyllom a Mistr Hydrom (môžem sa však mýliť).

Asi mi chýba predstavivosť, ale stále mi nie je jasné, o čo lepšia alebo horšia by bola posudzovaná kniha, keby som v úvode týchto pár riadkov vynechal. Rovnako nechápem poznámku, že tu pôsobí identita ako “hlboko v našich myšliach zakódovaná “potvorka”. (Nechcem pre istotu domýšľať možné kontexty tohto výroku). Len som vedome a poctivo vyložil čitateľovi karty na stôl. Podotýkam, že o úvode (rovnako ako o jednotlivých kapitolách) som dlho rozmýšľal a konzultoval som ich s viacerými odborníkmi i známymi. Možno aj preto som necítil (a ani po odstupe dvoch rokov od zadania rukopisu necítim) potrebu niečo zásadnejšie zmeniť. Rád by som síce doplnil text o niektoré svedectvá, ktoré som vtedy ešte nemal k dispozícii, či miestami nahradil výpoveď inou, pretože sa mi dnes javí ako adekvátnejšia, to sú však len detaily, nie podstata.

Verím, že uvedené recenzie (aj moja reakcia) sa stanú impulzom do diskusie. Mám totiž pocit, že výmena názorov v súčasnosti nepatrí k “hitom” (pardón – najdôležitejším problémom) slovenskej etnológie.

NOVÉ KNIHY

- Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Maďarsku. Békešská Čaba 1996, 125 s. + príloha
- Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Rumunsku. Nadlak 1998, 132 s. + príloha.
- Banská Bystrica - pramene a spomienky. Etnourbánné štúdiá. Inštitút kultúrnych a sociálnych štúdií UMB Banská Bystrica 1998, 160s.
- Beňušková, Z. a kol. Tradičná kultúra regiónov Slovenska. Prehľad charakteristických znakov. Bratislava, Veda 1998, 262 s. Cena: 190,80 Sk.
- Botíková, M. - Botík, J.: V krajine totemových stĺpov. (Katalóg z výstavy), Bratislava 1998.
- Burlasová, S.: Katalóg slovenských naratívnych piesní. Zv. 1-3 Vyšlo v edícii Etnologické štúdie č. 2-4. Bratislava, Veda 1998, 682 s.
- Dekoratívny prejav. Tradícia a súčasnosť. (Zost. O. Danglová - J. Zajonc) Vyšlo v edícii Etnologické štúdie č. 6. Bratislava, Veda - ÚEt SAV 1998, 179 s. Cena: 50 Sk.
- Gramatika národného mýtu a folklór. (Zost. Z. Profantová) Bratislava, ÚEt SAV 1998. 104 s. 60 Sk.
- Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. (Zost. G. Kiliánová) Vyšlo v edícii Etnologické štúdie č.--, Bratislava, ÚEt SAV 1998, 179 s. Cena: 50 Sk.
- Komorovský, Ján a kol.: Religionistika a náboženská výchova. FR&G. s.r.o. 1997, 421 s.
- Krupa, O.: Kalendárne obyčaje II. Vianoce-Nový rok-Tri krále. Békešská Čaba 1997, 312 s.
- Letanovce. Odkaz Maroša Madačova (Zost. J. Botík). Bratislava Lúč 1998. 149 s.
- Masky v ľudovej kultúre. (Zost. D. Luther) Zborník k antológii východoslovenského folklóru - Prešov, 1996, Bratislava NOC 1998. 101s.
- PhDr. J. Mjartan, DrSc. Osobná bibliografia. (Zost. M. Benža). Martin 1998. 38 s.
- Piesne z Novej Bane. Súčasná podoba piesní Štefana Volfa zo Slovenských spevov. (Zost. M. Šípka) Banská Bystrica 1998, 34 s.
- Slovakia. European Contexts of the Folk Culture. (Ed. R. Stoličná) Bratislava, Veda 1997., 365 s.
- Salner, P.: Premeny Bratislavy 1939-1993. Bratislava, Veda 1998, 133 s.
- Slavkovský, P. Tradičná agrárna kultúra Slovenska. Bratislava, Veda 1998, 59 s.
- Slovenské ľudové piesne. Horné Lefantovce, Sokolníky. (Zozbieral a zostavil M. Járek) Nitra 1997, 167 s.
- Sopoliga, M.: Perly ľudovej architektúry. Prešov, Dino - Svidník, ŠMURK 1996, 127 s.
- Tradičné zvyky a obrady a súčasnosť. (Zost. Z. Krišková) Poprad, Podtatranské múzeum 1997, 99 s.
- Žena a ženský princíp v obradoch a vo folklóre. (Zost. H. Hlôšková - M. Leščák) Bratislava, Prebudená pieseň 1998. 180 s.
- Židia v Bratislave. (Zost. P. Salner) Bratislava, Inštitút judaistiky FF UK - ÚEt SAV - Židovská náboženská obec Bratislava 1997, 118. s.
- Židia v interakcii. (Zost. E. Gál) Bratislava, IJ UK 1998. 178 s.

Zoznam autorov

- BEŇUŠKOVÁ Zuzana – Ústav etnológie SAV, Bratislava
ČUKAN Jaroslav – Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, Nitra
FEGLOVÁ Viera – Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, Nitra
HLÔŠKOVÁ Hana – Ústav etnológie SAV, Bratislava
HROMNÍK Cyril A. – 4 Northoak, 12 Dulwich Road, Rondebosch 7700, Cape Town, SA
KILIANOVA Gabriela – Ústav etnológie SAV, Bratislava
KREKOVIČOVÁ Eva – Ústav etnológie SAV, Bratislava
KUŽEL Stanislav – Ústav pro etnografiu a folkloristiku AV ČR, Praha
POPELKOVA Katarína – Ústav etnológie SAV, Bratislava
SALNER Peter – Ústav etnológie SAV, Bratislava
SKALNÍK Peter – Katedra Blízkeho východu a Afriky FF, Univerzita Karlova v Prahe,
Celetná 20
ŠUTAJ Štefan – Spoločenskovedný ústav SAV, Košice
UHEREK Zdeněk – Ústav pro etnografiu a folkloristiku AV ČR, Praha
VRZGULOVA Monika – Ústav etnológie SAV, Bratislava

Etnologické rozpravy

Vydáva Etnografické múzeum SNM, Ústav etnológie SAV, Slovenská národopisná spoločnosť pri SAV

Ročník V., 1998, číslo 2

Vychádza dvakrát ročne

Redakcia: Peter Salner (zodpovedný redaktor)
Zuzana Beňušková
Ingrid Kostovská

Redakčná rada: Jaroslav Čukan, Viera Feglová, Milan Leščák, Peter Maráky, Martin Mešša, Juraj Podoba, Katarína Popelková, Dušan Ratica

Adresa redakcie: Ústav etnológie SAV, Jakubovo nám. 12, 813 64 Bratislava
e-mail: benus@nu.savba.sk

Ročník oponovali: PhDr. Juraj Podoba, CSc., Daniel Luther, CSc.

Náklad: 300 ks

Tlač: ZING PRINT

Registračné číslo MK SR: 924/94