

1. PROMĚNY IDENTITY V KONTEXTU MIGRACE A GLOBALIZACE

1.1 Migrace jako adaptivní strategie lidského rodu

Jednou z významných adaptačních strategií lidského rodu je migrace. Pohyb lidí v geografickém prostoru je spjatý se snahou jednotlivců i sociálních skupin získat nové zdroje potravin, surovin a energie, flexibilně reagovat na nepříznivé proměny ekosystému a efektivně řešit sociální konflikty. Stěhování a změna lokace v prostoru není pouze atributem rodu *Homo*, ale můžeme se s ní setkat i ve světě zvířat. Prostředky a mechanismy, které v průběhu migrace používají lidé, jsou ale kvalitativně odlišné od adaptačních strategií, jež při změně lokace v prostoru používají subhumánní živočichové. V průběhu evoluce lidského rodu se totiž zrodila kultura – nadbiologický nástroj adaptace člověka k vnějšímu prostředí vystupující v podobě artefaktů, naučených vzorců chování, institucí, symbolů a kognitivních systémů. Podle současných poznatků paleoantropologie byla „kolébkou lidstva“ subsaharská východní Afrika, kde se před 200 až 140 tisíci lety objevily první populace anatomicky moderních lidí. Následné dějiny lidstva lze popsat, pochopit a interpretovat skrze prizma neustávajících migrací, které měnily nejen tvář naší planety, ale také lidskou přirozenost. První migrace druhu *Homo sapiens* „ven z Afriky“ se odehrála před 130 tisíci lety, kdy lidé pronikli na území Blízkého východu. Tento migrační pohyb ale negativně ovlivnila nepříznivá klimatická změna, která první „migrační vlnu“ zastavila a pravděpodobně také odsoudila k zániku. Následné migrace anatomicky moderních lidí směřujících mimo africký kontinent ale již byly nezadržitelné. Před 60 tisíci lety příslušníci druhu *Homo sapiens* opětovně zahájili migraci z Afriky, úspěšně postupovali na východ podél pobřeží moří jihovýchodní Asie, aby krátce poté dosáhli území dnešní Austrálie. Migrační pohyb můžeme sledovat také směrem do Evropy, kam pronikli anatomicky moderní lidé asi před 50 tisíci lety. Zde byl jejich příchod pro místní ekosystém osudový. Oběťmi jeho kulturních technologií a efektivních adaptačních sociálních strategií ale nebyla jenom místní fauna, ale také jeho homininní bratraci – neandertálci, kteří obývali Evropu a přilehlá území Asie již před 220 tisíci lety. Příchod anatomicky moderního člověka tak nebyl jenom příběhem o migraci nového evolučně úspěšného homininního druhu, ale také o kompetici, jejímž prostřednictvím kulturně a sociálně zdatnější imigranti, kteří jsou dnes známí pod populárním označením „kromaňonci“, postupně neandertálce z evropského ekosystému vytěsnili. Migrace zůstala součástí adaptivní strategie lidského rodu i poté, co anatomicky moderní lidé osídlili s výjimkou Antarktidy všechny světové kontinenty. Nejstarší formou lidské migrace

v období pravěku bylo kolektivní stěhování skupin lovců a sběračů, na jejichž pohyb v geografickém prostoru měly vliv takové faktory, jako jsou klimatické změny, pokles potravních a surovinových zdrojů nebo konkurence jiných tlup. Cílem a motivem migračního pohybu těchto etnicky, kulturně a příbuzensky vnitřně spojených skupin, byla často snaha nalézt a zachovat původní životní podmínky. Tento typ pohybu migrantů v prostoru je proto označován jako „konzervativní migrace“ (Petersen 1970, Uherek 2005: 258). V raných fázích lidské prehistorie neměla konzervativní migrace charakter cílevědomého pohybu v prostoru. Na migrační dráhy měly vliv takové faktory, jako byla nutnost sledovat pohyb lovné zvěře nebo ekologické limity – špatně přístupné husté lesní prostory, klimatické podmínky, vysoké hory, geografický reliéf, vodní toky, přítomnost pitné vody a potravy, dostupnost surovinových zdrojů atd. Již u jednoduchých preliterárních společností vedle skupinové migrace existovala také migrace individuální, která byla spjatá například s exogamními pravidly uzavírání sňatků, jež vyžadovala přesun jednoho z manželských partnerů do komunity usídlené v jiné lokalitě. Individuální migraci podporoval také rozvoj obchodních aktivit. Z ekologického hlediska odvrácenou tvář migrace pravěkých lovců a sběračů smutně dokumentuje skutečnost, že v průběhu teritoriální expanze anatomicky moderních lidí došlo k rozsáhlé likvidaci velkých srstnatých zvířat. Podle některých vědců se jednalo o jednu z nejrozsáhlejších a nejrychlejších ekologických katastrof, která v té době živočišnou říši postihla, neboť z téměř 200 druhů živočišných rodů velkých suchozemských savců, vážících přes 50 kilogramů, jich do zemědělské revoluce přežila jen pouhá polovina (Harari 2013: 94). Kvalitativní zvrát v dějinách lidských migrací způsobila před 10 tisíci lety neolitická revoluce a přechod od lovecko-sběračského způsobu života k zemědělským společnostem. Ke vzniku a šíření zemědělství došlo nezávisle na sobě v různém časovém období v několika různých oblastech Starého i Nového světa. Následný vznik prvních starověkých států na jedné straně přispěl ke vzniku stabilních měst a trvalých zemědělských sídel, která teritoriálně omezovala pohyb svých obyvatel, na druhé straně ale podnítil individuální a skupinovou migraci spjatou s obchodními aktivitami, přesuny pracovní síly, vojenskými výboji, cestami lidí za poznáním, náboženskou vírou, rekreací nebo zábavou. Součástí migračních procesů se ve starověku staly také procesy masové akulturace, vyvolané intenzivním kontaktem vzájemně odlišných kultur. Bohužel již ve starověku měla akulturace často podobu válečného střetu dvou či více etnických skupin nebo státních útvarů, jejichž vládci usilovali o násilné podrobení „těch druhých“. Z tohoto hlediska lze mluvit o fenoménu „násilné migrace“ nebo „vnucené migrace“. Ty se od „dobrovolné migrace“ lišily tím, že vítězná strana dokázala mocensky donutit poražené k emigraci nebo je vojenskou silou přímo vytlačila z teritorií, které se staly

předmětem jejího mocenského zájmu. Součástí násilné migrace se již v době vzniku prvních státních útvarů stalo také přesídlování válečných zajatců do nového prostředí, kde poté byli často vystaveni nelítostné otrocké práci. S násilnou migrací je také spjatý vznik a vývoj antické civilizace. Slavným literárním dokladem nám může být Homérova Ilias popisující válečné střetnutí Řeků s Trójany nebo válečné výboje Alexandra Makedonského, které vedly ke vzniku helénské kultury. S násilnou migrací byl spjatý také vzestup a pád starověkého Říma. Ten poté, co upevnil svojí vládu na Apeninském poloostrově, v průběhu své další existence úspěšně vojensky expandoval a kolonizoval rozsáhlá území Evropy a Středomoří. Přesto v období vnitřní nestability západořímské říše v roce 476, vojensky podlehl migračnímu tlaku barbarských kmenů.

Již ve starověku je možné na četných příkladech prokázat, že migrační pohyb závisí na pozitivních a negativních silových faktorech. Negativní faktory lidí z území, které obývají (výchozí prostor) vypuzují („push“). Oproti tomu pozitivní faktory, které se nachází v jiném geografickém teritoriu, potenciální migranty přitahují („pull“) a lákají je k odchodu do jiných geografických oblastí, které lze označit za cílový prostor.¹ Zamyslíme-li se z této perspektivy nad pádem západořímské říše, zjistíme, že germánské kmeny se ocitly pod intenzivním vlivem jak faktorů „push“ (stěhování národů vytvářelo tlak na germánské kmeny a „vypuzovalo“ je z jejich původních území směrem k jihu), tak faktorů „pull“ (západořímská říše „přitahovala“ germánské kmeny svým bohatstvím).

S různými podobami individuální i kolektivní migrace bylo možné se setkat i ve středověku, kdy napříč Evropou putovali obchodníci, žoldněři, diplomaté, řemeslníci, kejklíři, potulní herci, studenti, univerzitní učitelé, mniši, misionáři a další poutníci, věřící, že pohyb v prostoru jim přinese v souladu s jejich motivací k migraci široké spektrum odměn, jako jsou ekonomický zisk, vojenský úspěch, vzdělání, zábava, poznání nebo náboženské odpuštění. Negativním zdrojem a příčinou rozsáhlých migračních pohybů byly ve středověku také hladomory, šířící se epidemie, jako byl černý mor nebo válečné události. Ničivé byly zejména vojenské konfrontace dvou odlišných kultur. Ukázkou násilné migrace jsou například válečné výpravy skandinávských Vikingů, kteří na svých lodích od 8. století pronikali po vodních cestách na evropská pobřeží i do vnitrozemí, kde ničili křesťanská sídla. Tito severští nájezdníci se stali postrachem křesťanů zejména na území Irska, Anglie a Francie. Vikingové

¹ Teorii „push-pull“ formuloval v 60. letech 20. století americký sociolog Donald J. Bogue, který při studiu migračních procesů věnoval pozornost determinujícím vlivu faktorů, které lidi z území, které obývají, teritoriálně vytlačují nebo jej naopak na jiné území přitahují. Tuto teorii dále rozpracovali Clifford Jansen a Everett S. Lee, kteří upozornili na to, že vedle faktorů „push-pull“ ovlivňuje migraci řada dalších faktorů, jako je například jejich intenzita, subjektivní motivace potenciálních migrantů nebo velikost migračních překážek.

na svých lodích ale dopluli až do Kaspického a Středozemního moře. Úspěšně ničili i města, vesnice a kláštery na březích velkých řek, jako jsou Labe, Rýn, Loira nebo Seina. O pozoruhodných mořeplaveckých a navigačních schopnostech Vikingů svědčí archeologické nálezy, které prokázaly, že Vikingové dopluli až do Ameriky, kde se ocitli v kontaktu s místními domorodými obyvateli.

Středověká Evropa nebyla vystavena pouze útokům ze severu, ale také z východu. Expanzivní migrační sílu asijských válečníků Evropa pocítila ve 13. století ze strany mongolských kmenů, které vytvořily rozsáhlou tatarskou říši sahající od Tichého oceánu přes střední Asii až k Polsku. Vpád Tatarů do východní Evropy v polovině 13. století byl pustošivý pro Polsko, Slezsko, Moravu, Slovensko, Uhry a Rumunsko. Další postup do střední a západní Evropy naštěstí zastavily vnitřní rozbroje mezi mongolskou šlechtou, které vedly ke stažení tatarských vojsk zpět na východ. Vojenská síla nomádských mongolských kmenů byla tak velká, že kdyby Tataři pokračovali ve svém nájezdu do střední a západní Evropy, došlo by v této oblasti nejen ke krutovládě, lidskému utrpení, zničení místní infrastruktury a vylidnění rozsáhlých oblastí, ale také k násilné a nelítostné jazykové a kulturní asimilaci křesťanského obyvatelstva. Je pravděpodobné, že dlouhodobá kontinuita evropské kultury vyrůstající z idejí křesťanství a odkazu antické vzdělanosti, by byla násilně přerušena a následně převrstvena odlišným kulturním okruhem. Tohoto destruktivního migračního scénáře ale byla západní Evropa, na rozdíl od rozsáhlých oblastí Asie a východní Evropy, ušetřena.

Významnou kapitolou v dějinách násilných migrací byla vojenská konfrontace křesťanské a islámské kultury. V 11. století přerostly původně mírumilovné křesťanské náboženské poutě do Svaté země ve vojenská křížová výprava. Ty v roce 1095 osobně inicioval papež, jenž vyhlásil svatou válku proti seldžutským Turkům, kteří v té době ovládali rozsáhlé oblasti Malé Asie včetně, pro křesťany posvátného města, Jeruzaléma. Na středověké scéně se tak objevili „váleční migranti“ organizovaní do rytířských řádů a křesťanských armád, usilujících o osvobození Jeruzaléma a ovládnutí Svaté země. Křížové výpravy sice umožnily v Malé Asii vytvořit několik malých středověkých křesťanských království, která ale pod náporom muslimských armád brzy zanikla. Čelit náporu Turků ale nedokázala ani kdysi mocná byzantská říše. Pád jejího hlavního města Cařihradu v roce 1453 znamenal počátek rozsáhlé válečné migrace, v jejímž průběhu Turci ovládli Srbsko, Bosnu, Hercegovinu, rumunská knížectví Valašsko a Moldavsko, území Řecka a Albánie. Porobené balkánské národy byly na další staletí mocensky ovládnuty, hospodářsky vykořisťovány a kulturně do značné míry asimilovány.

Nový impuls k migracím ovlivnila skutečnost, že rozsáhlá turecká říše ochromila kontakty mezi Evropou a jihovýchodní Asií, neboť přerušila tradiční obchodní cesty. Hledání nových tras, které by umožnily obnovit obchod s Asií a s „ostrovy koření“ podnítilo rozvoj námořních plaveb a zahájilo období novověkých evropských koloniálních výbojů. V jejich průběhu došlo k rozsáhlým migracím, které zahájily éru celosvětové obchodní, ekonomické a politické integrace. Na koloniálních výbojích a obchodu se zámořím, které zahájili Portugalci a Španělé, brzy poté získali významný podíl také Holanďané, Francouzi a Angličané. Střediska dálkového obchodu se postupně přemístila ze Středomořího a Baltského moře na pobřeží Atlantského oceánu. Odtud z evropských přístavů vyplouvaly lodě na jih do Afriky a dále východním směrem k břehům jihovýchodní Asie a ostrovům v Pacifiku nebo západním směrem k surovinovým zdrojům v Americe. Na zpáteční cestě obchodní lodě ve svých útrokách přivážely africkou slonovinu, asijskou bavlnu, čínský porcelán, indonéské koření, americké zlato, tabák a široké spektrum dalšího koloniálního nerostného bohatství. Evropa se v tomto období stala také významným zdrojem mezikontinentální migrace. Do konce 16. století se ze Španělska vystěhovalo do Mezoameriky a Jižní Ameriky téměř čtvrt milionu lidí (Čornej et al. 1999: 318). V 17. století Evropané postupně migrovali do dalších zámořských zemí. Francouzi osidlovali území dnešní Kanady, Britové získali kontrolu nad Indií a zakládali své osady v Severní Americe, Holanďané úspěšně pronikali na území Indonésie, Portugalci kolonizovali Brazílii a Rusové teritoriálně expandovali východním směrem na Sibiř. V letech 1600 až 1850 z Evropy do ostatních částí světa migrovalo více než 65 milionů přistěhovalců. V tomto období narůstal na významu specifický typ násilné pracovní migrace, jímž byl obchod s africkými otroky. Ti byli za nelidských podmínek přepravováni na otrokářských lodích do Mezoameriky a Jižní Ameriky, kde byli na trzích prodáváni jako pracovní síla určená k otrocké práci v dolech nebo na plantážích. Odhaduje se, že v průběhu 15. až 19. století bylo asi 15 milionů černých Afričanů dopraveno do jiných částí světa, kde byli nuceni vykonávat otrocké práce. Zákaz dovozu otroků na americký kontinent byl prosazen v roce 1818, ale otrokářství zde legálně existovalo až do roku 1865, kdy ve Spojených státech třináctý dodatek Ústavy spojených států zrušil otrokářský systém. Zamyslíme-li se nad obchodem s otroky z historické perspektivy, pak můžeme konstatovat, že se jednalo o jednu z největších nucených „pracovních migrací“ v novověkých dějinách. Specifickým typem pracovní migrace byla v tomto období také práce na dlužní smlouvu („indentured labour“), která se v řadě aspektů podobá osudu otroků. V době kolonizace Severní Ameriky si totiž mnoho chudých Evropanů nemohlo dovolit cestu do Ameriky, v níž viděli zaslíbenou zemi, která jim umožní začít nový šťastný život. Tito lidé pod vidinou lepší

budoucnosti přijali status pracovníka na dlužní smlouvu („indentured servant“). V praxi to znamenalo, že se výměnou za cestu do kolonií upsali svým budoucím zaměstnavatelům ke čtyřleté až pětileté velmi tvrdé práci. Po tuto dobu byli tito „bílé otroci“ plně ve službách svého pána, který jim recipročně zajišťoval ubytování a stravu (Bigham 1979: 32). Status svobodného člověka tito lidé získali až po splnění podmínek uzavřené smlouvy. Mnoho těchto imigrantů pocházelo z Anglie, Německa, Irska, Skotska a Walesu. Zdrojovou oblastí migrace opírající se o „dlužní smlouvu“ byla také Čína a Indie, odkud proudily najaté pracovní síly do britských kolonií v Severní Americe, Asii a Africe, ale také do francouzských, německých a holandských držav. O tom, že se nejednalo o zanedbatelný typ pracovní migrace, svědčí odhady počtu takto najatých pracovníků, které se pohybují kolem 37 milionů osob. (Potts 1988:71).

V 18. století bylo již možné v Evropě poměrně jasně diferencovat mezi různými typy migrantů. Mnoho z nich bylo hnáno touhou po zisku nebo zlepšení kvality svého života, neboť své cesty realizovali pod vlivem pozitivních faktorů přitahování („pull faktory“). Do cizích zemí je lákala vidina lepšího života, úspěšných obchodů, možnosti efektivního podnikání, získání domorodé půdy nebo kořisti z účasti na válečných výbojích. Jiné migranty k odchodu z vlasti motivovaly negativní vypuzující faktory („push faktory“). Tyto lidi „vytlačil“ z jejich domoviny například politický útlak, sociální nejistota, bída, hladomor, neúroda nebo vyčerpání místních zdrojů obživy. Specifickým, nicméně významným, motivem, který vedl k migraci Evropanů do zámořských zemí, byla od 16. století také náboženská víra, zejména snaha šířit ideje křesťanství prostřednictvím náboženských misí. Na základě rozhodnutí papeže byla misijní činnost teritoriálně vymezená. V jihovýchodní Asii jí zajišťovali Portugalci, zatímco na území dnešní Latinské Ameriky se o šíření katolické víry dělili misionáři přicházející ze Španělska a Portugalska. Křesťanští misionáři, zejména františkáni, jezuité a dominikáni v koloniích zakládali misie, jejichž cílem byla náboženská asimilace domorodců. V Jižní Americe a Mezoamerice sehrálo při šíření křesťanství významnou roli zakládání lokálních teokratických hospodářských a náboženských center známých jako „redukce“, které zásadním způsobem změnily tradiční způsob života a kulturu indiánů. V Severní Americe sehráli při šíření křesťanství významnou roli protestantští misionáři. Významnou roli z tohoto hlediska sehrála například Moravská církev (Moravian Church).

Na sklonku 18. a počátku 19. století se změnila geopolitická situace v neprospěch bývalých koloniálních mocností, jimiž v minulosti bylo Španělsko a Portugalsko. Velká Británie, která ztratila své kolonie v Severní Americe, ale i nadále pokračovala v expanzivní politice, jejímž

cílem bylo udržet a dále rozšířit své koloniální panství v Indii, Africe a jihovýchodní Asii. Rozšířit své koloniální državy se v tomto období snažila také Francie, Německo, Itálie a Nizozemsko. Zájem evropských mocností o koloniální expanzi byl v tomto období vyvolán ekonomickým růstem, který v průmyslově rozvinutých zemích postupně zvyšoval potřebu surovinových a energetických zdrojů. K zájmu o rozšíření koloniálních držav vedl také nasycený domácí trh a přebytek kapitálu, který bylo nutno dále investovat.

K transkontinentální migraci v tomto období ale přispěly také faktory endogenní sociokulturní změny vyvolané rozvojem průmyslu, zlepšováním zdravotní péče a s ní spjatým růstem evropské populace, která se již nemohla v plném rozsahu uplatnit na domácím trhu práce. Růst nezaměstnanosti, chudoba, neúroda a hladomor způsobily, že v letech 1846 až 1890 opustilo Evropu asi 17 milionů lidí. Téměř 8 milionů migrantů odešlo z Britských ostrovů v důsledku změn, které na jedné straně přinesla překotná industrializace a na straně druhé hladomor způsobený neúrodou v Irsku. Dalších 3,5 milionů emigrovalo z Německa pod vlivem chudoby. Následná vlna interkontinentální emigrace probíhala v období od roku 1891 až do roku 1920, kdy z jižní a východní Evropy odešlo kolem 27 milionů lidí.

K rozsáhlým mezinárodním migracím docházelo během let 1815 až 1930 také mezi evropskými státy. Do vyspělých průmyslových zemí směřovali za lepším životem Poláci a Ukrajinci, kteří našli své pracovní uplatnění při těžbě a zpracování rudy ve Francii, ve Slezsku, Porúří a na území centrální Anglie. Do velkých průmyslových měst v Evropě v té době proudily pracovní síly pocházející z Čech, Haliče a pruské části Polska. Stále větší množství migrantů putujících za prací se usazovalo na území Francie, Rakouska a ve Švýcarsku, zatímco irští vystěhovalci směřovali za obživou do Anglie nebo Ameriky. V jihovýchodní Evropě pod vlivem rostoucího antisemitismu došlo k migračnímu pohybu Židů. Ti pak hromadně opouštěli svou vlast a usazovali se v rostoucích evropských metropolích jako je Vídeň, Praha, Berlín nebo Varšava, kde zakládali nábožensko-etnické komunity (Münz 1995).

Z hlediska transkontinentální migrace byla od svého objevení významnou cílovou destinací Evropanů Amerika. Osudy nativní Mezoameriky a Jižní Ameriky zásadním způsobem ovlivňovali především španělští kolonizátoři, kteří politicky, ekonomicky, technologicky a ideově zásadním způsobem proměnili svět předkolumbovských indiánských kultur. Vyspělé indiánské říše Aztéků a Inků byly Španěly vojensky zničeny, indiáni byli porobeni a donuceni k přijetí křesťanství. Do Severní Ameriky pronikali kolonizátoři z Francie, Anglie a Ruska. Ústřední roli při kolonizaci Ameriky ale sehrálo třináct anglických kolonií, které postupně vznikaly od 16. století. Do těchto kolonií imigrovali ožebračení angličtí a irští rolníci, zchudlí

šlechtici a pronásledovaní puritáni i katolíci. Přistěhovalci byli většinou zemědělci a řemeslníci, kteří založili svůj způsob života na farmaření a obchodu s kožešinami. V jižních oblastech docházelo k zakládání rozsáhlých bavlníkových, tabákových a rýžových plantáží. Nedostatek pracovních sil nezbytných pro jejich obdělávání stimuloval jednu z největších vln nedobrovolné pracovní migrace, již byl obchod s africkými otroky. Úspěšný boj anglických kolonií za svobodu a vznik Spojených států amerických v roce 1776 zahájil dlouhé období migračního pohybu a posouvání hranic nové země směrem na západ. Domorodé indiánské kmeny nebyly schopny této expanzi čelit vojensky ani technologicky a v průběhu druhé poloviny 19. století byly zcela „pacifikovány“.

V průběhu přílivu nových imigrantů do Spojených států amerických z Evropy a dobývání rozsáhlých teritorií „divokého západu“ se začaly formovat základy americké kolektivně sdílené kulturní identity (Alba 1990, Contreras 1998). Přistěhovalce, přicházející do Spojených států, v té době spojovala skutečnost, že se převážně jednalo o bílé, anglicky mluvící protestanty. Kořeny této kulturní konstrukce lze vidět v dlouhodobé kontinuitě sahající k historickému odkazu původních anglických osad a kolonií a faktu, že kolem roku 1870 pocházelo 82 procent imigrantů ze západní Evropy a Německa. Demografickou strukturu Spojených států ale razantně změnila tzv. „nová imigrace“. V letech 1880 až 1930 do Spojených států imigrovalo asi 28 milionů přistěhovalců, z nichž téměř polovina pocházela ze střední, východní a jižní Evropy (Grillo 1998: 141–144). Ve 20. a 30. letech 20. století ale již také byly vydány zásadní protiimigrační restriktivní zákony a zavedena politika kvót limitujících počet přijímaných imigrantů určitého etnika, což vedlo k výraznému omezení v přijímání přistěhovalců ve Spojených státech. Ke snížení počtu imigrantů přispěla také velká hospodářská krize ve 30. letech 20. století. V důsledku toho tak mezi lety 1930 až 1970 přišlo do Spojených států méně přistěhovalců než v letech 1900 až 1910 (Budil 2005: 99). Ke změně imigrační politiky došlo v roce 1965, kdy došlo k odstranění protiimigračních restrikcí a eliminaci politiky kvót. Tato opatření vyvolala novou rozsáhlou imigrační vlnu spjatou s příchodem přistěhovalců z Latinské Ameriky, jižní a jihovýchodní Asie, Oceánie a východní Evropy, kteří opět zásadním způsobem změnili demografickou strukturu i kulturní podobu Spojených států. Zásadní podíl na příchodu 1,3 milionu legálních i ilegálních imigrantů mají přistěhovalci hispánského původu. V polovině 60. let byla navíc zahájena rozsáhlá „interní migrace“ černých Američanů, kteří se masově stěhovali z jižních oblastí země do průmyslových aglomerací severu Spojených států.² Etnická a rasová proměna Spojených států

² Pojem „interní migrace“ používáme k označení migračních procesů probíhajících uvnitř státu. V této souvislosti se někdy také setkáváme s pojmy „regionální migrace“ nebo „lokální migrace“.

dala v tomto období podnět ke zformování konceptu známého jako „WASP“ („White Anglo-Saxon Protestant“). Tento pojem, jímž jsou označováni příslušníci bílé protestantské anglosaské populace, začal být ve stále větší míře používán také jako označení skupiny, jejíž vůdčí postavení ve společnosti začíná být v multikulturním prostředí stále více ohroženo. V průběhu 60. a 70. let, se součástí etnické a rasové radikalizace americké společnosti stává idea multikulturalismu, který již ale není vnímán jako tolerance ke kulturní rozmanitosti a respektování kulturní plurality, ale jako ideový program, jehož součástí je nárůst participace etnických menšin na politické moci. Podle Nathana Glazera může vzestup multikulturalismu souviset s neúspěchem americké společnosti integrovat afroamerickou populaci ve stejné míře jako ostatní etnické skupiny (Glazer 1997: 147).

Ve druhé polovině 20. století se migrační procesy staly součástí proměn světa, které vyvolala stále více narůstající ekonomická integrace a globalizace. Celosvětová globalizace podnítila zejména nové vlny pracovní migrace a učinila z pohybu zboží, služeb, informací a lidí symptom moderní a postmoderní doby.

1.2 Globalizace a integrace světa – hranice v pohybu

Zrození globálního světového systému je záležitostí nedávné doby, v níž se zrodily takové formy „lidského sdružování“, které působí na celé planetě (Worlsey 1984). Fenomén globalizace ale není zdaleka novým jevem. Jeho kořeny sahají hluboko do lidské historie, neboť v různých etapách dějin lidské kultury se můžeme setkat s integračními a unifikujícími procesy, které měly charakter ekonomické, politické a kulturní globalizace. Součástí teritoriálních expanzí vyspělých civilizací, jakými byly starověká Čína, Indie, Egypt nebo antické Řecko a Řím, byly akulturační procesy, jejichž výsledkem byl růst sociálních vazeb mezi odlišnými kulturami a globální propojení původně odlišných etnik a národů.³ Například již v období rozkvětu antické kultury se setkáváme s helénskou ideou kosmopolitismu nebo se snahou institucionálně mocensky integrovat porobené země na principu římské politické strategie „rozděl a panuj“. Kvalitativně novou dimenzi globálním integračním procesům ale vtiskla až novověká snaha evropských mocností kolonizovat rozsáhlá území Afriky, Ameriky, Asie, Austrálie a Oceánie. Slovo globalizace lze oprávněně také použít v kontextu válečných střetů, které zasáhly svět v průběhu první a druhé světové války. Vznik globálního světového systému, v němž jsou téměř všichni aktéři propojeni mocenskými, ekonomickými, sociálními

³ Pojmem akulturace označujeme typ exogenní kulturní změny, k níž dochází v průběhu kontaktu nebo střetu dvou či více odlišných kultur.

a kulturními vztahy, jež překračují hranice jednotlivých zemí, je ale až záležitostí moderního a postmoderního světa. Jak výstižně podotkl britský sociolog Anthony Giddens: „O tom, že globální řád je něco, co tu ještě nebylo, nemůže být pochyb. Většina vědců z oboru se domnívá, že definice 'mezinárodních vztahů' včetně samotného označení, je dnes poněkud zastaralá“ (Giddens 2004: 124).

Významným atributem fenoménu globalizace se na sklonku 20. a počátku 21. století stala stále rostoucí závislost lidí, kteří již nežijí odděleni od ostatních světových společenství a jsou fatálně závislí na zboží, informacích a službách, které jsou produkovány v zahraničí. Charakteristickým rysem globalizující se ekonomiky, která představuje ohnisko probíhajících globálních integračních procesů, je sepětí vědy, technologie a lidské schopnosti pracovat se symboly. Zásadního významu nabývá zejména „práce s informacemi“, neboť významným způsobem přispívá ke zvyšování hrubého domácího produktu a současně ovlivňuje objem pracovní síly. Neméně důležité jsou změny, k nimž dochází v organizaci výroby a charakteru hospodářských aktivit, které inklinují k vytváření sítí, jež propojují jednotlivé výrobní jednotky do vyšších systémových celků. Globalizace navíc stírá hranice, které dříve oddělovaly různé typy ekonomických, finančních, obchodních a informačních aktivit (Giddens 2004: 70–71). Fenomén současné světové globalizace výstižně vymezil Anthony Giddens: „Pojmu globalizace nejlépe porozumíme, budeme-li ho chápat jako vyjádření fundamentálních aspektů časoprostorového rozpojení. Globalizace se týká průsečíku přítomnosti a nepřítomnosti, proplétání sociálních událostí a sociálních vztahů v určitém 'odstupu' od místních kontextů“ (Giddens 1991: 21). Giddensův důraz na analýzu procesů globalizace prostřednictvím konceptuálního rámce „časoprostorového rozpojování“ umožňuje postihnout integrační procesy prostřednictvím analýzy komplexních vztahů „mezi lokálními (místními) zapojeními (okolnosti spolupřítomnosti) a interakcí na dálku (spojení přítomného a nepřítomného)“ (Giddens 1998: 62). Slovy Giddense: „Globalizace může být tudíž definována jako zintenzívnění celosvětových sociálních vztahů, které spojují vzdálené lokality takovým způsobem, že místní události jsou formovány událostmi dějícími se mnoho mil daleko a naopak“ (Ibid. 62). Z této perspektivy lze globalizaci vymezit jako proces celosvětové ekonomické, politické, sociální a kulturní integrace, který se projevuje narůstající závislostí a propojením různých národů, států a etnických skupin celého světa (Soukup 2011: 691).

Součástí současných integračních procesů jsou ale i procesy dezintegrace a individualizace, v níž se idea „společného zájmu“ stává stále více „mlhavější“ a „neuchopitelnější“ (Bauman 2004: 34). Jedním z důsledků celosvětových globalizačních procesů je totiž vznik „tekuté“

společnosti a „uvolnění svazků mezi kapitálem a prací“ (Ibid. 35). Ve světě ovládaném ekonomickými zájmy nadnárodních společností přestává fungovat jistota trvalého a dlouhodobého pracovního poměru. „Pracovní místo se vnímá jako tábořiště, které člověk navštíví jen na pár nocí a které může v kterémkoliv okamžiku opustit, nejsou-li poskytovány nabídnuté služby nebo se ukazují jako nedostatečné.“ (Ibid. 35). Zamyslíme-li se nad fenoménem globalizace z této perspektivy, pak pochopíme, proč se symptomem současné doby stala sociální nejistota a fenomén pracovního nomádství. Nadnárodní společnosti bez větších problémů přesouvají své výrobní jednotky přes hranice států, aby flexibilně profitovaly z levné pracovní síly, lokálních surovinových a energetických zdrojů nebo podnikání příznivé místní legislativy. Globální pohyb informací, zboží, služeb a s nimi spjatých pracovních sil je v celosvětovém měřítku nezadržitelný a stále méně kontrolovatelný. Jednotlivé státy nebo státní seskupení vystupující v podobě unií, globalizačním procesům pouze pasivně přihlížejí, neboť nedisponují efektivními institucionálními prostředky, které by dokázaly nadnárodní společnosti dostat pod svojí kontrolu. Stále narůstající „kulturní mezeru“ posiluje a rozšiřuje expanze moderních technologií.⁴ Nadnárodní ekonomické a obchodní společnosti velice rychle inovují a bohužel mnohé z nich často ani netuší, co a kde budou vyrábět a prodávat za rok nebo jaké profese a pracovní místa budou ke své produkci potřebovat za pět let. Tyto globální trendy navíc naznačují, že lidé ztrácejí stále více kontrolu nad vývojem kulturních systémů. Americký kulturní antropolog Leslie White v této souvislosti formuloval velmi pesimistickou teorii kulturního fatalismu, podle níž kulturní systémy představují autonomní vrstvu reality – jev „sui genesis“, který se vyvíjí podle svých vlastních zákonů. O produkci mnoha výrobků tak nerozhoduje jejich potřeba, ale skutečnost, že autonomní vývoj vědy a technologických postupů umožňuje jejich uvedení na trh. Podle Whita například vznik nadzvukových letadel nebyl dán potřebou lidí létat nadzvukovou rychlostí, nýbrž skutečností, že vědecký pokrok dospěl do fáze, že bylo možné nadzvukové motory vyrobit. White byl v době, kdy se primárně věnoval výzkumu preliterárních jednoduchých společností, dlouhá léta přesvědčen o tom, že kultura primárně plní adaptační funkci a umožňuje člověku uspokojovat jeho potřeby. Poté co ale začal studovat vývojové proměny moderní společnosti, svojí utilitární teorii kultury opustil a nahradil jí teorií kulturního fatalismu a poněkud depresivním konstatováním, že přestože je člověk tvůrcem

⁴ Pojmem kulturní mezera označujeme skutečnost, že různé složky kulturních systémů se adaptují na procesy sociokulturní změny odlišnou rychlostí. Vysoce adaptivní materiálně-technologické subsystemy se tak vyvíjejí rychleji, nežli méně adaptivní nemateriální subsystemy. To v podmínkách globalizace vede například k tomu, že se legislativní a institucionální opatření opožďují a nedokážou dostatečně flexibilně reagovat na maladaptivní situace, které vyvolávají moderní vysoce adaptivní technologie.

kultury, v podmínkách kapitalismu již vývoj kultury neřídí (White 1975). Teorii kulturního fatalismu je samozřejmě možné odmítnout jako příliš spekulativní a pesimistickou. To ovšem nic nezmění na faktu, že globalizace vyvolala řadu globálních problémů, které bezprostředně lidstvo ohrožují. Nekontrolovatelné devastování neobnovitelných přírodních zdrojů v globálních podmínkách vyvolalo celosvětovou ekologickou krizi. Nadnárodní společnosti v rozvojových zemích při těžbě surovin a energie programově využívají „kulturní mezery“ v místní legislativě a poté co rychle a efektivně vytěží žádoucí surovinové a energetické zdroje, rychle přesunou (často bez větších sankcí) své aktivity do dalších zemí. Globálního charakteru nabyly také hospodářské problémy, jako jsou například mezinárodní hospodářská spolupráce versus konkurence nebo rozložení bohatství a chudoby mezi zeměmi a uvnitř zemí. Řada globálních problémů byla způsobena také rozvojem techniky. V minulosti, když byla objevena nějaká nová efektivní technologie, nic obvykle nestálo v cestě jejímu využití. V současné době ale existují technologie, jejichž hromadné využití v sobě nese značná rizika, a proto je nezbytné celosvětově kontrolovat, jak mohou být bezpečně využívány a kdo na to má dohlížet. Konkrétně se jedná o využití jaderné energie, která může být zneužita pro vojenské účely nebo o objevy v oblasti aplikované genetické manipulace (Hofstede – Hofstede 2007: 278). Bohužel v globálním světě, jež je primárně stále více ovládán principy tržního mechanismu, často vítězí zisk nad legislativou, ekonomická flexibilita nad politickou morálkou a rozsáhlý migrační pohyb nad teritoriální stabilitou. Jak ve své sociologické reflexi současné společnosti výstižně konstatoval Zygmunt Bauman: „stupeň pohyblivosti, schopnost účinného jednání bez ohledu na vzdálenost a volnost pohybu, skýtaná absencí či snadnou odvolatelností lokalizovaných závazků, to jsou dnes hlavní stratifikační faktory jak v globálním, tak v lokálním měřítku“ (Bauman 2004: 50–51). Možná právě proto se jedním z klíčových pojmů analýzy globální společnosti stala kategorie migrace neboli pohyb a stěhování lidí v geografickém prostoru.

Fenomén globalizace z perspektivy pohybu v sobě skrývá jeden zásadní rozpor, na nějž upozornil francouzský antropolog Marc Augé: V tomto světě „se každodenně zvětšuje rozdíl mezi reprezentacemi globality bez hranic, která by měla umožnit cirkulaci zboží, lidí, představ a informací bez jakýchkoliv omezení, a reality rozdělené a fragmentované planety, kde sama tato rozdělení, která se nachází v centru celého systému, jsou popírána ideologií“ (Augé 2009: 14). Jádrem výše uvedeného paradoxu je skutečnost, že na jedné straně je globální pohyb lidí, zboží a informací považován za normální a každodenní atribut globalizovaného světa, na straně druhé vedou stupňující se obavy z této situace ke vzniku nových kontrolních mechanismů, které mají podobu mezinárodních bariér (Foucher 2007).

Tak došlo k tomu, že stále více žijeme ve světě, v němž „existuje reprezentace reality bez hranic a zároveň hranice, které se jen těžko překonávají a navíc rozrůstají v podobě mezinárodních hranic, zdí, zátarasů a jiných bariér“ (Sitek 2016: 48). Oficiálně deklarované pravdy a reprezentace globálního světa jako reality „bez hranic“ tak neodpovídá konkrétním migračním politikám a s nimi spjatým praktikám, které z obav před příchodem „problematicky“ vnímaných imigrantů limitují jejich pohyb. Tak dochází k tomu, že v době zániku tradičních hranic vyrůstají nové bariéry a zátarasy, které mají legislativní, symbolickou nebo fyzickou podobu. Budování nových hranic ale není zaměřeno proti výrobě a pohybu materiálních a nemateriálních statků, ale proti lidem, kteří je vytvářejí. Jak v této souvislosti podotknul francouzský antropolog, sociolog a lékař Didier Fassin: „Paradoxem současného světa je, že globalizace vede ke snadnější cirkulaci zboží a služeb uvnitř medializované ekonomiky a zároveň implikuje rostoucí nátlak na mobilitu mužů a žen po celém světě“ (Fassin 2016: 48). Tato skutečnost ale nic nemění na faktu, že žijeme v globalizovaném světě, jehož osud ovlivňuje stále narůstající migrace.

1.3. Globalizace a migrace – svět v pohybu

Pojem migrace zahrnuje dva typy pohybu. První typ pohybu, označující migraci lidí směřující „ven“ z jimi původně obývaného teritoria (etnického území nebo státu), je specifikován termínem emigrace. Druhý typ migrace zohledňuje perspektivu společnosti, která migranty přijímá na svém území. Jedná se o pohyb směrem „dovnitř“ neboli o příchod lidí do jiného státu, na jehož základě migranti získávají označení imigrantů. V této souvislosti je ale nutné si uvědomit, že ne všichni lidé, kteří migrují, se ve svém důsledku musí stát emigranty nebo imigranty. Přemístování lidí v prostoru totiž nemusí vést k trvalé změně místa pobytu. V současném světě totiž často lidé migrují oběma směry (například v případě studijních stáží nebo turistického ruchu), aniž by aspirovali na získání trvalého statusu emigranta nebo imigranta. Jak výstižně konstatoval Pavel Sitek: „Problém tkví v tom, že lidé, kteří migrují, jsou migranti, ale ne nutně imigranti či emigranti. Termín migrace totiž obsahuje kromě dvojsměrného pohybu i myšlenku přemístování bez nutnosti zůstat na určitém místě déle než tři měsíce (např. krátkodobé turistické pobyty). Nebo naopak pobyt může trvat déle než tři měsíce, a stejně o imigraci nejde (např. pracovní/studijní stáže)“ (Sitek 2016: 22).

Problémy, které se při vymezení a užívání pojmů imigrace a emigrace vyskytly, vedla některé vědce, kteří se migrací zabývají, k návrhu rozšířit stávající terminologický aparát o termín pohyb. Využití pojmu pohyb při studiu migrace totiž nelimituje sémantický rozsah tohoto

pojmu pouze na procesy a situace označované jako imigrace a emigrace, ale odkazuje také k přemísťování jedinců, které nelze jednoznačně označit ani za imigranty ani za emigranty (Ibid. 23). Prostřednictvím pojmu pohyb je navíc možné popsat a interpretovat nejen přesun v prostoru, ale také procesy začlenění, které úzce souvisí s integrací jednotlivce do nového prostředí. Podle Sitka „pohyb začlenění je aktivován ve chvíli zastavení“ (Ibid. 23). Jedná se o resocializační procesy, které aktér prožívá v průběhu své adaptace na nové kulturní prostředí, při nichž pohyb ovlivňuje vnější i vnitřní podobu své původní identity. Využití pojmu pohyb v kontextu začlenění akcentuje skutečnost, že se jedná o dynamický a dlouhodobý proces, na kterém se aktivně podílejí jak přistěhovalci, tak legislativa a instituce hostitelské země. Význam slova pohyb jako gnoseologického nástroje využitého při studiu migrace výstižně charakterizoval Pavel Sitek: „Pohyb, ať již je jeho povaha jakákoliv, je nedílnou součástí lidské přirozenosti. Samotné slovo pohyb má v sobě dynamiku, neboť explicitně obsahuje změnu, která je taktéž součástí lidství. A právě lidská vlastnost pohybu, konkrétně tělesného přesunu z místa na místo se vždy odehrává v určitém prostoru“ (Ibid. 45).

Hranice ale nekončí ani chvílí, kdy lidé v pohybu úspěšně překročí vnější hranice potenciálně hostitelské země s cílem trvale se zde usadit. Nad skutečností, že se pohybuje globalizovaným světem, totiž převládne lokální logika, která vztah přistěhovalců a domorodců dichotomizuje do vztahu „my“ a „oni“. „Jinakost“ migrujícího jedince z něj v konkrétním kulturním kontextu činí „toho druhého“, který není vnímán jako součást kolektivního „my“. Imigrant se tak často ocitá v sevření „vnitřních hranic“, které mají tendenci jej oddělovat od příslušníků majoritní kultury. Podstata těchto hranic není často geografická, ale má symbolickou, kulturně konstruovanou podobu. Zdrojem utváření vnitřních hranic není pouze etnocentrismus domorodců a stigmatizovaná odlišnost kulturních vzorců imigrantů, ale také ideologická, mediální a politická „instrumentalizace jinakosti“, která fenomén „těch druhých“ využívá ke kumulaci politického kapitálu. Tyto postoje, programově problematizující jinakost, mohou ve svých důsledcích vést k růstu xenofobie nebo dokonce rasismu. Navzdory těmto odstředivým tendencím je ale nárůst migračních procesů nezadržitelný. Migrace se ve svých nejrůznějších podobách stala symptomem globálního světa a bude ve třetím tisíciletí jednoznačně utvářet tvář naší planety.

Zvýšený migrační pohyb lidí v době moderny a postmoderny vedl některé sociology k označení globální společnosti jako společnosti, která vykazuje rysy nomádské společnosti (Deleuze – Guattari 1986, Castells 1998, Maffesoli 2003, Petrusek 2006). Původní význam slova „nomádský“ se vztahuje k tradičním kočovným společnostem, jejichž příslušníci migrovali společně se svými stády dobytka po různých teritoriích v závislosti na proměnách

daného ekosystému. Obvykle se jednalo se o vysoce organizovanou a strategicky sofistikovanou formu pohybu lidí v krajině, která byla v přímém protikladu k usedlému způsobu života populací trvale žijících na vymezeném prostoru. Fenomén nomádství, jehož konstitutivním znakem je volný pohyb, v sobě ale již v minulosti skrýval také „silový aspekt“. Tradiční kočovníci totiž byli schopni nejen putovat světem, ale také destruktivně rozvracet mocné říše. Příkladem může být vpád mongolských kočovníků do Číny, vyvrácení západořímské říše migrujícími germánskými kmeny nebo tatarské nájezdy směřující z Asie až do centra Evropy. Také moderní nomádi, pohybující se již bez stád dobytka a tlaku místních ekosystémů, vykazují znaky typické pro tradiční kočovné společnosti – volný pohyb, adaptivní flexibilitu, kmenovou psychologii a snahu vymknout se teritoriálnímu dohledu a sociální kontrole. Michel Maffesoli vysvětluje vznik novodobého nomádství jako reakci na důsledky modernity, která sice člověka osvobodila z poddanských pout feudalismu, ale současně jej podrobila kolektivnímu dozoru a sociální „domestikaci“. Proto se v době postmoderny na dějinné scéně objevil revoltující, riskující a dobrodružný novodobý nomád, který povýšil volný pohyb v prostoru na princip svobodné, intelektuální a autentické existence (Maffesoli 2003). Ve svých úvahách na téma informační společnosti výstižně popsal „moderního nomáda“ Mauel Castells, který jej označil za bytost, jež nectí staré hodnoty, přechází od „projektu k projektu“ a spoléhá na vlastní „síťové kontakty“. Moderní „intelektuální nomádi“ již proto nespolehají na stabilitu, korporativní byrokracii nebo sociální jistoty, ale věří v možnost seberealizace, osobnostní autonomie a dosahování „vyšších cílů“ (Castells 1998). Dynamiku a principy úspěchu života v globální společnosti shrnul Zygmunt Bauman: „Vstupenkou mezi novou globální elitou je ‚odvaha pobývat v nepořádku‘, schopnost ‚vzkvétat uprostřed zmatku‘; členskou kartou je schopnost pohybovat se v síti možností spíše než ochrnout v jednom konkrétním zaměstnání; a navštívenkou je ‚ochota ničit, co člověk vytvořil‘, ‚nechat to být, obětovat‘ (Bauman 2004: 51).

Fenomén stále intenzivnějšího nomádství lze v západní společnosti sledovat od středověkého poutnictví, kdy se zbožní lidé vydávali na spirituální pouť, jejíž cílem bylo setkání s posvátnými místy, až k novodobé pracovní migraci nebo současnému pohybu mnoha milionů lidí směřujícímu ve svém volném čase za prožitky, které nabízí cestovní ruch. Rozdíl mezi středověkým poutnictvím a moderním turismem výstižně shrnul arcibiskup z Canterbury Robert Runcie: „ve středověku byli lidé turisty kvůli náboženství, zatímco dnes jsou turisty proto, že turismus se stal jejich náboženstvím.“ (Petrušek 2006: 384). Masový turista je na jedné straně „plátcem“ za prožitky a dojmy, které získává na základě svého setkání s pro něj exotickým světem „těch druhých“. Na straně druhé je ale nezbytné fenoménu masového

turismu přiznat, že je výrazem postmoderní sázky na pluralitu a alternativu světů a vyjádřením svobodné volby lidí toužících prostřednictvím globálního pohybu poznávat více či méně autentickou lokální odlišnost.

Obecně je možné konstatovat, že pojem globalizace vyvolává celou řadu představ a asociací, které přímo souvisí s pohybem. Jedná se o procesy migrace a difuze, pohyb kapitálu a pracovních sil, dynamiku volného obchodu, tržní flexibilitu i procesy řízení a regulace, které probíhají ve stále širším světovém měřítku. Globalizace vytváří nový typ světového systému, jehož vývoj, strukturu a fungování je možné pochopit pouze v širších historických a sociokulturních souvislostech. Globalizaci lze zkoumat na mnoha úrovních, neboť se promítá do ekonomické, technologické, politické, sociální i institucionální sféry. Otevřený globální prostor umožnil na světové úrovni fungovat mnoha různým institucím, nadvládním společnostem či nevládním organizacím jako jsou Světová banka, Mezinárodní měnový fond, Světová obchodní organizace, Greenpeace atd. Součástí globálních procesů se stal migrační pohyb širokého spektra jednotlivců, které zahrnuje obchodníky, pracovní síly, přistěhovalce, poutníky, turisty, vojáky, nadnárodní manažery, umělce nebo studenty. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že globální pohyb a růst vzájemné propojenosti světa na různých úrovních nemusí souviset pouze s migrací lidí. Význačnou součástí globalizace je také difuze materiálních a symbolických kulturních prvků a komplexů. Jedná se o nadnárodní šíření různých druhů zboží vystupujících v podobě potravin, artefaktů, materiálních a informačních technologií, mediálních obsahů, symbolů, umění, literatury, ideologií nebo náboženských idejí.

Globalizace přispívá nejen k ekonomické integraci a unifikaci světa, ale vede také ke vzniku interkulturních fúzí a synkrezí, které zahrnují řadu původně cizích kulturních prvků. Tento trend je evidentní například ve světové populární hudbě nebo celosvětově sdílených módních stylech. Ke globálnímu sdílení konzumní kultury, způsobu života, módy, hudby a symbolických forem přispívají jak nadnárodní supermarkety, obchodní centra a domy mód, tak tradiční sdělovací prostředky (tisk, rozhlas, film, televize), nová média a informační technologie, jež jsou spjaté s rozvojem výpočetní techniky a internetu. Globalizace tak směřuje ke stále větší ekonomické, technologické, politické, sociální, mediální i ideové propojenosti současného světa. Výsledkem je postupné mizení hranic ve dříve relativně autonomních sférách vědy, techniky, výroby, informačních a komunikačních technologiích, masmédiích, kulturních odlišností, ekologii i vzdělávání (Beck 2007: 33).

V průběhu globalizace dochází také ke stírání kulturních, etnických a národních hranic. Ještě před sto lety byla pro vztahy mezi jednotlivými státy charakteristická velká míra

autochtonnosti a u širokých vrstev populace panovala velká nevědomost o vnějším světě. V dnešním světě, který je mediálně, komunikačně, ekonomicky, obchodně a diplomaticky stále více propojen, má již většina lidí o vnějším světě, ležícím za hranicemi jejich země, poměrně jasnou představu. Díky různým formám globálního pohybu lidí a informační explozi se svět kulturně unifikuje a stává uniformní, což je evidentní zejména v módě, způsobu života, zábavě i sportu. Vědomí kulturní provázanosti je posilováno masmédií, masovou turistikou, multikulturálními kontakty, nadnárodními ekonomickými projekty a obchodními transakcemi. Globalizace tak přispěla ke zformování „internacionální společnosti“, pro kterou je charakteristická „internacionální ideologie“. Internacionální společnost je společenstvím bez jasných hranic a sférou střetávání různých idejí. V rámci internacionální společnosti se mění forma aliancí a loajalita se přesouvá z národního celku na vyšší celek. Současně se vytváří odlišný obraz nepřítel, který není založen na nacionalistických předsudcích. Hybnou silou a ohniskem internacionální společnosti jsou ekonomické vztahy, které stimulují dynamický rozvoj techniky a vědy (Luard 1990, Petrussek 2006: 124). Navzdory četným podobnostem ale není možné pojem internacionální společnost ztotožňovat s pojmem globální společnost. Jedná se o gnoseologické kategorie, které při studiu de facto téhož sociálního útvaru preferují odlišné aspekty zkoumaného problému a umožňují tak zaujmout odlišný, i když komplementární úhel pohledu na současné globální procesy.

Fenomén globalizace aktivně ovlivňuje celý svět zejména tím, že vytváří celosvětově propojené ekonomické aktivity, v nichž hrají zásadní roli takové faktory, jako jsou kapitál, peníze, pracovní síly, obchod, zboží a služby. Političtí ekonomové, ekonomičtí analytici a manažeři dospěli k závěru, že v průběhu globalizace dochází ke zhušťování prostoru, což ve svých důsledcích způsobuje, že se strukturované lidské činnosti podřizují jednomu globálnímu času, což ve svých důsledcích vede k tomu, že sociální uspořádání prostoru začíná být nadnárodní. Významné celosvětové ekonomické jednotky, které současně plní funkci sídla centrálních služeb, na nichž závisí existence a činnost nadnárodních společností, jsou umístěny hlavně v globálních velkoměstech. Tato řídicí centra aktivně ovlivňují ekonomiku na úrovni národních zemí, globální informační systém, národní politiku, migrační procesy nebo světový vojenský pořádek. Globální světový systém je ukázkou flexibilní dynamiky moderní a postmoderní doby, která se dnes již rozpíná po celé planetě. Významnou součástí globalizačních procesů je konvergence, která sjednocuje dříve odlišné životní styly, kulturní symboly, normy a hodnoty, i kulturně odlišné vzorce myšlení a jednání. To umožnilo v dříve nepředstavitelném měřítku překračovat hranice dříve oddělených světů a budovat tak most mezi kontinenty, regiony, etnickými skupinami, národy a kulturami. V této souvislosti je ale

nezbytné poznamenat, že budování globálního světového systému vyvolává řadu otázek souvisejících s proměnami identity v podmínkách globálního světa. Představa, že procesy globalizace povedou k vytvoření jakési univerzální globální identity, je velice diskutabilní. Problém spočívá v tom, že v současné době neexistují žádné globální hodnoty, které by umožnily globální identitu vytvořit a kolektivně jí sdílet. Západní civilizace v průběhu budování globálního světa sice kladla důraz na prosazování a akceptování univerzálních lidských hodnot, ale představa o tom, co tyto hodnoty jsou, se utvářela v průběhu proamerické intervence do světa slabších. V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, kdo vlastně má právo intervenovat. Jak v této souvislosti konstatoval jeden z nejuznávanějších sociálních vědců moderní doby Immanuel Wallerstein: „Intervence je prakticky právo, které si přivlastnili silní“ (Wallerstein 2008: 33). Toto právo a s ním spjaté hodnoty se ovšem jen velice těžko legitimizuje a obhajuje, neboť je kontaminováno mocenskými a ekonomickými zájmy interventů. Univerzální hodnoty, které se Západ snažil vnutit světu, jsou z tohoto hlediska kulturní konstrukcí a sociálním výtvorem dominantních vrstev obyvatelstva konkrétního ekosystému. Slovy Immanuela Wallersteina: „Co používáme jako kritérium, není globální, ale evropský univerzalismus, soubor doktrín a etických stanovisek odvozených z evropského kontextu, jež aspirují na postavení globálních univerzálních hodnot nebo jsou tak prezentovány, přičemž mnozí jejich zastánci je označují za přirozený zákon“ (Ibid. 34). Wallerstein upozorňuje na to, že evropský univerzalismus je „morálně dvojnásobná doktrína“ neboť na jedné straně vystupuje na ochranu lidských práv a současně toleruje vykořisťování, v němž se angažují „silní“. „Napadá zločiny jedněch a přechází zločiny druhých“ (Ibid. 33). Navzdory tomu Wallerstein věří, že globální univerzální hodnoty mohou existovat. Upozorňuje ovšem na to, že v současnosti stav našeho poznání neumožňuje odhalit, co tyto hodnoty jsou. „Globální univerzální hodnoty nám nejsou dány; vytváříme je. Vytváření takových hodnot je velkým morálním podnikem lidstva. Má ale naději, že dosáhne cíle jedině, když budeme schopni dostat se dál za ideologickou perspektivu silných k obecněji sdílenému (a proto více globálnímu) uvědomění si dobra.“ (Ibid. 33). V současné době ale globalizovaný svět příliš na splnění tohoto úkolu neaspiruje. V ohnisku jeho zájmu je spíše snaha vzbudit u jedinců nebo skupin vědomí globální vzájemné závislosti, ať už v rovině politické, ekonomické, technologické nebo kulturní. V každém případě vytváření globální identity a univerzálních hodnot je velmi ambivalentním procesem. Jednotlivé národní státy a státní seskupení mají možnost lokálně se orientovat „dovnitř“ a primárně rozvíjet své vlastní hodnoty, identitu a kulturní dědictví, nebo se naopak globálně orientovat „ven“ a posilovat mezinárodní svazky a interkulturní dialog v širokém světovém měřítku. Žádný z těchto trendů

ale podle našeho názoru nevyústí v konstituování globálních univerzálních hodnot. Navzdory narůstající ekonomické integraci a systémové propojenosti různých segmentů tvořících globální svět, na lokální úrovni sdílených symbolů, norem, hodnot a idejí i nadále v současném světě přetrvává kulturní pluralita. Evidentní je tato situace například na osudu Evropské unie, která se na jedné straně ekonomicky, politicky a legislativně propojila ve funkční nadnárodní celek, ale na straně druhé si na úrovni jednotlivých států i nadále uchovala kulturní pluralitu. Tradiční kultura konkrétních států Evropské unie z tohoto hlediska působí ve vztahu ke globalizačním procesům jako odstředivá tendence. Síla lokálních tradic a národního kulturního dědictví bude zřejmě každému, kdo se rozhodne v průběhu své dovolené překročit hranice několika států Evropské unie. Je samozřejmé, že náš cestovatel ve všech těchto zemích nalezne stejné obchodní řetězce, unifikovaná letiště s freeshopy, nadnárodní banky a svým vzhledem a nabídkou standardizované benzínové pumpy. Nepřekvapí ho, že bude moci shlédnout premiéru filmových hitů promítaných v současnou chvíli i v jiných evropských kinech a že v místních „hudebních arénách“ nebude problém potkat hvězdy světové pop music, které stejně jako tradiční nomádi putují na svém turné od jedné megapolis k druhé. Je dokonce velmi pravděpodobné, že si pod vlivem výhodného kurzu v smíštním obchodním centru výhodně nakoupí „trendy“ módu, kterou po jeho návratu do rodné země všichni ocení, protože je „super“ a aktuálně velmi „šik“. Náš cestovatel si ale současně uvědomí, že místní kuchyně i nadále vyrůstá z místní dlouhodobé tradice, postoj domorodců k času je v jednotlivých zemích odlišný, architektura i vztah k přírodě variuje v prostoru a mentalita i preferované normy a hodnoty jsou i nadále spjaty s lokální kulturou. Náš cestovatel si v průběhu svého putování dokonce uvědomí, že lokální kultury spoutané hranicemi jedné země, mohou být do té míry odlišné, že uvnitř relativně homogenních států Evropské unie může docházet ke střetům a bojům usilujícím o autonomii. Dostatečně výmluvná je z tohoto hlediska situace vlámské a valonské části Belgie, tedy země, která je paradoxně symbolem integrované Evropy.

1.4. Migrace versus imigrační politika

K růstu kulturní pestrosti a proměnám demografické struktury v Evropě tradičně přispívají přistěhovalci pocházející ze zemí s odlišnou kulturou. Podle Andrease Demutha lze migraci klasifikovat na migraci dobrovolnou a migraci nucenou. Dobrovolnou migraci je možné dále rozlišit na migraci pracovní, migraci řetězovou, jejímž cílem je sloučení rodiny, migraci neimigrační, jako jsou cesty za účelem studia nebo výzkumu, a migraci inovační směřující ke

zlepšení životních podmínek a sociálních poměrů. Nucenou migraci je možné klasifikovat na migraci násilnou, vyvolanou porušováním občanských práv, perzekucemi nebo občanskou válkou a migraci způsobenou živelnými katastrofami a s nimi souvisejícím hmotným strádáním (Demuth 2000: 35–37). V současné západní Evropě převládají zejména pracovní migrace a násilné migrace vyvolané politickou a vojenskou nestabilitou islámských zemí na Blízkém východě a v severní Africe. Nárůst vykazují také inovační migrace, jejichž cílem je dosáhnout v hostitelské zemi zlepšení životních podmínek. Obecně ale všechny typy migračních procesů spojuje skutečnost, že se jedná o významnou adaptační strategii, kterou je velice složité programově řídit nebo efektivně ovlivňovat. Přesto se ve druhé polovině 20. století ze strany evropských zemí přijímajících na svém území přistěhovalce postupně zformovaly tři odlišné přístupy k příchodu a pobytu cizinců na jejich území. Jedná se o různé imigrační modely, které lze roztrždit na (1) model pracovní imigrační politiky, (2) model asimilační imigrační strategie a (3) model multikulturního soužití.

Etnickou a kulturní podobu Evropy ve 20. století změnila zejména migrační vlny přicházející z bývalých kolonií Velké Británie, Francie a Nizozemska. Významným stimulem, který podnítil pracovní migraci do rozvinutých průmyslových zemí západní Evropy, byla také obnova evropské infrastruktury po druhé světové válce a následný ekonomický růst. Pracovní síly přicházející do měst z venkova již nestačily nasýtit potřeby dynamicky se rozvíjejícího poválečného evropského průmyslu. Evropské průmyslově vyspělé země proto získávaly v 50. a 60. letech pracovní síly ze středomořských států, jako byly Itálie, Řecko, Španělsko a Portugalsko a ze svých bývalých kolonií. Do Francie směřovali Arabové a Berberští z oblasti známé jako Maghreb, zejména z Alžírsko, Tunisko a Maroka, černoši ze západní Afriky a domorodci z kolonií v Polynésii. Velká Británie byla cílem imigrantů pocházejících z Indie, Bangladéše a Pákistánu, zatímco do Nizozemska zamířili přistěhovalci z Indonésie.

Ve specifické situaci se ocitla poválečná Německá spolková republika, jejíž mužská populace, stejně jako celá země, byla zdecimována druhou světovou válkou. Dynamicky se rozvíjející německý průmysl se ale v 50. a 60. letech neobešel bez přílivu pracovních sil ze zahraničí. Německo proto pragmaticky a programově podporovalo imigrační model „pracovní migrační politiky“. Zdrojem pracovních sil se nejdříve stala Itálie, později Jugoslávie a Turecko, což v průběhu dalších let vedlo ke vzniku multikulturní společnosti. V současné době v Německu existují vedle narůstajícího počtu imigrantů z muslimských zemí také komunity přistěhovalců z bývalé Jugoslávie, Itálie, Řecka, Polska a Rakouska. Obecně je možné německé imigranty rozdělit do pěti základních skupin: 1. imigranty ze zemí EU; 2. německé přesídlence do Německa („Spätaussiedler“); 3. židovské migranty z bývalého Sovětského svazu; 4. uprchlíky

a jejich rodiny; 5. pracovní migranty pocházející ze států, které nejsou součástí EU (Migration Review 1999, Uherek 2005: 266). Charakteristickým rysem německé imigrační politiky byl, zejména ve srovnání s Francií, menší důraz na asimilaci přistěhovalců. Německo tak mělo po dlouhá léta status země, kde ve vztahu k imigrantům dominoval „pracovně migrační přístup“, jenž předpokládal návrat cizinců do rodné země. Na rozdíl od Francie, která tradičně využívala širokého spektra vzdělávacích, legislativních a kulturních institucí k homogenizaci a integraci cizinců do majoritní společnosti, Německo pohlíželo na imigranty jako na právně specifickou skupinu cizinců vyžadující zvláštní péči. Například získat německé občanství bylo možné až po dlouhodobém pobytu a proto se cizinci pobývající na území Německa označovali jako „Neo-Deutsche“ nebo „cizinci s německým pasem“. Předpokladem k získání občanství byla také dobrá integrace do německé společnosti, zatímco ve Francii bylo udělování občanství cizincům chápáno jako „nástroj k integraci do národního celku“ (Heckemann 1998, Uherek 2005: 267). Přesto již od 70. let 20. století také v Německu narůstal tlak na začlenění cizinců do majoritní společnosti prostředky výchovy a vzdělávání. Cílem bylo zvýšit znalosti imigrantů o kultuře hostitelské země a prohloubit jejich jazykovou kompetenci. Důležitým legislativním krokem bylo z tohoto hlediska zavedení povinné školní docházky pro děti a mládež cizinců a vytváření systému výchovy a vzdělávání dospělých, který by měl přispět ke zvýšení konkurenceschopnosti přistěhovalců na německém trhu práce. Změna tradiční německé pracovně migrační politiky se projevila také ve velkých průmyslových městech jako je Berlín, Frankfurt nebo Norimberk, kde lze zaznamenat příklon k multikulturálnímu modelu soužití.

Obecně lze konstatovat, že od roku 1950, kdy se Evropa vzpamatovala z důsledků druhé světové války po stránce demografické i ekonomické a zahájila období ekonomického růstu, se pracovní migrace ze zemí třetího světa do průmyslově vyspělých zemí neustále zvyšovala. Velká západoevropská města se postupně měnila v multikulturální metropole a sociální síť existující mezi imigranty a jejich původní domovinou vedla k přílivu nových přistěhovalců. Na sklonku 20. století již bylo zřejmé, že se migrace stala globálním jevem a nabyla jak na intenzitě, tak na diverzifikaci. Stále větším problémem byla skutečnost, že se hlavní migrační toky zvětšují. Migrace byla politizována, medializována a na lokální úrovni zasáhla stále větší množství zemí, které nebyly schopny legislativně, sociálně a kulturně na příliv přistěhovalců adekvátně reagovat (Castles – Miller 1998: 9).

Pro první poválečnou vlnu pracovní imigrace bylo typické, že se jednalo téměř výhradně o přistěhovalce mužského pohlaví. Do společnosti byli tito lidé začleněni pouze parciálně prostřednictvím svého povolání, jinak ale byli od majoritní společnosti odděleni „vnitřní

hranicí“. Tito přistěhovalci žili de facto „vně společnosti“. V ohnisku jejich zájmu nebyl občanský ani politický život hostitelské země. Kromě pracovních povinností nebyly na tyto přistěhovalce ze strany státu kladeny žádné požadavky směřující k jejich komplexní integraci do společnosti například požadavek na zvládnutí místního jazyka nebo osvojení si místní legislativy. Sociální status těchto lidí se omezoval na jejich pracovní pozici, neboť byli primárně považováni za levnou nekvalifikovanou pracovní sílu. Imigranti byli vykořisťováni v práci, bydleli v levných ubytovnách, které se často nacházely v nehostinných předměstských částech města, které se v budoucnu staly zárodkem neblaze proslulých sociálně a bezpečnostně neklidných cizineckých ghett. Mnoho těchto imigrantů nepovažovalo svůj pobyt v hostitelské zemi za trvalý, neboť věřili, že se budou moci vrátit domů, kde na ně čekala jejich vlastní rodina nebo potenciální nevěsta. Zhruba do 60. let tvořila pracovní imigrace základ migrační vlny směřující do západní Evropy. Počet lidí, který v té době bylo možné označit za politickou migraci, byl zanedbatelný. Existovaly samozřejmě výjimky, jako byl exodus Maďarů do západní Evropy, jenž způsobila intervence sovětských vojsk do Maďarska v roce 1956.

Vládní politiku západoevropských zemí vůči „pracovníku-přistěhovalci“ v 50. a 60. letech ovlivňovalo očekávání, že se imigranti poté, co jejich pracovní síla nebude potřebná, vrátí do země svého původu. Realita ale byla zcela opačná, neboť v průběhu 70. let se začaly ve stále větší míře za imigranty stěhovat jejich rodiny, což změnilo pracovní imigraci na imigraci rodinnou a imigraci osidlovací („immigration de supplement“). Západoevropské země tato situace zaskočila, neboť od roku 1973 pod vlivem naftové krize skončil hospodářský boom, došlo k hospodářské stagnaci, růstu nezaměstnanosti a poklesu zájmu o nekvalifikované dělníky, kteří v předcházejících letech masově zajišťovala pracovní imigrace. V tomto složitém období bylo povoleno slučování rodin (řetězová migrace), čímž byl zahájen proces známý jako „rodinná reunifikace“, který změnil demografické složení přistěhovalců, do té doby zastoupené převážně pracujícími muži (Münz 1995). Státy jako Francie sice začaly vyvíjet iniciativu, která měla podpořit návrat imigrantů do země jejich původu, ale i přes finanční nabídky těm, kteří se rozhodnou vrátit do své domoviny, přistěhovalci ze severní Afriky ve Francii hromadně zůstávali. V té době se již jednalo o rodiny s dětmi, které se ale často ocitly ve svízelné sociální situaci. Pokles ekonomické výroby mnoho přistěhovalců připravil o zaměstnání, jehož prostřednictvím byli sociálně začlenění a odňal jim status užitečných pracovních sil, který po dlouhá léta hospodářské prosperity požívali. Vzhledem k tomu, že v jiných oblastech života je od majoritní společnosti oddělovaly „neviditelné“ hranice, cítili se stále více vyloučení také sociálně. Důsledkem této situace byl růst sociální

nejistoty a obracení se k hodnotám tradiční islámské kultury. Například v tomto období se islám stal druhým náboženstvím Francie a jeho rozmach začal rodilé Francouze znepokojovat. Ve stále větší míře se také součástí veřejných debat i politických diskursů stalo téma ohrožení, které začalo být ve stále větší míře spojováno s fenoménem imigrace. Situaci imigrantů komplikoval také nárůst „kulturního rasismu“, který se ve Francii obracel zejména proti Arabům. Podle francouzského sociologa Michela Wieviorka „přistěhovalec není terčem rasismu proto, že by byl podřadnější z důvodů přímo biologických, tělesných nebo intelektuálních, ale proto, že byl považován za kulturně odlišného, neschopného sdílet hodnoty Francie“ (Wieviorka 2016: 177). Situaci imigrantů, kteří se psychicky často cítili jako „lidé na okraji“ ztěžovalo také očekávání „že se integrují (a je nutné poznamenat, že výraz integrovat se postupně začal prosazovat ve veřejných diskuzích) a že vstoupí do republiky a národa.“ (Ibid. 176). Vyostření problémů spjatých s imigranty podnítilo ve Francii nový přístup majoritní společnosti k minoritním skupinám. O migrantech se přestalo uvažovat jako o pouhých ekonomických komoditách, ale také jako o budoucích občanech země (Toro-Morn – Alicea 2000: 72). Jádrem francouzské imigrační politiky se tak v následujících desetiletích stal model asimilační imigrační strategie (tzv. republikánské integrace) s prvky liberálního multikulturalismu, který klade důraz na začlenění přistěhovalců do společnosti s důrazem na vytvoření občanského společenství rovnoprávných osob. Za integrované přistěhovalce byli přitom považováni imigranti, kteří si osvojili jazyk hostitelské země, získali zaměstnání, stali se součástí sociálních sítí, orientovali se v místní legislativě a cítili se být součástí dané společnosti. Kulturní odlišnosti jednotlivce nebo skupiny byly považovány za záležitost osobního života, zatímco veřejný prostor měl fungovat neutrálně. Tento „duální přístup“ předpokládá, že se imigrant do francouzské společnosti integruje a bude akceptovat její základní republikánské hodnoty, ale současně si také uchová svá odlišná kulturní specifika. V této souvislosti je nutné poznamenat, že v současných francouzských diskuzích na téma včlenění cizinců do společnosti již téměř nefiguruje pojem „asimilace“, jehož obsah byl v průběhu času diskreditován a postupně je z veřejných a politických diskursů eliminován i pojem „integrace“, který je také poznamenán negativními konotacemi. Místo těchto pejorativně vnímaných pojmů je tak stále více užíváno spojení „vivre ensemble“, jehož doslovný překlad „žít spolu“, vyjadřuje aspirace současné francouzské imigrační politiky (Sitek 2016: 33). Tyto terminologické posuny ale nemění nic na tom, že se Francie stále více distancuje od doktríny multikulturalismu a pokouší se revitalizovat tradiční model politiky a kulturně korektní asimilační imigrační strategie.

Francouzská imigrační politika kladoucí důraz na včlenění cizinců do společnosti a kultury hostitelské země se značně lišila od přístupu, který legislativně vůči imigrantům uplatňovala Velká Británie, jež imigranty, kteří do země přicházeli z jejích kolonií po dlouhá léta, přijímala jako „permanentní přistěhovalce“. V 50. letech do Velké Británie přicházeli zejména imigranti z karibské oblasti. V polovině 60. let se spektrum přistěhovalců rozšířilo o imigranty z indického subkontinentu. Také ve Velké Británii, stejně jako ve Francii, představovali tito příchozí především levnou nekvalifikovanou pracovní sílu, kterou bylo možné využít k doplnění mezery, jež v té době vznikla na pracovním trhu. Přijímání nových přistěhovalců ale v roce 1962 zpřísnilo vydání imigračního aktu, které omezilo volný vstup do Velké Británie. Ve vztahu k již usazeným přistěhovalcům Velká Británie uplatňovala politiku pluralistického multikulturalismu, který respektoval kulturní rozmanitost a zdůrazňoval význam minoritní komunity pro kulturní identitu jednotlivce. Na kultury, které existovaly v rámci majoritní kultury, bylo pohlíženo jako na autonomní celky, které mají právo na vlastní existenci. Multikulturní politika se promítla i do oblasti vzdělávání, kde byl kladen důraz na „kulturní gramotnost“ a schopnost občanů orientovat se v širokém spektru minoritních kultur, které se teritoriálně staly součástí Velké Británie.

1.5. Vzestup a pád multikulturalismu

S pojmem multikulturalismus se poprvé setkáváme v roce 1956 ve Švýcarsku, kde bylo jeho prostřednictvím popsáno specifikum národa, který je politicky a administrativně sjednocen, i když zahrnuje několik odlišných kultur. V 60. letech se pojem multikulturalismus prosadil v Kanadě při vytváření administrativní doktríny umožňující bezkonfliktní soužití a sjednocení politického místního frankofonního a anglofonního obyvatelstva. Za mezníky budování multikulturní ideologie na území Kanady je možné označit etablování multikulturalismu jako státního programu v roce 1971 a zřízení speciálního ministerstva pro multikulturní soužití v roce 1972. Významným právním krokem bylo vydání *Kanadských multikulturních akt* v roce 1988, které položily legislativní základy soužití odlišných etnických a jazykových skupin v zemi.

V Evropě byla multikulturální politika praktikována po několik desetiletí na území Nizozemska. V této zemi vedle sebe tradičně koexistovala stabilní seskupení katolíků, protestantů, liberálů a socialistů, která disponovala svými vlastními společenskými, politickými a kulturními institucemi, jako jsou politické strany, odbory, nemocnice, školy, média apod. Tyto relativně autonomní „pilíře“ společnosti „zastřešoval“ svojí mocenskou

a integrující autoritou stát (Heckemann 1999: 15). Stát jednotlivým seskupením umožňoval rovný přístup ke zdrojům a podporoval prosazování demokratických principů vzájemné spolupráce. Podobný přístup, založený na autonomii, pluralitě, rovnosti a úspěšné mediaci konfliktů, byl uplatňován také ve vztahu k cizincům, čímž byly vytvářeny principy a pravidla multikulturního soužití, které komunitám cizinců umožňovaly ovlivňovat organizaci školní výuky a získávat finanční prostředky na vlastní kulturní aktivity ve stejném rozsahu, jaký měly ostatní skupiny obyvatel (Uherek 2005: 270). V 90. letech 20. století se ale nizozemská vláda rozhodla do jisté míry politiku multikulturalismu přehodnotit, neboť tento přístup dostatečně nestimuloval cizince ke včleňování do majoritní společnosti. V roce 1994 Nizozemsko začalo stále důrazněji prosazovat politiku občanské integrace cizinců a zaměřilo se na podporu začleňování imigrantů do většinové společnosti. Odklon od multikulturní politiky ve svých důsledcích znamenal přesun zájmu od etnických skupin na jednotlivce, podporu uplatnění imigrantů a sociálně znevýhodněných na trhu práce, důraz na vzdělání a ustoupení od dříve státem podporované kulturní rozmanitosti. V roce 1998 byl přijat *Integrační zákon*, na jehož základě museli noví imigranti přicházející do Nizozemska z nezápádních zemí povinně absolvovat roční integrační bezplatný vzdělávací kurz, který zahrnoval 600 hodin holandštiny, občanskou výchovu a přípravu na trh práce. V roce 2007 vstoupil v platnost nový *Imigrační zákon*, který výrazně posílil autoritativní charakter integrační politiky a učinil imigranta plně zodpovědným za proces občanské integrace s cílem učinit jej „soběstačným“ a na podpoře státu „nezávislým“ subjektem. Stát svěřil realizaci kurzů do rukou soukromým vzdělávacím agenturám a od té doby přísně monitoruje a kontroluje celou populaci cizinců v zemi. Imigrant se sice již nemusí povinně zúčastnit integračního kurzu, ale je povinen složit zkoušku, která je podmínkou k pobytu v hostitelské zemi. Za hlavní cíle integrační politiky bylo stanoveno vymýcení chudoby, boj proti rasismu, diskriminaci, polarizaci společnosti a radikalizaci. V současné době se Nizozemsko, stejně jako ostatní státy Evropské unie, nachází ve fázi hledání závazných univerzálních hodnot a norem, jejichž sdílení by zaručilo dobré vzájemné soužití příslušníků nejrůznějších etnik. Současně ale usiluje o uchování vlastních hodnot a ochranu svého kulturního dědictví (Fermin 2001).

Ideje multikulturní politiky byly v evropských zemích diskutovány a aplikovány se stále větší razancí v 80. letech 20. století. Multikulturalismu se v té době neubránila ani Francie, tradičně usilující o korektní politiku včlenění, jež je založená na přijetí hodnot a norem hostitelské země (model tzv. republikánské integrace). Multikulturní politiku ve vztahu k cizincům se v různé míře pokoušely uplatnit také státy, pro něž bylo charakteristické přijímání tzv.

„gastarbeiterů“, zejména Německo, částečně také Belgie, Rakousko, Lucembursko a Švédsko. Prvky doktríny multikulturního soužití pronikly i do zemí, které tradičně řešily problém imigrantů na svém území zcela odlišným způsobem jako například Spojené státy, které preferovaly „americký universalismus“ a asimilační politiku známou jako tavící kotel („melting pot“). Problém multikulturního soužití pocítilo po rozpadu Sovětského svazu také Rusko, které je dnes „multikulturním státem par excellence“ (Petrušek 2007: 198).

Při používání pojmu multikulturalismus je důležité si uvědomit, že tento pojem nevystupuje pouze jako označení imigrační politiky a programu, který je užíván v podmínkách soužití odlišných etnik a kultur v rámci jedné majoritní společnosti, ale že se jedná o polysémantickou „etiketu“ pozdně moderní doby, která má řadu dalších významů a konotací. Pojem multikulturalismus totiž také odkazuje ke „stavu“ a „problémům“, v nichž se konkrétní stát, v jehož rámci koexistují odlišné etnické skupiny a s nimi spjaté kultury a subkultury, nachází. Pojem multikulturní společnost v sobě ale také může skrývat představu „ideálu“, který je předmětem řady vědeckých úvah a koncepcí, v nichž je multikulturalismus spojován s představou harmonického soužití odlišných kultur. Pojem multikulturalismus je ale také označením pro „ideologii“ zdůrazňující politickou a kulturní korektnost. V neposlední řadě slouží pojem multikulturalismus jako označení pro „téma“ vědecké reflexe, jejímž prostřednictvím se sociologie, politologie, kulturní studia a kulturní antropologie pokouší popsat, interpretovat a „diskursivně uchopit“ specifický typ moderní a postmoderní společnosti (Petrušek 2007: 198–199). Obecně je možné konstatovat, že koncept multikulturalismu zahrnuje dvě důležité dimenze. První dimenze prezentuje esenciální podstatu multikulturalismu, který se zrodil jako sekundární produkt postkoloniální situace a rozsáhlých pracovních migrací, v jejichž důsledku vznikly kulturně pluralitní společnosti, pro které je charakteristická kulturní, rasová a etnická variabilita. Z této perspektivy lze na multikulturalismus pohlížet jako na situaci (stav), „kdy etnické, náboženské či kulturní skupiny koexistují v rámci jedné společnosti“ (Hirt 2005: 50). Druhá dimenze souvisí s konkrétní imigrační, kulturní a národnostní politikou multikulturních států a snahou zajistit „korektní“ a „rovné příležitosti“ pro příslušníky minoritních skupin, kteří si chtějí uchovat a dále rozvíjet svoji kulturní identitu (Soukup 2011: 644). Z této perspektivy lze akcentovat fakt, že příslušníci některých rasových, etnických nebo kulturních skupin jsou vyloučeni nebo znevýhodněni v přístupu ke společenským zdrojům a zaslouží si legislativní ochranu. Toto pojetí multikulturalismu se promítá do politické praxe a vystupuje v podobě „multikulturní politiky“, pro níž je charakteristická doktrína „kulturního partikularismu“, která v různých zemích varuje od symbolického „uznání“ až po přiznání politické autonomie etnicky nebo

kulturně odlišných sociálních skupin (Wieviorka 1998: 901, Hirt 2005: 56). Z tohoto hlediska politický multikulturalismus často vystupuje jako univerzální nástroj bojující s diskriminací nebo inkluzí příslušníků stigmatizovaných minorit. Na potenciální rizika a kontraproduktivní paradoxy liberální multikulturní politiky ironicky upozornili její kritici: „Integrujeme vás coby občany, ale v hezké kleci *vaší* 'kultury', kterou jsme pro vás (společně s *vašimi* 'reprezentanty') vymysleli a nachystali. Tomuto občanství v kleci pak budeme říkat *duální identita*, jejímž jedním pólem bude „členství“ ve *vaší* „menšinové kultuře“ a druhým občanská příslušnost k politickému útvaru, na jehož území sídlíte“ (Barša 1999, Hirt 2005: 59).

Různé názory na aplikaci multikulturní politiky se staly předmětem sporu, ve kterém se zastánci různých přístupů rozdělili na tábory prosazující buď „měkký“ nebo „tvrdý“ multikulturalismus. Reprezentanti měkkého multikulturalismu se snaží o „vypracování pravidel hry pro multikulturní společnost, která kombinuje politickou integraci a kulturní diverzifikaci po vzoru Ameriky“ (Leggewie 2000, Petrusek 2007: 201). Pro tento typ multikulturní politiky je typická snaha o integraci příslušníků minoritních skupin do většinové společnosti, přičemž jejich kulturní zvyky a tradice mají být věcí soukromou a neměly by zasahovat do veřejného života. Oproti tomu tvrdý multikulturalismus prosazuje doktrínu uzavření kulturně odlišných etnických menšin do jejich minoritního postavení a dokonce má tendenci tento status legitimovat. To ve svých důsledcích vede k tomu, že ze strany hostitelské země není iniciována asimilace imigrantů a míra jejich integrace do většinové společnosti je velmi nízká nebo zanedbatelná. Tento stav ovšem značně znevýhodňuje samotné imigranty, protože většina z nich není nucena osvojit si jazyk, lokální ideje nebo legislativu hostitelské země. Při uplatnění tohoto multikulturálního modelu tak dochází k segregaci menšin od většinové společnosti a k vytváření ghatt a chudinských čtvrtí.

Podle Petruska určitý kompromis, ležící mezi měkkým a tvrdým multikulturalismem, představuje „postmoderně deklarovaný multikulturalismus“, podle něhož přítomnost „jiných“ obohacuje tradiční euroamerickou společnost o nové kulturní prvky z oblasti hudby, odívání, stravy, literatury, umění nebo způsobu trávení volného času. Multikulturalismus se tak stává oslavou kulturního pluralismu, neboť akceptuje společnosti s odlišnými vzorci chování a obohacuje majoritní společnosti odlišnou kulturou. Z této perspektivy není nutné, aby se příslušníci cizích kultur a minorit museli otrocky adaptovat na zvyky, hodnoty a normy hostitelské společnosti. Důležité je zachovat si jednotu a současně respektovat odlišné zvyky a tradice. Tímto způsobem bude údajně možné vytvořit nové společenství, které vyrostou na sdílené interkulturní tradici (Sim 2001). Tento typ multikulturalismu, který ve svých

proklamacích předkládá ideální vizi spolužití odlišných etnických a kulturních skupin ale předpokládá, aby bylo striktně respektováno kritérium „vzájemnosti“. Kritici této koncepce ovšem upozorňují na to, že „definovat neustále rostoucí, tudíž i radikální a dále se radikalizující rozmanitost jako obohacení je neuvěřitelně povrchní. Neboť existuje bod, za nějž pluralismus jít nemůže a nesmí.“ (Petrušek 2007: 202). V této souvislosti se lze zamyslet nad paradoxy doktríny multikulturalismu, jakým je například otázka, zda by liberální kultura měla respektovat i takové kultury, které vyznávají etnickou nebo rasovou nadřazenost vůči jiným kulturám (Taylor 2001). Rozporuplná je také skutečnost, že multikulturální politika zvýhodňuje ty, kteří jsou v dané minoritě nejmocnější, nebo že otevření multikulturálního diskursu probíhá prostřednictvím nekorektních kategorií, jako jsou rasa, náboženské přesvědčení nebo sexuální orientace. Jedná se totiž o pojmy a s nimi spjaté kulturní konstrukce, které se po celá desetiletí snaží evropská věda neutralizovat, neboť otevírají prostor pro menšinový etnocentrismus (Petrušek 2007: 203). Ke kritice multikulturalismu přispěla také skutečnost, že nízký stupeň integrace příslušníky minorit a příchozí imigranty ve většinové společnosti handicapuje. Slovy českého etnologa a antropologa Zdeňka Uherka: „multikulturální modely mohou směřovat k etnické a kulturní uzavřenosti a výlučnosti jednotlivých celků, k problematické kompatibilitě a v důsledku toho i ke konfliktním situacím. To, co se zdá pro první generaci cizinců přínosem, může být pro druhou generaci handicapem, neboť cizinecká mládež z kulturně exkluzivních komunit bude mít komplikovanější přístup do majoritní společnosti, pokud bude usilovat o vyšší vzdělání, prestižní zaměstnání apod.“ (Uherek 2005: 271). Smutným důsledkem je také skutečnost, že politika multikulturalismu vedla ke vzniku ghatt, nad nimiž majoritní společnost ztrácí sociální kontrolu a která se stávají zdrojem růstu sociálního napětí nebo otevřeného násilí. Mezi přistěhovalci, kteří žijí v multikulturálním prostředí, se navíc stále více prosazují radikální kontrakultury a formují se fundamentalistická hnutí, která programově vystupují proti hodnotám, normám a idejím hostitelské země.

Odvračenou stranu multikulturalismu výstižně popsal český filozof Václav Bělohradský v článku *Soumrak multikulturalismu* (2006). Podle Bělohradského: „jádro *multikulti* je „uznání druhého jako druhého“ a to znamená uznat jeho právo „nebýt jako my“, nechťtít být 'jedním z nás', netoužit po roli v *naší* společnosti. Politickým důsledkem multikulturalismu je, že z veřejného prostoru jsou odstraněny všechny znaky připisující privilegia západní bílé křesťanské 'techno-vědní' machistické kultuře.“ (Bělohradský 2006). Důsledky multikulturální politiky ale mohou být pro majoritní společnost fatální, neboť menšiny se neasimilují, ale naopak rozvíjejí svoji jinakost, distancují se od slov, věcí a jevů, v nichž je zakódovaná

nadřazenost většinové kultury, trvají na zpřístupnění veřejného prostoru pro příslušníky všech kultur i na právu vyznávat a praktikovat v rámci vlastní minority zvyky, obyčeje a zákony své vlastní kultury. To ve svých důsledcích může vést k destrukci hodnot majoritní kultury a otevírá prostor pro to, aby uvnitř minoritních komunit byly prováděny praktiky, jež jsou z perspektivy hostitelské společnosti nežádoucí nebo nezákonné. Podle Václava Bělohradského existuje pět vnitřních rozporů, které předurčují projekt multikulturalismu k politickému neúspěchu:

1. „Multikulturalismus je ideologií společností, v nichž nadbytek komunikace oslabil sjednocující příběhy, sdílené pojmy a silné identity; ve společnostech v jiném stadiu vývoje je nerealizovatelný, jak dokazuje spor s islámem.
2. To, co se jeví jako překonání europocentrismu, jako uznání rovnosti všech kultur, je ve skutečnosti znehodnocením všech kultur globální hyperburžoazí – žádná z nich už nesmí být schopna klást meze ekonomickému růstu, ptát se po „jeho smyslu“.
3. Čím úspěšnější je multikulturalismus jako sdílený způsob života příslušníků nějaké společnosti, tím méně je pravděpodobné, že by rozdílné kultury mohly zůstat rozdílnými. Sdílené rozdíly jsou sdílené rozdíly a ty nerozdělují, ale sjednocují.
4. Od svých řeckých počátků chce být Evropa vlastní permanentní revolty proti každé *vlasti*, proti závislosti na tom, co si lidé definují jako *sobě vlastní*; multikulturalismus naopak je antiabolicionistický, multikulturalisté uctívají, co lidé považují za *sobě vlastní*.
5. Když se univerzální poselství křesťanství zredukuje na evropský patriotismus, na „historické kořeny Evropy, definované jako takové v evropské ústavě“, stane se něčím jen místním a dobovým, něčím, co Evropě není vlastní. Přestane být křesťanstvím a Evropa se stane definitivně postkřesťanskou.“ (Bělohradský 2006).

Své výhrady vůči multikulturalismu Bělohradský lapidárně shrnul konstatováním, že idea multikulturalismu je vyčerpána, ale nesmí být nahrazena tradičním egocentristem. Přesto v závěru své studie vyjádřil ve vztahu k budoucnosti optimistické očekávání: „Soumrak multikulturalismu musí být úsvitem 'druhé modernosti'“ (Bělohradský 2006).

Od multikulturalismu se ale nedistancují pouze filozofové a společenští vědci, ale také politici. Dostatečně výmluvný je z tohoto hlediska postoj bývalého českého prezidenta Václava Klause, který multikulturalismus označil za „módní, ale ve svých důsledcích sebevražednou ideologii“ (Klaus – Weigl 2015: 8). Ke kritice politiky multikulturalismu se přidala v roce 2010 také německá kancléřka Angela Merkelová na sjezdu mladých členů CDU v Postupimi, kde prohlásila, že v zemi, v níž žijí čtyři miliony muslimů se strategie

pluralitního soužití bez integrace cizinců do většinové společnosti neosvědčila a snahy vybudovat v Německu multikulturní společnost „totálně selhaly“. Podobným způsobem se k doktríně multikulturalismu vyjádřil také britský premiér David Cameron, který v roce 2011 odmítl postoj pasivní tolerance vůči radikálním a fundamentalistickým organizacím a prosazoval doktrínu mnohem aktivnějšího, silného liberalismu. Podle jeho názoru to, co Velká Británie potřebuje, je především demokracie, svoboda projevu a vyznání, vláda zákona, stejná práva pro všechny občany bez ohledu na rasu, pohlaví či sexuální orientaci a společné sdílení těchto hodnot. Z tohoto hlediska je doktrína státního multikulturalismu nepřijatelná, neboť vyzývá různé kultury k tomu, aby žily svými oddělenými životy. Ke kritice doktríny multikulturalismu se připojil v roce 2011 také tehdejší francouzský prezident Nicolas Sarkozy, podle jehož názoru se francouzská legislativa a imigrační politika příliš zabývala identitou jedince, který do Francie přicházel, a nedostatečně identitou hostitelské země, což ve svých důsledcích vedlo k tomu, že tento přístup „selhal“. S kritikou doktríny multikulturalismu se ale můžeme na počátku 21. století setkat i v mimoevropských zemích. Multikulturalismus například odsoudil australský expremiér John Howard nebo vlivná americká spisovatelka a filozofka ruského původu Ayn Randová, která již v 70. letech varovala před etnickou „balkanizací“ společnosti, neboť je přesvědčena, že velké množství různých etnik může zničit moderní západní civilizaci. Obavu z doktríny multikulturalismu a s ním spjatou imigrační politikou vyjádřil Patrick J. Buchanan v sugestivně nazvané knize *Smrt Západu* (2001) nebo Michelle Malkin v publikaci *Invaze* (2002). Multikulturální politiku skepticky komentoval také liberální ekonom Milton Friedman, který lakonicky poznamenal, „že masivní, prakticky neregulované přistěhovalectví a sociální stát (welfare state) jsou vzájemně neslučitelné“ (Budil 2005: 93). Na důsledky neřiditelného přílivu imigrantů z Mexika a Kanady do Spojených států sžravě reagoval i americký publicista George Putnam. Podle jeho názoru totiž může neschopnost vyřešit ilegální přistěhovalectví učinit ze Spojených států jeden z dalších národů „třetího světa“ (Ibid. 93).

Kritika multikulturalismu jako politické doktríny, která v západní Evropě v praxi neuspěla, ale nic nemění na skutečnosti, že právě zde fenomén multikulturně diverzifikovaných společností reálně existuje. Otázka zní, na jakých principech bude soužití lidí v zemích s pluralitní kulturou fungovat. K proměnám tradičních imigračních, kulturních a národnostních politik oscilujících mezi doktrínou integrace, asimilace a multikulturalismu výrazně přispěla současná evropská migrační krize, která odhalila nepřipravenost zemí Evropské unie efektivně, adekvátně a jednotně reagovat na příchod cizinců z Blízkého východu a severní Afriky. Charakteristickým rysem současné imigrační politiky zemí Evropské unie ve vztahu k

cizincům přicházejícím do Evropy, je snaha přijímat přistěhovalce s konkrétním profesním profilem, který umožní zaplnit na trhu práce nedostatek určitých kvalifikací. Mezi preferenční kritéria patří kromě kvalifikačních předpokladů a pracovních zkušeností také jazykové schopnosti, vzdělání a věk imigrantů. Kromě podpory efektivní a dobře řízené pracovní migrace se politika přistěhovalectví stále více orientuje na vytváření mechanismů umožňujících předcházení nedovolenému přistěhovalectví a nezákonnému zaměstnávání migrantů, kteří nemají pracovní povolení, a podporu integrace přistěhovalců do společnosti. Značné finanční prostředky Evropská unie také vynakládá na boj proti převaděčství a obchodování s lidmi.

Zdrojem kulturní plurality není pouze autochtonní vývoj kultur, které si i nadále v globalizovaném světě dokázaly uchovat svá specifika, ale ve stále větší míře také dynamický pohyb kulturně nebo etnický odlišných jednotlivců a skupin v geografickém prostoru. Je to zejména rozsáhlá celosvětová migrace a nárůst manželských svazků uzavřených mezi partnery pocházejícími z odlišných kultur, které přispívají k tomu, že v současné době vedle sebe koexistuje a navzájem se ovlivňuje velké množství lidí pocházejících z různých kultur a subkultur. Příčin, které vedou člověka k tomu, že se stane migrantem, je celá řada. K exogenní kulturní změně vyvolané migrací v dějinách lidstva vždy přispíval především tlak demografických, ekologických, ekonomických a technologických faktorů. Hromadné stěhování bylo v minulosti často vyvoláno nadměrným růstem populace, klimatickými změnami, přírodními katastrofami, válkou nebo kolapsem politického či ekonomického systému. Mezi faktory, které dnes ve stále větší míře podporují přemísťování velkého počtu lidí za hranice své země, patří sociální nejistota vyvolaná lokálními vojenskými konflikty, politická nestabilita, chudoba, hlad, nezaměstnanost, porušování lidských práv, náboženský, rasový, etnický nebo politický útlak, ale také touha změnit svůj život v „zaslíbené zemi“ neomezených možností, za niž jsou tradičně považovány Spojené státy americké nebo v Evropě dnes Německo. Ke specifickým, ale významným faktorům motivujícím lidi k pohybu v prostoru, patří také snaha získat kvalitní vzdělání v zahraničí, touha po poznání cizích zemí, expandující turistický průmysl a politika nadnárodních společností podporující pracovní migraci. Někteří obyvatelé vyspělých zemí se ale rozhodli dobrovolně opustit svou vlast v době svého odchodu do důchodu a odejít do země, v níž jsou nižší životní náklady a kde vládne příjemné přírodní i sociální klima, bezpečí a přátelská atmosféra. Ať již jsou faktory podporující migraci a motivy migrantů jakékoliv, součástí tohoto mobilitního pohybu je celá řada procesů, které se odehrávají na úrovni psychiky migrujícího jednotlivce a jeho sociálních interakcí probíhajících v pro něj zpočátku cizím

prostředí. Největší zatěžkávací zkouškou je pro imigranta vstup do země s odlišnou kulturou.⁵ Důvody jsou prosté. Život v odlišné kultuře vyžaduje získání nové kulturní kompetence, která se v mnoha oblastech odlišuje od kultury, již si cizinec osvojil ve své domovské zemi. Klíčem k hlubšímu pochopení průběhu a důsledků migračních procesů a důsledků, jež má imigrace pro identitu přistěhovalců, je tak fenomén kultury, který představuje ústřední gnoseologickou kategorii této práce.

1.6. Kultura jako gnoseologický nástroj studia jinakosti a proměn identity

Pojem kultura představuje nesmírně polysémantickou kategorii, která v různých historických etapách a vědeckých kontextech postupně získávala široké spektrum významů. Původní význam tohoto pojmu, který svými etymologickými kořeny tkví v antickém starověku (v latinském slově *colo, colere*), odkazoval na proces obdělávání zemědělské půdy, později kultivace lidského ducha. V období renesance a zejména osvícenství se význam slova kultura ustálil jako označení třídy pozitivních hodnot, které kultivují člověka. Ve druhé polovině 19. století se ale v pracích antropologů, prehistoriků a archeologů postupně prosadil antropologický význam pojmu kultura. K redefinování tradičního axiologického chápání kultury přispěl zejména německý historik Gustaf Klemm a britský „otec antropologie“ Edward Tylor, který v roce 1871 v knize *Primitivní kultura* předložil slavnou antropologickou definici kultury, podle níž kultura nezahrnuje pouze pozitivní třídu věcí a jevů, ale všechny zvyky a obyčeje, „které si člověk osvojil jako člen společnosti“ (Tylor 1958:1). Nově definovaný pojem kultura se velice rychle stal klíčovou kategorií celé řady věd studujících sociokulturní dimenzi lidského chování a prožívání. Vědecká expanze tohoto pojmu je ale primárně spjatá s výzkumy sociálních a kulturních antropologů, kteří v průběhu 20. století z kultury učinili předmět svých terénních výzkumů exotických preliterárních společností. Objektem antropologických výzkumů se stalo široké spektrum lidských kultur v čase a prostoru.

Antropologové kulturu považují za nadbiologicky vytvořený prostředek adaptace lidských společností k vnějšímu prostředí. Z evoluční perspektivy je to kultura, která odlišila člověka od ostatních živých bytostí, neboť mu umožnila adaptovat se na přírodní prostředí kvalitativně

⁵ Problémy spjaté s adaptací na odlišné kulturní prostředí prožívají nejen imigranti, ale také kulturní antropologové provádějící terénní výzkum v cizí zemi. Skutečnost, že i antropolog může prožívat kulturní šok, dopouštět se chyb v jazykové komunikaci a „čtení“ odlišných vzorců chování, jsem si potvrdila v průběhu svého dvouletého výzkumného pobytu v Německu. Jako Slovenka dlouhodobě žijící v Česku jsem navíc „tápala“ mezi zmnožením svých vlastních kulturních identit, které již nebyly pouze duální (slovenská a česká), ale v průběhu výzkumu získaly v řadě aspektů třetí „německou“ dimenzi.

jiným způsobem, než kterým disponují jiní živočichové obývající naši planetu. V průběhu antropogeneze, již před 2,7 miliony let, začali naši předkové vyrábět první kamenné nástroje a v průběhu další evoluce rodu *Homo* postupně rozšiřovali jak spektrum artefaktů (materiálních produktů cílevědomé lidské práce), tak naučených vzorců chování a ideových systémů, které jim umožnily přetvářet vnější přírodu i lidskou přirozenost. Kultura se zrodila jako univerzální technologie lidstva. Mezi základní atributy kultury patří, že je (1) nadindividuální, (2) nadbiologická, (3) adaptivní, (4) naučená, (5) sdílená, (6) založená na symbolech a historické tradici. V průběhu evoluce lidstva, pod vlivem konkrétního prostředí a odlišných kulturních tradic, jednotlivé lidské společnosti vytvořily široké spektrum různých kultur. Jednalo se o svébytné, relativně autonomní a vnitřně integrované sociokulturní systémy, které zahrnovaly artefakty, sociokulturní regulativy (obyčeje, mravy, zákony, tabu) a ideje (kognitivní a symbolické systémy). Charakteristickým rysem konkrétních sociokulturních systémů, které představují nadindividuální jev „sui genesis“, je jejich schopnost vytvářet na jednotlivce „tlak“ a „vkládat“ do mysli lidí kulturní software dané společnosti. V průběhu socializace a enkulturace si jednotlivci osvojují danou společností preferované kulturní ideje, hodnoty a normy a do jisté míry se tak stávají miniaturizovanou verzí kultury, do níž se narodili. K efektivnosti procesu osvojování si kultury člověkem přispívají nejen procesy socializace a enkulturace, ale také mechanismy sociální kontroly, již každá společnost disponuje v podobě odměn nebo sankcí. Kultura je neoddelitelnou součástí lidského života a významnou determinantou lidského chování a prožívání. Každá lidská bytost se rodí do konkrétního jazykového společenství, pro které je charakteristický určitý soubor norem, hodnot, pravidel, tradic, zvyků a materiálních technologií, jež ve svém souhrnu představují, tzv. esenciální kulturu. Na tu se následně nabalují znalosti z různých oblastí duchovní kultury, jako jsou filozofie, věda, náboženství a umění (Todorov 2011: 64). Zamyslíme-li se z této perspektivy nad člověkem, pak můžeme konstatovat, že jsme nedokonalá a nedokončená zvířata, která svůj osud naplňují „prostřednictvím kultury“ (Boas 1944: 5). Lidé jsou z tohoto hlediska dvojrozměrné biokulturní bytosti. Na jedné straně lze hovořit o biologické lidské přirozenosti, která představuje univerzální úroveň lidského mentálního softwaru, neboť je vrozená, založená na genech a určuje základní somatické a psychické funkce lidského organismu. Součástí lidské přirozenosti je ale geneticky daná univerzální schopnost vytvářet kulturu a adaptovat se k světu nadbiologickými prostředky a mechanismy. V průběhu socializace a enkulturace tak vzniká „negenetický software“ lidské mysli, který zahrnuje naučené vzorce myšlení a jednání, jejichž prostřednictvím člověk kumuluje a rozvíjí kulturní potenciál (Hofstede – Hofstede: 2007). Například každý člověk

má biologicky danou predispozici pociťovat a prožívat emoce v podobě strachu, hněvu, smutku, radosti, lásky nebo veselosti. Konkrétní způsob, jak tyto geneticky dané programy kulturně objektivuje v rámci sociálního chování již, ale varíují od společnosti ke společnosti. Lidská osobnost je tak průsečíkem dvou různých, kvalitativně odlišných tříd, determinant. Na jedné straně lidské chování a prožívání ovlivňují biologické determinanty (genetická výbava, hormonální systém, vegetativní systém, centrální nervová soustava aj.), na straně druhé kulturní determinanty (obyčejje, mravy, zákony, tabu, uměle vytvořené životní prostředí, instituce, kognitivní a symbolické systémy aj.). Kulturní programování lidské mysli zajišťují kulturní mediátory, jako jsou primární a sekundární skupiny. Stále větší vliv na utváření negenetického softwaru lidské mysli mají hromadné sdělovací prostředky, jako jsou tisk, rozhlas, film, televize, moderní média a nové komunikační technologie. Významnými kulturními determinantami ovlivňujícími lidské myšlení a jednání jsou také artefakty tvořící tzv. druhou lidskou přírodu, sociální prostředí a zkušenosti získané z interpersonální interakce. Kultura jako univerzální a sdílený jev má kolektivní charakter, přičemž každá skupina lidí v sobě zahrnuje několik vrstev mentálních programů odpovídajících různým úrovním kultury. Jedná se o široké kontinuum sahající od národní a regionální úrovně přes dimenzi náboženské nebo jazykové příslušnosti až k úrovni rodu (pohlaví), generace, sociální třídy, profese nebo kultury organizace útvarů, spolků či odborů (Ibid. 2007: 20).

Zamyslíme-li se nad probíhajícími migračními procesy z kulturologické perspektivy, pak pochopíme, proč je kulturní odlišnost potenciálním problémem v interakci a interkulturní komunikaci domorodců a imigrantů. Zdrojem nepochopení a možných konfliktů je skutečnost, že přistěhovalci disponují odlišným mentálním kulturním softwarem nežli příslušníci hostitelské majoritní kultury. Tuto situaci lakonicky shrnul francouzský antropolog Marc Auge, když prohlásil, že dnešní svět trpí „krizí jinakosti“ (Agué 1994: 127–175). Tento výrok je možné považovat za velice výstižný, neboť poukazuje na různé formy „intenzivního pronikání cizoty do našich domovů“ (Karlová 2013: 29). Důsledky konfrontace odlišných kultur výstižně komentoval Anthony Cohen: „Lidé si začínají uvědomovat svou kulturu, když stojí na jejích hranicích, když se setkají s jinými kulturami, když pochopí, že některé věci jdou dělat i jinak, nebo když začnou vnímat rozpory ve své vlastní kultuře.“ (Eriksen 2008: 315).

Pokud chceme pochopit multikulturní svět, který se dnes stále více vyznačuje kulturní rozmanitostí a pluralitou, je nezbytné přijmout „jinakost“ jako součást života globalizované společnosti a přijmout jako sociální fakt kulturní rozdíly existující na úrovni jednotlivců, skupin i celých národů. Ukázkou snahy přijmout jinakost jako každodenní fakt je město

Berlín, které dnes představuje multikulturní ohnisko, ve kterém koexistují příslušníci různých kultur a etnických skupin. Tato skutečnost se kromě jiného promítla do organizace letního karnevalu, který je oslavou místní kulturní rozmanitosti. Naplňovat ideál tolerance k odlišnosti znamená uznat a respektovat jinakost jako alternativní způsob života příslušníků minoritních kultur a subkultur. To znamená přistupovat ke kulturním rozdílům a odlišnostem s respektem, otevřeně a bez nadřazených, xenofobních nebo rasových předsudků. Tento postoj umožní uznat univerzální hodnotu člověka nezávisle na tom, z jaké země pochází. Přiznání práva na jinakost by ale nemělo narušovat hodnoty a normy majoritní hostitelské společnosti. Bez ohledu na nedávný teroristický útok v Berlíně zde příslušníci různých kultur vedle sebe nežijí v izolaci, ale v každodenní vzájemné sociální interakci a komunikaci. I nadále mezi nimi probíhá v různých formách transkulturní dialog, který slouží jak k adaptaci obyvatel města na multikulturní situaci, tak ke vzájemnému kulturnímu obohacení.⁶

Vedle pojmu kultura hrají důležitou roli při analýze kontaktu kulturně odlišných skupin a studiu multikulturního soužití pojmy etnická skupina a etnicita. Za etnickou skupinu je obvykle označováno společenství lidí sdílejících společný jazyk, historický původ a způsob života promítající se do společných zvyků, obyčejů, náboženské víry, postojů, hodnot, norem a idejí. V kulturní antropologii je obvykle pojem etnická skupina používán jako označení pro menšinovou skupinu, „která je kulturně odlišná od většinové společnosti.“ (Eriksen 2008: 316). Výstižnou definici etnické skupiny podal britský antropolog Abner Cohen, podle jehož názoru se jedná o „kolektivitu osob, které a) sdílejí některé vzorce normativního chování, b) jsou součástí širší populace, přičemž interagují s osobami z jiných kolektivit v rámci sociálního systému“ (Cohen 2016: 119). Pojem etnicita (z řeckého *ethnos*) představuje sociální konstrukt zahrnující souhrn představ, na jejichž základě se lidé diferencují na kulturně odlišné skupiny. Vzhledem k tomu, že interetnické vztahy představují dynamický interaktivní proces, je užitečné nepovažovat etnicitu za vlastnost skupiny, ale spíše za aspekt vztahu kulturně odlišných jednotlivců nebo sociálních skupin. Charakteristickým rysem etnicity je z tohoto hlediska „stanovení a neustálé interakční redefinování pozice My x ONI v etnických kategoriích, s čímž je spojená legitimizace a posléze standardizace mnohých společenských norem a vzorců chování, komunikování, myšlení a pocitů“ (Lozoviuk 2005: 168). Významným aspektem etnicity je (1) skupinová identifikace, (2) pocity soudržnosti a

⁶ V průběhu svého terénního výzkumu, kdy jsem se stala součástí každodenního života v Berlíně, jsem učinila součástí svého zúčastněného pozorování kulturní pestrost Berlína. S kulturní rozmanitostí se bylo možné setkat v bistrech a restauracích nabízejících kuchyně celého světa, v obchodech, v nichž bez problémů vedle sebe pracovali příslušníci odlišných etnických skupin nebo na tanečních parketech, kde se vzájemně prolínaly styly tance pocházející z nejrůznějších koutů světa.

sounáležitosti a (3) sledování skupinových cílů (etnická organizace), které jako komplexní celek tvoří základ etnické identity. Obecně je možné konstatovat, že etnicita jako součást způsobu života a nástroj kulturní diferenciacce je re/produkována v průběhu sociální interakce a tvorby sdílených kulturních významů. Jedná se jak o individuální, tak kolektivní sociální fenomén, jenž je interiorizován v osobní a skupinové sebeidentifikaci (Jenkins 2016: 133).

Významnými kategoriemi a principy, které přispívají k řešení problémů spojených se soužitím kulturně odlišných etnických skupin, jsou tolerance a pluralita. Oba tyto pojmy jsou sice významově odlišné, ale ve své podstatě výrazně spjaté. Základem tolerance je přesvědčení, že jinakost má právo na svojí existenci a „ti druzí“ si zaslouží myslet a žít podle svých vlastních představ. Jádrem tolerance se tak stává respekt k odlišným normám, hodnotám a idejím a víra v liberální koexistenci příslušníků odlišných kultur. Také princip plurality vyžaduje respekt k jinakosti etnických skupin, kultur a subkultur, které společně koexistují v rámci jednoho teritoria nebo širšího sociálního útvaru. Aspirací tolerantního pluralitního soužití je minimalizovat nebo přímo odstraňovat potenciální kulturní konflikty mezi odlišnými etnickými skupinami a respektovat kulturní rozmanitost. Pluralismus jako princip umožňující soužití různých kultur a subkultur, má samozřejmě své limity, neboť přílišná dezintegrace kulturního systému majoritní společnosti vyvolaná imigrací přistěhovalců nebo jejich neochota akceptovat hodnoty a normy majoritní společnosti, může způsobit vážné kulturní konflikty a sociální problémy. Jinými slovy, když se imigrant zcela odmítá včlenit do kultury hostitelské země a zachovává si svůj status cizince do té míry, že to ohrožuje primární kulturní principy majoritní společnosti, může to u domorodců vyvolat odmítavé reakce, jako jsou nevraživost, nenávisť nebo jiné formy xenofobního chování. Negativní zkušenost západních zemí s multikulturní politikou, která se v uplynulých desetiletích příliš neosvědčila, vede v současné době hostitelské země ke zvýšení důrazu na politiku integrace a začlenění imigrantů a minoritních etnických skupin do majoritní kultury.

Paralelně se zvyšováním kulturní kompetence přistěhovalců je důležité bojovat proti předsudkům a postojům příslušníků majoritní kultury hostitelské země, kteří mají tendenci pohlížet na cizince z etnocentrické perspektivy a jejich odlišnost interpretovat jako nežádoucí a nebezpečnou. Předsudky a negativní postoje příslušníků jedné etnické skupiny vůči druhé souhrnně zahrnujeme do skupiny etnických stereotypů, které jsou do velké míry poměrně trvalé a často se přenáší z jedné generace na druhou. Do této kategorie patří také třída pejorativních, zesměšňujících nebo jinak degradujících jazykových výrazů označovaných jako etnofaulismy, jejichž prostřednictvím jsou neoficiálně označováni příslušníci odlišných

národů a etnických nebo rasových skupin.⁷ Etnofauly jsou často používány ve vztahu k slabším sociálním vrstvám obyvatelstva, imigrantům a k pro ně typickým jazykovým projevům a tělesným morfologickým znakům jako jsou barva kůže, typ postavy a specifické charakteristiky obličeje (Průcha 2010: 65–67, Sekorová 2005: 66). Součástí etnických předsudků je „očerňování“ odlišných etnických skupin, které jsou jako cizí element považováni za „nečitelné“ potenciální nebo reálné nepřátele. Pomlouvání cizinců ale zdaleka nepředstavuje nejhorší formu jejich diskriminace. Mnohem horší je upírání jejich občanských práv, slovní a fyzické napadání nebo omezování jejich přístupu k zaměstnání či adekvátnímu ubytování. Za vyhocenými agresivními postoji vůči imigrantům většinou stojí rasisticky nebo xenofobně orientované organizace nebo militantní skupiny jednotlivců. Důsledkem takových praktik je často nárůst izolace diskriminované etnické skupiny a její postupné oddělování od kultury majoritní společnosti. Ve vztahu majoritní hostitelské společnosti k imigrantům může dojít ke dvěma extrémům. Jedním extrémem je tak vysoký tlak na přistěhovalce ze strany majoritní společnosti, že dojde k desintegraci jejich kultury, zániku původní kulturní identity a následné absolutní asimilaci. Druhým extrémem je radikální multikulturalismus, v jehož průběhu stoupne autonomie minoritních etnických skupin do té míry, že nad nimi příslušníci majoritní společnosti ztratí sociální kontrolu. To ve svých důsledcích může vést k růstu sociálního napětí a kulturních konfliktů, které mohou ohrozit sociokulturní stabilitu v dané zemi.

K tomu, abychom pochopili zdroje a příčiny kulturních konfliktů, které fenomén jinakosti vyvolává na úrovni kontaktu a soužití příslušníků odlišných etnických skupin, je nezbytné se zamyslet nad podstatou etnicity. Hybnou silou a zdrojem kulturní síly etnicity je historie dané etnické skupiny. Historická a kulturní paměť každého etnika nebo národa v sobě skrývá tři potenciální zdroje jinakosti, které při setkání s příslušníky odlišné kultury fungují jako distinkční znaky. Prvním zdrojem jinakosti etnik a národů je fenomén kulturní identity, který se na úrovni jednotlivce objektivuje v průběhu socializace a enkulturace jako odpověď na otázku: „ke které skupině patřím“. Na vzniku skupinové identifikace a vědomí soudržnosti má vedle historické zkušenosti dané skupiny velký vliv také společný jazyk, teritorium a náboženství. Druhým zdrojem jinakosti etnik a národů jsou jimi sdílené kulturní hodnoty. Hodnotový systém je jádrem každé kultury a významnou determinantou lidského chování a prožívání. Hodnoty se promítají do obyčejů, mravů, zákonů a tabu, které daná společnost

⁷ Pojem etnofaulismy uvedl do odborné literatury v roce 1944 americký psycholog rusko-židovského původu filosof Abraham Aron Roback (1890–1960). Ukázkou etnofaulismu v češtině mohou být označení jako „vepřík“ pro Němce, „rákosník“ pro Vietnamce nebo „amík“ pro Američany.

praktikuje a ovlivňuje kulturní preference v čase a prostoru. Třetím zdrojem jinakosti etnik a národů jsou instituce (normy, zákony, organizace), jejichž prostřednictvím daná kultura realizuje činnosti, které slouží k uspokojování potřeb členů dané společnosti. Instituce tvoří základní stavební prvky každého kulturního systému. Fungování společnosti vyžaduje existenci sítě vzájemně integrovaných a koordinovaných institucí, které zajišťují uspokojování primárních, sekundárních a symbolických potřeb. Ohnisko institucionálního systému tvoří ekonomické, politické, právní, vzdělávací, vědecké, umělecké a náboženské instituce. Instituce plní významnou socioregulativní a normativní funkci a společně s hodnotovým systémem dané společnosti aktivně utváří kulturní identitu příslušníků dané etnické skupiny nebo národa.

V průběhu lidské historie příslušníci různých kmenů, etnických skupin nebo státních útvarů volili různé adaptační strategie, což vedlo ke vzniku velkého množství odlišných kultur, které vykazovaly jinakost na úrovni kulturní identity, sdílených hodnot a institucionálních systémů. Po dlouhá tisíciletí si tyto kultury uchovávaly značnou autonomii, i když už ve starověku a ve středověku docházelo k rozsáhlým kulturním kontaktům a střetu odlišných civilizací a kultur. Kvalitativně novou podobu ale akulturačním procesům vtiskla evropská koloniální expanze, v jejímž důsledku byla jinakost exotických mimoevropských kultur nemilosrdně ničena nebo kulturně převrstvena. V průběhu koloniální nadvlády byla původní kulturní autonomie porobených etnických skupin a národů dekonstruována jak na úrovni kulturní identity, tak na úrovni lokálních hodnot a domorodých institucí. Konec éry kolonialismu ve druhé polovině 20. století sice přinesl koloniím svobodu, ale také četné problémy, neboť revitalizovat původní domorodé instituce a hodnoty bylo složité, ne-li zcela nemožné. Hospodářský kolaps řady dříve prosperujících kolonií, často spojený s politickou nestabilitou a disfunkcí lokálních institucí, vyvolal migrační vlnu, která směřovala do zemí bývalých kolonizátorů. Akulturační situace se tak v průběhu druhé poloviny 20. století dramaticky obrátila. Do vyspělých zemí západní Evropy přicházeli z jejich bývalých kolonií „ti druzí“, aby zde našli práci a posléze také nový domov. Kumulace imigrantů, kteří ve svých vzorcích chování a myšlení vykazovali jinakost, představovala pro členy majoritní kultury i pro místní legislativu sociální situaci, na níž nebyly hostitelské země připraveny. Příchod „těch druhých“ totiž vyvolal sérii bipolárních procesů, v jejichž průběhu se měnila identita, hodnoty i instituce jak přistěhovalců, tak příslušníků majoritní kultury. Nový rozměr, dynamiku a akceleraci migračním procesům dodala evropská utečenecká krize, která vztah k jinakosti učinila předmětem politických diskuzí, mediálních kampaní i vědecké reflexe. Občané Evropské unie i jejich politická reprezentace se ocitli v situaci, která vyhrotila odvěký problém vztahu „my“ versus „oni“.

Cizinci vstupující na území obývané příslušníky odlišné kultury jsou více či méně limitováni svojí odlišnou kulturní kompetencí. Kulturní software jejich mysli je nucen se adaptovat na svět, kde fungují jiné kulturní hodnoty, odlišné a často jim neznámé instituce a místní obyvatelé sdílí odlišnou kulturní identitu. Kromě těchto limitujících faktorů cizinci naráží na další kulturní bariéry. První bariérou je místní jazyk, který je neoddělitelným a nejdůležitějším atributem každé etnické skupiny nebo národa. Jazyk totiž neplní pouze komunikační funkci, ale je také symbolem každého jazykového společenství a prizmatem, jehož prostřednictvím domorodí mluvčí vnímají a interpretují svět, který je obklopuje. Druhou bariérou je etnický nebo národní charakter, který je sdílený příslušníky dané kultury a vystupuje jako hranice, jež je na úrovni chování a myšlení odděluje od cizinců. Třetí bariérou jsou mechanismy, které zajišťují integritu kultury a solidaritu jejích členů. Cizinec vstupující do cizí kultury je z tohoto hlediska nesmírně zranitelný pokud nezná dobře jazyk svých hostitelů, neumí „číst“ jejich národní charakter a s ním spjaté vzorce myšlení a jednání nebo svým chováním narušuje integritu a solidaritu členů majoritní společnosti. Významnou bariérou může být i cizincova neznalost sítě symbolů a významů, které jsou spjaty s historií a kulturou země, kde se rozhodl žít. Symboly zahrnují široké spektrum fenoménů tvořících specifický sémiotický text, jehož součástí mohou být danou komunitou sdílená gesta, mimika, rituály, obrazy, slova, účesy, potraviny, oblečení nebo vlajky.⁸ Symboly často v dané kultuře plní funkci statusových znaků nebo glorifikace lokálních „kulturních hrdinů“.⁹

Symboly a významy ale nepředstavují statický a neměnný fenomén, neboť se prostřednictvím kulturní změny a sociálních interakcí stávají součástí nikdy nekončícího procesu vzniku a zániku, interpretace a reinterpretace kulturního textu. Pro domorodce obvykle není problém tyto „symboly v akci“ adekvátně „číst“, zatímco cizinec v síti významů, které utkala kultura „těch druhých“ snadno uvízne. Nejsou to ovšem pouze symboly a významy, ale také s nimi často spjaté rituály, které cizincům komplikují vstup do kultury hostitelské země. Z antropologické perspektivy lze rituály vymezit jako „symbolicky a normativně standardizovaný způsob chování a soubor obřadních činností, jehož prostřednictvím příslušníci určité skupiny udržují a upevňují hodnoty a normy své kultury“ (Soukup 2011:

⁸ V průběhu svého výzkumu jsem programově věnovala pozornost symbolům města Berlín – vlajce, na níž se nachází obraz medvěda. V tu chvíli jsem si uvědomila, že medvěd jako „totemové zvíře“ je v tomto městě všudypřítomný. Medvěda zde potkáváte v podobě rozměrných soch, dárkových předmětů i malých sportovních maskotů. Shlíží na Vás z billboardů, reklamních triček i nápisů propagujících sportovní kluby.

⁹ O tom, že „kulturním hrdinou“ a symbolem Berlína se může stát i fotbalový klub jsem se přesvědčila při nákupu dresu klubu Hertha, který mě s úctou prodavač vložil do noblesní tašky se značkou stejného klubu, zatímco dres FC Bayern München skončil ve standardní nákupní tašce obchodního domu. Na můj dotaz, proč je tomu tak, se mi dostalo spontánní a upřímné odpovědi: „slečno, přece proto, že Hertha je náš domovský berlínský klub“.

696). Rituály ale nelze vztahovat pouze k magickým a náboženským aktivitám jak tomu bylo v tradičních společnostech a redukovat je pouze na sociální aspekt náboženství. Jejich významnou funkcí je totiž také to, že legitimují moc, jsou nositeli ideologie, umožňují řešit konflikty, prezentovat dramatickou formou existenciální otázky a poskytovat účastníkům obřadů silné emoční prožitky (Eriksen 2008: 262–263). V moderní společnosti se navíc prosadily rituály každodenní sociální interakce, které potvrzují sociální status účastníků komunikace a činí chování lidí předvídatelným. Aniž si to uvědomujeme, naše sociální interakce je založená na symbolické „transakci“, v rámci níž lidé jednájí v souladu s očekáváním účastníků komunikace. Pro cizince jsou ale každodenní rituály příslušníků hostitelské země často znejistující, překvapivé a nečekané a proto na ně zpočátku neumí adekvátně reagovat.¹⁰ Cizinec se ale nemusí vyrovnávat pouze se symbolickou dimenzí pro něj neznámé kultury. Na jeho osobnost může negativně působit řada dalších faktorů, jako jsou nezvyklé klima, odlišné hygienické a potravní návyky, jiné vnímání času a prostoru, neznámé zvuky a pachy včetně dalších stresorů, které mohou způsobit psychickou deprivaci a následný kulturní šok. Ten může ve vyhrocených případech u cizince vyvolat vážné fyzické nebo psychické problémy a ve vyhrocené životní situaci dokonce sebevražedné sklony. Stres spojený se steskem po domově někdy může vést k návratu do rodné země. Většina odhodlaných imigrantů ale obvykle setrvává, aby svedli boj o novou identitu, osvojili si jazyk, pochopili principy fungování místních institucí a porozuměli všudypřítomným symbolům, významům a rituálům, jež je na každém kroku v cizí zemi obklopují.¹¹

Pokud se cizinec rozhodne v cizí zemi setrvat, prochází obvykle čtyřmi fázemi, v jejichž průběhu výrazně osciluje křivka jejich vnitřních pocitů (Hofstede – Hofstede 2007: 244). První fázi je možné označit za dobu euforie, neboť v ní obvykle převládá nadšení nad novými dojmy a podněty. Cizinec se zpočátku cítí jako návštěvník na dovolené, který přijel poznávat nové, pro něj dosud neznámé prostředí, v němž si chce dopřát mnoho příjemných zážitků. Pozitivní emoce, které krátkodobě pociťuje, je možné označit jako „sezónní“ a jeho sblížení

¹⁰ V rozporu s mým očekáváním mě jako středoevropanku například překvapilo, že se Němci spontánně, uvolněně a neformálně v obchodech a řadě dalších institucí zdraví frází „hallo“ nebo „tshüssi“, což v českém překladu znamená „ahoj“, slovensky „čauky“. Neosobní formální pozdrav „Guten Tag“ (dobrý den), který jsem od „chladných“ Němců očekávala, používají jen minimálně v kontextu velmi oficiálních jednání.

¹¹ Všudypřítomnost symbolů, které ale zásadním způsobem regulují každodenní život Berlína, jsem si uvědomila ve vztahu ke značkám a symbolům regulujícím městskou dopravu. Cizinec, který není zvyklý na fakt, že v Německu jsou cyklisté běžnou a každodenní součástí městské dopravy, nerespektuje cyklistické značky ani cyklistům vyhrazený jízdní pruh a proto je neustále vystaven výstražnému zvuku zvonku, které jej upozorňuje, že se pohybuje v zapovězeném prostoru pro chodce. Také organizace cesty berlínskými dopravními prostředky typu S-bahn nebo U-bahn klade na cizince zpočátku značné nároky, neboť vyžaduje nejen pečlivé „čtení“ dopravních symbolů, jako jsou tabule oznamující příchody a odchody vlakových souprav, ale také pečlivé časové plánování vyžadující zkušenost s potenciálními dopravními kolapsy.

s novým prostředím je tak minimální, že většinou ani neprožívá kulturní šok. Ten se dostavuje ve druhé fázi pobytu, kdy začíná žít reálný, skutečný, každodenní všední život v hostitelské zemi a snaží se adaptovat na nové podmínky. Toto období je velmi náročné a psychicky vyčerpávající. Cizinec se snaží najít práci a vhodné ubytování. Pokouší se zorientovat ve fungování služeb a síti byrokratických institucí. Jeho kognitivní mapa ale není připravena na odlišné kulturní prostředí, v němž se špatně orientuje, tápe a dopouští se četných interpersonálních chyb. To v něm vyvolává pocity bezmoci, vzteku nebo dokonce nepřátelství k novému prostředí. V jiné situaci je samozřejmě cizinec, který se v nové zemi ocitl služebně, je zde na více či méně časově omezenou dobu a má zde celou řadu služeb již zajištěnou. Přistěhovalec, který je v novém prostředí primárně odkázán sám na sebe a před sebou má nejistou budoucnost, snadno podléhá depresím a stresům vyvolaným kontrastem mezi vysněným světem, který očekával a realitou. Často do cizí země přijel kontaminován zkreslenými mediálními zprávami o ekonomickém, právním a společenském systému hostitelské země a teď je nucen vynaložit značné úsilí, aby v nových podmínkách obstál. Tato fáze pobytu není jen bojem s odlišným institucionálním, hodnotovým a normativním systémem, ale také dobou krize identity a bojem se sebou samým. V tomto období je cizinec nucen vyřešit zásadní existenční problémy souvisící se získáním domova a výdělku, jež mu pomůže přežít. Podaří-li se mu získat vhodné ubytování a práci, jež mu pokryje každodenní náklady na život, ocitne se ve třetí fázi pobytu, kterou je možné označit za dobu „uvolnění“ či „vydechnutí“. V tomto období již cizinec získal přechodné bydliště, má zaměstnání, orientuje se v jednotlivých částech města, vyzná se ve fungování dopravy a služeb a prohlubuje si jazykovou kompetenci. Součástí jeho sociálního světa jsou noví známí a přátelé, s nimiž začíná trávit svůj volný čas. Navštěvuje s nimi kavárny, sportovní akce, kulturní kluby a obchodní centra. Stále více se začleňuje do různých sociálních skupin a stále efektivněji se adaptuje na místní hodnoty, normy, ideje a vzorce chování a myšlení. Jeho psychický stav se postupně zlepšuje, stoupá jeho sebedůvěra v komunikaci probíhající ve sféře pracovních nebo osobních vztahů. Současně se snaží o nápodobu životního stylu domorodců, čímž rozšiřuje své adaptační strategie o nové životní alternativy, které si časem osvojí a začne je prakticky používat nebo je zavrhne. Následující čtvrtou fázi pobytu je již možné označit za období ustáleného stavu myslí. Ten může být ve srovnání s původní domovinou negativní, pokud se cizinec i nadále cítí v hostitelské zemi vykořeněný a odmítaný nebo pozitivní, to v případě převažujících pocitů přijetí. V případě, že se cizinec cítí být dobře adaptovaný na nové podmínky a je s kulturou hostitelské země plně identifikován, stává se domorodcem, i když v jeho vědomí do jisté míry přetrvává bikulturní vidění světa a zdvojená kulturní identita.

2. PŘÍCHOD „TĚCH DRUHÝCH“ V ZRCADLE GLOBÁLNÍ MIGRACE

2.1 Kořeny krize identity v kontextu evropské utečenecké krize

Jedním z důsledků rozsáhlých migračních procesů, které se staly významným zdrojem současných globálních procesů kulturní změny, je nárůst krize identity (Mital 1986, Abrams Hogg 1999, Abbinnett 2003, Baral – Kar 2003, Soukup – Manová 2017)¹². Jedná se o problém transkulturního a celosvětového charakteru, neboť zahrnuje jak přeměnu identity dříve relativně autonomních sociokulturních systémů¹³, tak transformaci etnické, sociální, národní, kulturní i osobní identity milionů konkrétních lidí. V současné době se krize identity netýká pouze jednotlivců, ale ovlivňuje celé etnické skupiny a národy, jež se ocitly v akulturačním kontaktu a procházejí fází intenzivní exogenní i endogenní kulturní změny¹⁴. Stále důležitější kulturní kategorií, která se stala součástí „světa v pohybu“ a předmětem výzkumů „antropologie současných světů“ je fenomén „vědomé kulturní identity“ (Eriksen 2008: 336–338). Z historické perspektivy sehrálo při formování identity lidské osobnosti významnou roli osvícenství, které bylo založeno na pojetí člověka jako „plně centralizovaného, sjednoceného jedince, obdařeného schopností rozumu, vědomí a jednání, jehož střed tvořilo vnitřní jádro, které se poprvé vynoří, když se subjekt narodí, a po celou jeho existenci se s ním rozvíjí – přičemž zůstává v podstatě stejné, tj. souvislé či se sebou ‚identické‘“ (Hall 1992: 275). Toto esenciální pojetí lidské identity bylo přehodnoceno v období nástupu moderní doby, kdy si sociologové uvědomili, že vnitřní osobnostní jádro tvořící základ identity již není stabilní a neměnné, ale naopak se „formuje a mění v neustále probíhajícím dialogu s kulturními světy ‚vně‘ a identitami, které se nabízejí“ (Ibid. 275). Tato koncepce identity byla v průběhu 20. století rozpracována zejména v rámci symbolického interakcionismu. K utváření homeostatického vztahu mezi osobní identitou a vnějším kulturním světem dochází v průběhu sociální interakce, kdy jednotlivec interiorizuje kulturní významy a hodnoty. Vztah člověka a kulturního kontextu, v němž se pohybuje se tak stává

¹² Pojem identita není míněna totožnost, ale vztah sounáležitosti a ztotožnění (se) jedince nebo sociální skupiny k instituci, etnicitě, kultuře, národu nebo státu. Na úrovni jednotlivce pocit a stav identity vystupuje jako uvědomování si své jedinečnosti i odlišnosti od ostatních. Na úrovni sociálních skupin se jedná o sdílené a celostní prožívání a interpretování kolektivní (kmenové, etnické, kulturní, národní) identity v taxonomiích a kategoriích „my a oni“.

¹³ Kategorii sociokulturní systém používáme jako označení systémově spjatých nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů (artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí), které využívají příslušníci určité společnosti k adaptaci k vnějšmu prostředí.

¹⁴ Příčinou exogenní (vnější) kulturní změny jsou procesy migrace a kulturní difuze, zatímco zdrojem endogenní (vnitřní) kulturní změny je lidská invence a inovace, jež probíhá uvnitř dané společnosti.

navzájem více sjednoceným a předvídatelným. V průběhu tohoto procesu se vedle osobní identity utváří také kolektivní identita, kterou lze „chápat jako výraz osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou“ (Lozoviuk 2005: 163). Jádrem kolektivní identity, která se obvykle formuje v rámci konkrétní kultury nebo subkultury, je integrační síla skupiny a „sjednocující princip“ (Hernegger 1982: 19). Tuto situaci ale radikálně změnila doba postmoderny, která dříve komplexní a integrovanou identitu destruovala. V postmoderním světě, pro který je charakteristická dekonstrukce velkých metapříběhů, interakce prolínajících se kultur a pluralita možných interpretací reality, se dříve pevná identita „začíná tříštit – skládá se nikoliv z jediné, ale z několika, někdy si odporujících či nevyhraněných identit“ (Hall 1992: 276). Významnou roli při formování postmoderní, slovy Zygmunta Baumana „tekuté“, identity, která již nemá ustálenou a trvalou esenciální podstatu, sehrály na sklonku 20. století rozsáhlé migrační procesy, při kterých se miliony nomádů ocitly v pro ně novém a neznámém kulturním kontextu.

V průběhu lidských dějin vždy hrály procesy migrace a kulturní difuze významnou roli jako faktory kulturní změny a následné transformace odlišných sociokulturních systémů¹⁵. V novověku k akulturačním proměnám světa přispěla zejména evropská koloniální expanze, která radikálním způsobem globálně změnila kulturní obraz světa. V průběhu 16. až 19. století evropské koloniální mocnosti zničily nebo zásadním způsobem modifikovaly nespočet množství původně unikátních a autonomních domorodých kultur Afriky, Ameriky, Asie, Austrálie a Oceánie. Ve 20. století k endogenní kulturní změně výrazně přispěly obě světové války, které měnily hranice národních států a stimulovaly migrační procesy. Ve druhé polovině 20. století se významným faktorem exogenní kulturní změny stal rozpad světové koloniální soustavy. Do Velké Británie, Francie, Nizozemska, Španělska nebo Portugalska migrovalo z jejich bývalých kolonií stále více lidí toužících po lepším životě. Tito přistěhovalci se od Evropanů neodlišovali pouze svým vzhledem a etnickou příslušností, ale také jiným způsobem života a odlišnými představami o kulturních normách, idejích a hodnotách. Jinými slovy, do Evropy přicházeli lidé, kteří vyrůstali v odlišné kultuře a byli nuceni se v nových podmínkách stát součástí hostitelské majoritní kultury. Již v postkoloniálním období se tak objevily palčivé otázky, jak k příchozím s odlišnou kulturou přistupovat. Mají být cizinci bezvýhradně asimilováni nebo tolerantně integrováni? Může být klíčem k adekvátnímu soužití politika multikulturalismu? V neposlední řadě se postupně vynořila otázka, jaké důsledky bude mít v dlouhodobé perspektivě život v nové kultuře pro

¹⁵ Pojem sociokulturní systém používáme pro označení relativně autonomního, vnitřně integrovaného systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, které sdílí příslušníci určité společnosti.

psychiku a osobnostní konfiguraci imigrantů. Jak se změní jejich osobnostní a kulturní identita? Antropologové v této souvislosti hovoří o existenci takzvaných polovičatých („halfies“) totožností lidí, jejichž rodiče pocházeli z odlišných kultur a předali jim dvojitou kulturní identitu (Narayan 1993).

Stále aktuálnější je také otázka, na níž zatím nebylo možné predikovat správnou odpověď. Totiž, „kým“ budou potomci imigrantů v následujících generacích? Kde budou hledat, budou-li hledat, kořeny své vlastní identity. V této souvislosti je nutné zdůraznit, že přistěhovalci jsou zvláštním typem menšiny, neboť pokud nejsou majoritní kulturou zcela asimilováni, mohou se stát také specifickým typem subkultury nebo dokonce kontrakultury¹⁶. Tradiční antropologické a sociologické výzkumy imigrantů přicházejících do hostitelské země z chudých zemí byly orientovány na problematiku: (1) Projevů diskriminace nebo negativních postojů ze strany příslušníků majoritní kultury; (2) vztahů mezi původní kulturou imigrantů a většinovou kulturou sdílenou příslušníky hostitelské země; (3) sociálních vazeb a sítí, jež udržují přistěhovalci s místem svého původu; (4) strategie užívanou imigranty k udržení původní skupinové a kulturní identity; (5) konstrukce identity vytvářené prostřednictvím kontrastů existujících mezi majoritní a minoritní kulturou (Georges 1990, Olwig 1993, Eriksen 2008). Jedním z důležitých výsledků výzkumů věnovaných vztahům vznikajících kontaktem se světem „těch druhých“ je poznání, „že politika identity slouží ke zveličení určitých sociálních odlišností, které jsou vnímány jako závažné. V jistém smyslu lze tvrdit, že se snaží proměnit svět plný malých odlišností ve svět tvořený několika obrovskými rozdíly, zejména těmi, jež souvisejí s národností, etnickou identitou, náboženstvím nebo územní sounáležitostí (Eriksen 2008: 350).

Příchod a následná přítomnost „těch druhých“ v mnoha bohatých západních zemích vyvolaly diskuze na téma imigrační politiky a postojů „domorodců“ k lidem, kteří do hostitelské země přináší ideje a normy chování spjaté s odlišnou kulturou. Problémy spjaté se soužitím příslušníků odlišných kultur se staly velmi aktuální zejména na přelomu 20. a 21. století v souvislosti s evropskou utečeneckou krizí. Evropská civilizace v tomto období zažívá masový utečenecký přesun obyvatelstva, který je zapříčiněn jak vojenskými konflikty, politickou nestabilitou a občanskou válkou v zemích Blízkého východu a severní Afriky, tak touhou lidí po šťastnějším životě ve vyspělých západoevropských a skandinávských zemích Evropské unie. Do vyspělých zemí Evropské unie proudí stále větší množství přistěhovalců nejen z

¹⁶ Pojem subkultura používáme pro označení skupiny lidí, která se sdílenými artefakty, sociokulturními regulativy a idejemi do značné míry odlišuje od majoritní kultury, v jejímž rámci existuje. Kontrakultura představuje typ subkultury, jejíž příslušníci se svými postoji a aktivitami dostávají do konfliktu s majoritní kulturou.

válkou zmítaného Blízkého východu, ale také ze severní a subsaharské části Afriky, kde místní obyvatelé k cestě do Evropy motivují také ekonomické důvody. V letech 1996 až 2011 byl počet uprchlíků relativně stabilní, ale od vypuknutí syrské války v roce 2011 počet uprchlíků každoročně narůstá. Celkem bylo na světě v roce 2015 na útěku ze svých domovů 65,3 milionu lidí. Pod vlivem místních válek a konfliktů se 40,8 milionu lidí přesunulo do bezpečnějších míst ve svých státech. Hranice svých zemí překročilo dalších 21,3 milionů osob. Největší množství běženců pochází ze Sýrie, Afganistánu, Burundi a Jižního Súdánu. Nejvíce uprchlíků (asi 4,41 milionu) se přesunulo do Afriky, zatímco Evropa v roce 2015 přijala 4,39 milionu lidí, což byl oproti předchozímu roku nárůst o 43 procent.

Na problém evropské utečenecké krize lze nahlížet ze dvou různých úhlů pohledu. Prvním z nich je humanitární hledisko, které zauímají organizace a instituce, které poskytují utečencům finanční, materiální, vzdělávací, osvětovou a duchovní pomoc a to jak v domácím, tak i v zahraničním prostředí. Tyto organizace a instituce apelují na univerzální lidské hodnoty a právo člověka na život v důstojných podmínkách. Jejich cílem je řešit nebo alespoň zmírňovat migrační problémy, které se projevují na globální, lokální, kulturní i sociální úrovni. Druhé možné hledisko k evropské utečenecké krizi akcentuje racionální úhel pohledu. Tento přístup klade důraz na využití vědeckých teorií a aplikaci poznatků společenských věd nebo informací získaných na základě empirických dat, konkrétních historických událostí, životních situací a lidských zkušeností. Význam humanitárního hlediska je nezpochybnitelný. Problém jeho efektivní aplikace ale spočívá v tom, že instituce a organizace, které humanitární pomoc utečencům poskytují, často nedisponují dostatečným množstvím finančních prostředků. Aplikace racionálního hlediska, které se při řešení utečenecké krize pokouší využívat vědecké poznatky, vyvolává v současné době spíše rozpaky. Řada indicií totiž naznačuje, že věda není schopná na migrační krizi adekvátně reagovat, doporučovat relevantní opatření ani predikovat její potenciální důsledky.

Skutečnost, že podhoubím současné migrační krize jsou vojenské, politické, náboženské a občanské nepokoje probíhající v islámském světě způsobila, že evropská civilizace čelí multifaktorovému sociokulturnímu střetu. Důsledky migrace navíc vyvolaly řadu problémů, na které společenské vědy dosud nedokázaly adekvátně reagovat. Z tohoto hlediska je paradoxní, že k evropské utečenecké krizi se více vyjadřují politici, ekonomové a demografové, než vědci, kteří se primárně etnickými procesy zabývají – kulturní antropologové, etnografové a etnologové. K růstu hysterie kolem migrační krize výrazně přispívají masmédiá, která často v honbě za senzací selektivně modifikují realitu. Stále větší roli při interpretaci příčin a důsledků migrace hrají také různé politické konspirační teorie,

jejichž tvůrci široké veřejnosti předkládají spekulativní hypotézy, čímž přispívají k šíření fám a nepodložených domněnek. Paradoxem je také to, že utečeneckou migrační vlnu se v současné době snaží řešit Evropská unie, přestože zdroje této krize se nachází v islámském světě. Lidem postiženým válkou a občanskými nepokoji by totiž mohly účinně pomoci některé z teritoriálně bližších, relativně bohatých islámských zemí. Faktem ale zůstává, že počet přijatých utečenců v bohatých arabských zemích, je v porovnání s počtem lidí přicházejících do Evropy podstatně nižší. Proto došlo k tomu, že se migrační krize stala politickým, ekonomickým a sociálním problémem Evropy a nikoliv prosperujících částí islámského světa, který je přitom svými historickými a kulturními kořeny utečencům podstatně bližší. V této souvislosti lze mluvit o selhání evropské politické elity, která dopustila, že Evropská unie primárně řeší problémy vyvolané utečeneckou krizí až na svém vlastním území. Účinnou ekonomickou a humanitární pomoc by totiž bylo možné běžencům poskytovat ještě před jejich hromadným exodem mířícím do Evropy. Stejně jako v medicíně, i při řešení utečenecké krize, je efektivnější prevence nežli nákladná léčba důsledků, kterou nemoc vyvolala. Prevencí v tomto případě rozumíme široké spektrum investic, které by mohly ještě na území „vně Evropy“ přispět k ekonomické, sociální a bezpečnostní stabilizaci života lidí, jež se pod vlivem lokálních konfliktů ocitli na útěku. Slovy vojenského experta na mezinárodní vztahy Otakara Foltýna: „Tisíc eur vynaložených na uprchlíka přímo na Blízkém východě má daleko větší přínos než tisíc eur vynaložených na uprchlíka v Německu.“ (Köpplová 2015: 51)

Při řešení otázek věnovaných krizi identity v kontextu evropské utečenecké krize je nezbytné si uvědomit, že proměna kulturních i osobnostních identit přistěhovalců přicházejících v masivním počtu na jedno území má dopad na národní identitu státu, jehož součástí se imigranti v případě získání nového občanství stávají. Národní identitu lze vymezit prostřednictvím čtyř klíčových a konstitutivních kategorií. Jedná se o (1) jazyk, (2) historii, (3) území a (4) sebeuvědomění. Proměny národní identity v širších jazykových, historických, geografických a sociálně psychologických souvislostech je možné prezentovat na příkladu poválečného Německa. Druhá světová válka po sobě na území Německa zanechala nejen hodně lidského utrpení, ale i rozsáhlé materiální škody a velké množství zraněných nebo mrtvých obětí. Tato situace se negativně projevila v podobě negativní demografické křivky a nedostatku pracovních sil, jež byly nezbytné pro obnovu zničené země a její materiální infrastruktury. Na stavební práce ale nebylo potřeba vzdělaných dělníků, a proto začali na území Německa přicházet za prací především manuálně zruční muži z jiných zemí. Deficit pracovně produktivní německé mužské populace tak vyvolal poválečnou migrační vlnu

přistěhovalců. Tehdejší vláda západního Německa uzavřela mezistátní smlouvu o nábory pracovníků s Tureckem, Tuniskem, Jugoslávií, Marokem, Španělskem, Itálií a Řeckem. Předmětem uvedené smlouvy byla dohoda o přijetí pracovních sil přicházejících z cizích zemí. Délka pobytu těchto pracovníků, využívaných především pro manuální práce, ale měla být časově omezena. Tento plán přísunu pracovní síly do Německa byl založen na naivní koncepci tehdejší imigrační politiky, konkrétně na předpokladu, že cizinci v zemi setrvají pouze po dobu stanovenou uzavřenou pracovní smlouvou a následně, po jejím uplynutí, se vrátí zpět do zemí svého původu. Účastníci mezistátní dohody si vůbec neuvědomovali důsledky toho, že na jednom geografickém území se dostanou do vzájemné sociální interakce příslušníci odlišných kultur, disponující různými jazyky, jinou osobnostní konfigurací, odlišnou náboženskou zkušeností a historickou tradicí. Obecně je možné konstatovat, že německá imigrační politika podcenila determinující vliv kultury, která vystupuje v podobě sdílených kulturních hodnot, norem a idejí. Kulturu si lidé osvojují v průběhu socializace a enkulturace. V průběhu těchto procesů se kultura stává nedílnou součástí lidské mysli a jako negenetický mentální software aktivně ovlivňuje způsob života lidí.

Skutečnost, že se na území Německé spolkové republiky ve stále větší míře trvale usazovali přistěhovalci z Turecka a dalších islámských zemí tak otevřela otázku, zda a jakými prostředky lze ze strany majoritní společnosti získat sociální kontrolu nad lidmi, kteří disponují odlišným mentálním kulturním softwarem. V podobné situaci se dlouhodobě ocitly po rozpadu koloniální soustavy také bývalé koloniální mocnosti západní Evropy, kam postupně proudilo stále větší množství lidí z jejich bývalých kolonií. Zamyslíme-li se nad tímto problémem z dlouhodobější perspektivy, můžeme konstatovat, že tehdejší průběh příchodu cizinců do Evropy připomíná současnou situaci. Konkrétně do poválečného západního Německa, za muži, kteří se sem vydali za prací a lepším životem, po určitém čase přicestovaly manželky, děti, případně přítelkyně a později i další příbuzní. Současně pro nově přichodící přibyly možnosti prohlubování pracovní kvalifikace, růstu vzdělávání a postupné integrace do majoritní společnosti. Při řešení problémů soužití příslušníků odlišných kulturních minorit v širším kontextu majoritní kultury se stále více objevovaly pojmy jako multikulturalismus, integrace nebo asimilace. Konkrétní země západní Evropy, které byly migrací v důsledku své koloniální minulosti nejvíce zasaženy, stejně jako Německo, jež imigranty na své území po válce dobrovolně pozvalo, ale nedokázaly zvolit jednotnou a účinnou imigrační politiku. Velmi optimistickými se ukázaly například představy, že třetí generace přistěhovalců z muslimských zemí bude již plně integrována do majoritní kultury. V souvislosti s růstem islamismu jsou to ale naopak příslušníci této generace, kteří se ve snaze

hledat kořeny své původní kulturní identity radikalizují a vykazují ve vztahu k majoritní kultuře rysy kontrakultury (Soukup – Manová 2017).

Stále více se také projevuje problematičnost multikulturní politiky, která v některých západoevropských městech vyvolala neřiditelný růst teritorií mající podobu slumů, v nichž žijí převážně cizinci, kteří zde uplatňují svoje vlastní normy a představy o způsobu života včetně prosazování principů šaría. K radikalizaci islamismu přispívají také špatné sociální podmínky, v nichž jsou často nuceni přistěhovalci žít a limitované možnosti jejich dobrého ekonomického uplatnění na trhu práce. Chudé předměstské čtvrti, které jsou často obydlené z větší části cizinci a sociálně slabým domácím obyvatelstvem, se tak stávají místem prohlubujícím sociální konflikty, které někdy přerůstají v projevy násilí. Toto prostředí je živnou půdou pro propagaci radikálního islamismu ze strany teroristicky orientovaných organizací nebo Islámského státu. Výsledkem je, že mezi aktéry teroristických útoků provedených na území Evropské unie, jsou překvapivě příslušníci třetí generace přistěhovalců. Ti, často pod vlivem islamistické propagandy, sociální frustrace nebo touhy revitalizovat své původní kulturní kořeny, někdy vyjadřují svojí identitu prostředky extrémního džihádismu (Soukup – Manová 2017). Svůj podíl na nárůstu negativních postojů muslimů vůči Západu mají ale také pocity ponížení, které vyrůstají z postkoloniální situace a faktu, že v minulosti Okcident ve vztahu k Orientu často vystupoval z pozice vojenské síly a mocenské převahy. „K přímé podpoře teroristů, jejichž krutost a obratnost neměly v dějinách lidstva obdoby, nevede ani islám, ba ani chudoba. Vede k nim spíš tíživé ponížení, které poznamenalo země třetího světa.“ (Pamuk 2001: 18).

2.2 Cizinec v cizí zemi

Paralelně s existencí islamisticky orientovaných kontrakultur, které se negativně vymezují proti majoritní kultuře hostitelských zemí, probíhá v mnoha evropských zemích úspěšná integrace cizinců do majoritní společnosti, jejímž výsledkem jsou často smíšené sňatky, bilingvismus potomků a vznik transkulturních nebo vícenásobných identit. V průběhu integrace cizinců do kultury hostitelských zemí ale i nadále sehrává důležitou roli náboženství jako významná součást původní kulturní identity imigrantů. V současné době se odhaduje počet muslimů žijících v celé Evropě na 15 miliónů. Vzhledem k probíhající evropské migrační krizi je ale tento údaj relativní. Dnes totiž například nelze exaktně odhadnout, kolik miliónů muslimů bude žít na území Evropy v roce 2020. Při řešení problémů spjatých s masovým příchodem muslimů není možné se omezit pouze na ekonomické, politické nebo

demografické důsledky migrace. Problémy vycházející z integračního procesu jsou totiž primárně kulturní povahy, jinými slovy, islámští utečenci, dříve označovaní jako přistěhovalci, mají totiž tendenci odmítat jakoukoliv formu integrace do většinové společnosti. Tento postoj často nabývá podoby dobrovolné revolty proti kulturnímu modelu hostitelské země. Pro mnoho přistěhovalců navíc fenomén integrace splývá s požadavkem přijmout hodnotový systém majoritní kultury, a to je pro ně přijatelné jen z části. Cizinci často za příčinu problémů uvádějí neochotu státních institucí a jejich zaměstnanců začlenit je do majoritní společnosti jako partnery. To je však z racionálního i legislativního hlediska skutečně náročné a v první fázi integrace téměř nemožné. K tomu, aby se přistěhovalci stali plnohodnotnými partnery místních obyvatel, musí získat dobrou kompetenci v jazyce a legislativě hostitelské země. Získání adekvátního sociálního statusu majícího „punc“ partnerství vyžaduje vedle komunikačních schopností také kompetence v oblasti vzdělání nebo profesní způsobilosti. V neposlední řadě je důležitou podmínkou úspěšné integrace cizinců do společnosti hostitelské země jejich schopnost adekvátně vnímat a interpretovat místní kulturu a úspěšně se pohybovat v institucionální síti hostitelské země.

Zásadním problémem cizince, který se ocitl v zemi s odlišnou kulturou, je ztráta statusu, snížená jazyková kompetence, nedostatečné porozumění cizím vzorcům chování, kognitivním systémům a nativním klasifikačním soustavám. Přesto cizinec obvykle usiluje o to „být trvale přijatý nebo alespoň tolerovaný skupinou, do které vstupuje“ (Schutz 1944: 499). Potřeby cizince nadčasově identifikoval a vymezil americký sociolog Robert Ezra Park:

„Musí mít místo, kde se cítí bezpečný (1) domov; místo, odkud může odcházet a kam se může vrátet. Musí získávat (2) nové podněty, mít prostor k odpočinku, k novým zážitkům, dojmům. Musí být uznáván (3); to znamená, že musí patřit do nějaké společnosti, v níž má určitý status, musí patřit k nějaké skupině, v níž něco znamená, tam či onam. Musí být jedincem spíše než pouhou součástí ekonomické a sociální mašinerie. A konečně (4) musí mít v někom nebo něčem zalíbení, mít důvěrný vztah, třeba i jen k pouhé kočce nebo psovi, vůči kterým pociťuje náklonnost a ví, že je tato náklonnost opětována.“ (Park 1967: 119).

Cizinec přicházející do země s odlišnou kulturou naráží na několik bariér. Již po vstupu do cizí země prochází obvykle kulturním šokem, který je vyvolán neznámými nebo špatně „čitelnými“ vzorci chování, odlišnými normativními a hodnotovými systémy, pocity psychické deprivace způsobené steskem po domově a celou řadou dalších faktorů včetně neklidu vyvolaného působením cizí krajiny, klimatu nebo dosud pro něj nezvyklými potravními návyky. Cizinec si navíc sebou nese břemeno „člověka bez historie“, neboť opuštěním své domoviny do značné míry ztratil svojí původní kulturní kompetenci, nemůže se

spolehnout na předchozí zkušenosti s řešením problémů, a jeho zásobárna dosavadního „každodenního vědění“ je v nových podmínkách špatně použitelná. Ocitl se totiž ve světě, kde fungují odlišné normy, zvyky a obyčeje. Pro cizince zpočátku není žádná nová sociální situace samozřejmá, a proto jí potřebuje klasifikovat, promýšlet a interpretovat. Jeho jinakost, a neschopnost rozlišit mezi typickým a individuálním, ale u místních obyvatel vyvolává projevy nedůvěry. Cizinec je z jejich perspektivy „nečitelným“ člověkem, který nedisponuje dostatečnou kulturní kompetencí, jenž by mu umožnila správně predikovat domorodé modely myšlení a chování. Cizince také limituje znalost místního jazyka. Může sice dosáhnout značného stupně jazykové kompetence, ale je pro něj těžké v cizím jazyce myslet, snít, osvojit si místní žargon, vnímat významové konotace nebo adekvátně vyjadřovat pocity spjaté s láskou, přátelstvím, uměním a poezií. Americký sociolog Alfred Schutz v této souvislosti upozornil na to, že každé slovo nebo věta *má lem* („fringe“) neboli „atmosféru spojující je s minulostí, s prostředím, s emocionálními hodnotami a iracionálními implikacemi“ (Disman 1998: 330). Domorodce také zneklidňuje, že cizinec není povinen respektovat „idoly jejich kmene“. Každá kultura totiž v souladu se svým hodnotovým a normativním systémem preferuje určitou třídu kulturních prvků, které jsou předmětem posvátné úcty a obdivu. Tyto idoly ale mohou být cizincům, pocházejícím z jiné kultury zcela lhostejné. K růstu xenofobie samozřejmě přispívá také strach domorodců „z neznámého.“ Ten je posilován skutečností, že se cizinec při překlada jazyka i místních vzorců chování při jejich interpretaci dopouští chyb. Ocitl se totiž v situaci, kdy pro něj nefunguje myšlení *jako obvykle* („thinking as usual“), které je založeno na kulturních vzorcích cizincovy vlastní společnosti, kde je bráno jako samozřejmé („taken for granted“) a vytváří „důvěryhodné recepty pro interpretaci sociálního světa a pro takové zacházení s předměty a lidmi, které znamená dosažení nejlepších možných výsledků v dané situaci“ (Schutz 1944: 501). Výsledkem je nejen nežádoucí „šum“ v komunikaci, ale také narůstající psychický stres vyrůstající z chyb, jichž se cizinec v transkulturní komunikaci dopouští (Soukup 2011: 256–259). Tento stres je ale oboustranný. Cizinec v jemu neznámém světě zmateně tápe, zatímco domorodce ztrácí schopnost adekvátně interpretovat a predikovat cizincovo jednání. Z perspektivy domorodců cizinec již svojí existencí „zpochybňuje vědění, které je pro ně samozřejmé“ (Alieva 2012: 188). Postoj příslušníků majoritní společnosti k cizincům v tomto smyslu výstižně popsal Zygmunt Bauman: „Cizinci znamenají nedostatek jasnosti: nikdo si nemůže být jistý tím, co udělají, jak budou reagovat na jeho činy; nikdo nedokáže říci, jestli jsou přáteli nebo nepřáteli. Není proto vyhnutí, člověk je nutně vnímá s jistým podezřením“ (Bauman 2004: 109). Postoj k cizincům negativně ovlivňují také předsudečné stereotypy, jejichž součástí je často snaha jinakost

„démonizovat“. Předsudky vůči cizincům navíc nemají vliv pouze na jejich vnější osudy, ale i na proměnu jejich vnitřní identity, která je ve stále větší míře ovlivňována negativním implicitním očekáváním ze strany příslušníků majoritní kultury. Jak v této souvislosti poznamenal americký sociolog Peter Berger: „Když je člověk přinucen hledět na sebe do zrcadla, které je vyrobeno tak, aby ho zobrazovalo jako potměšilou zrůdu, musí horečně hledat jiné lidi s jinými zrcadly, aby nezapomněl, že měl kdysi jinou tvář. Řečeno trochu jinak, lidská důstojnost je věcí sociálního souhlasu“ (Berger 2003: 108).

S lehkou nadsázkou lze problémy, které řeší cizinec nebo cizinka „v cizí zemi“, srovnat s osudem hrdiny německé romantické novely sugestivně nazvané *Podivuhodný příběh Petra Schlemihla* (1981 [1814]). Její autor, Adelbert von Chamisso, byl rozpolcený člověk žijící na okraji dvou různých kultur. Jednalo se totiž o francouzského emigranta, který se v době napoleonských válek ocitl v Německu. Možná právě proto ve své knize realisticky a současně fantaskně popsal situaci mladíka, který v touze po společenské prestiži a bohatství nerozvážně prodal ďáblu svůj stín. Petr Schlemihl byl díky penězům, jež získal tímto bizarním obchodem, zpočátku společensky úspěšný a všemi přijímaný člověk. Ovšem až do chvíle, kdy lidé odhalili jeho „jinakost“. Člověk bez stínu je totiž pro společenství lidí, kteří svůj stín mají, sociálně i lidsky nepřijatelný. Muž bez stínu totiž narušuje všemi sdílený přirozený řád a principiálně „odporuje uznávaným kategoriím a vyvolává odmítnutí“ (Gellner 1993: 17). Proto se od něj všichni bývalí přátelé odvracejí, vyhýbají se mu, pohrdají jím a přestávají mu důvěřovat. Ztráta stínu se totiž stává symbolem potencionálního nebezpečí, ztráty sounáležitosti a možnosti identifikace Petra s národem nebo etnickou skupinou. Příběh o Schlemihlovi navíc naznačuje, že přijetí cizinců a jejich integraci do hostitelské společnosti limituje odvěká touha lidí bránit hranice svého sociokulturního řádu a snaha domorodců zamezit mísení vlastních a cizích kulturních kategorií a taxonomií (Soukup – Manová 2017). Cizinci jsou z nativní perspektivy často považováni za sociálně „nečisté“, nepředvídatelné a sociálně „kluzké“ bytosti, které reprezentují ohrožující „bytí na pomezí“ a vyvolávají obavy z vyvolání nežádoucího chaosu. Jak v této souvislosti výstižně podotkl britský sociolog polského původu Zygmunt Bauman: „Kvůli nemilé, přitom však důvěrné vazbě ke stavu nejistoty, 'nečistota' klasifikací, mlhavost hraničních linií a propustnost hranic je stálým zdrojem strachu a agrese, které neoddělitelně provázejí úsilí budovat a ochraňovat řád“ (2004: 44). Také podle britské antropoložky Mary Douglasové mezi univerzální tendenci, uplatňovanou ve vztahu ke všemu, co narušuje vnitřní organizaci a kulturní logiku každé lidské společnosti, patří snaha eliminovat všechny „nebezpečné“, „nečisté“ neboli „nemístné“ kulturní prvky a komplexy (Douglasová 2014). „V chaosu neustále se měnících vjemů si

každý z nás vytváří stabilní svět, ve kterém mají objekty rozpoznatelný tvar, jsou lokalizované v prostoru, a mají trvalost. V procesu vnímání sami tvoříme přijímané podněty a jiné odmítáme. Pro nás jsou nejpříjemnější ty podněty, které nejjednodušeji zapadají do vzorce, který si vytváříme. K nejednoznačným podnětům máme tendenci se chovat, jako kdyby se zbytkem našeho vzorce ladily. Rozporuplné vzorce je tendence odmítnout“ (Ibid. 74). To se týká i strategie uplatňované proti cizincům, kteří jsou spontánně považováni za „nemístný“, tedy i „nebezpečný“ element, neboť mohou již svojí existencí narušit normy, ideje a domorodé klasifikační soustavy (folktaxonomie) místní společnosti. V průběhu dějin lidstva se strach z cizinců, a s nimi spjatého fenoménu něčeho „nečistého“, „nemístného“ a tedy i „nebezpečného“, promítl do celé řady strategií, jejichž cílem byla eliminace „těch druhých“. Cizinci se často ocitli a dodnes ocitají v situaci teritoriální nebo sociální izolace. Neblahou ukázkou strategie teritoriální izolace jsou instituce židovských ghatt nebo indiánských rezervací. Dalším typem řešení vztahu k cizincům je sociální izolace a kulturní distanc, které ale nejsou tak kruté jako teritoriální izolace. Příslušníci majoritní kultury v tomto případě akceptují přítomnost „těch druhých“ na svém území, ale programově omezují sociální interakci s cizinci jen na nezbytně nutnou dobu (Soukup – Manová 2017). Typickou ukázkou tohoto pragmatického postoje k cizincům žijícím na území České republiky jsou návštěvy, které naši obyvatelé podnikají do vietnamských obchodů, tržišť nebo restaurací. Dalším způsobem, praktikovaným ve jménu ochrany teritoriálních hranic a boje proti narušení domorodého kulturního řádu před „nemístným“ světem cizinců, je jejich fyzický odsun. Za absolutně nelidskou lze označit eliminaci cizinců prostřednictvím jejich fyzické likvidace, která neblaze vstoupila do dějin jako fenomén etnické genocidy (Soukup 2011).

2.3 Cizinci jako zdroj exogenní a endogenní kulturní změny

Existují různá hlediska, která lze na analýzu současné evropské utečenecké krize uplatnit. V této práci ale neaspírujeme na rozbor ekonomických, politických, sociálních ani demografických důsledků příchodu cizinců do zemí Evropské unie. Naším cílem je hlubší zamyšlení nad probíhajícími migračními procesy prostřednictvím kulturologického diskursu a kategorií jako jsou kultura, kulturní změna, migrace a identita. Pojem kultura užíváme v jeho antropologickém smyslu jako označení třídy negenetických programů fungujících jako sdílený mentální software lidské mysli, který determinuje a limituje vzorce chování příslušníků určité společnosti. V průběhu existence lidstva si různé společnosti vytvořily široké spektrum kulturních technologií a adaptačních strategií, jejichž prostřednictvím

přetvářely vnější prostředí i lidskou přirozenost. Z tohoto hlediska lze hovořit o pluralitě kultur, které se od sebe navzájem odlišují v čase a prostoru. Navenek kultury vystupují jako relativně autonomní a vnitřně integrované sociokulturní systémy zahrnující artefakty, sociokulturní regulativy (obyčeje, mravy, zákony, tabu) a ideje, které jsou sdíleny a předávány příslušníky určité společnosti. V případě kontaktu dvou odlišných sociokulturních systémů ale dochází k procesům kulturní změny, které označujeme jako akulturaci. Příčinou akulturačních procesů, které představují typ exogenní sociokulturní změny, jsou migrace lidí s odlišnou kulturou nebo difuze cizích kulturních prvků a komplexu. Cizinci však mohou být také příčinou endogenní kulturní změny, jejíž zdroj je nutné hledat uvnitř sociokulturního systému. Hybnou silou endogenní kulturní změny jsou zejména vnitřní inovace a invence. Vzhledem k tomu, že v řadě západoevropských zemí existují teritoria obývaná po několik generací imigranty, kteří zde udržují zvyky a obyčeje spjaté s jejich původní kulturou, mohou tyto subkultury v průběhu času přispět k vnitřním proměnám majoritní kultury. Evropská unie se tak v současné době ocitla pod tlakem exogenní i endogenní kulturní změny. Exogenní změna je spjatá s akulturačním tlakem vyvolaným přílivem cizinců a neschopností zemí Evropské unie efektivně kontrolovat hranice schengenského prostoru. Zdrojem endogenní změny jsou dlouhodoběji usídlené komunity cizinců, jimž politika multikulturalismu umožňuje na území, kde se nacházejí, praktikovat zvyky a obyčeje spjaté s jejich původní kulturou. Tyto komunity se ale za jistých okolností mohou stát teritorií, nad nimiž majoritní kultura ztrácí sociální kontrolu. Jako příklad lze uvést některé muslimy obydlené čtvrti ve velkých západoevropských městech, jejichž obyvatelé schvalují nebo přímo praktikují tradiční arabské právo šaría, které je v přímém rozporu s deklarací lidských práv. Situaci dnešní Evropy tak lze s lehkou nadsázkou srovnat se situací, v níž se na sklonku svého pádu nacházela západořímská říše. Ta byla také vystavena intenzivní exogenní a endogenní kulturní změně. Její severní hranice se ocitly pod tlakem migrujících germánských kmenů a uvnitř říše narůstal vliv trvale usídlených cizinců, kteří legitimně pronikli do institucionální struktury římského impéria a přispěli k jeho vnitřnímu rozkladu. Výsledkem bylo nejen vojenské vyvrácení Západořímské říše, ale také „smrt“ antické kultury na území západní Evropy.

Dnes je evidentní, že migrační tok lidí vyvolaný v 50. a 60. letech 20. století vytvořil podhoubí pro šíření a uchovávání identifikačních znaků muslimské identity v Evropě. Na základě této skutečnosti v 90. letech minulého století začali kulturní antropologové prosazovat, v rámci teorie kultury a výzkumů kulturní změny, nový pojem, který přímo vysvětluje působení kulturních částic a komplexů na dálku. Jedná se o kategorii

„transnacionální migrace“, která je jako gnoseologický nástroj stále více užívána při výzkumu současných migračních procesů. Konkrétně jde o analýzu vzniku transnacionálních sociálních polí propojujících původní a nová místa pobytu přistěhovalců. Výzkum transnacionální migrace umožňuje odhalit působení paralelních procesů začleňování se do přijímající společnosti a udržování přeshraničních sociálních vazeb, jejichž prostřednictvím si transmigranti souběžně budují a udržují dva různé domovy i dvě alternativní kulturní identity. Významnou kategorií užívanou při popisu, klasifikaci a interpretaci transkulturní migrace je fenomén označovaný jako „trans-migranti“. Tímto pojmem jsou označováni přistěhovalci, kteří nerezignují na udržování sociálních vztahů, které je propojují s místem jejich původu a umožňují jim nevzdat se svých původních kulturních a etnických identit. Významnou gnoseologickou kategorií umožňující nový pohled na migrační procesy je také pojem „transnacionální praktiky“, vnímající participaci na transnacionálních sociálních polích jako prostor otevřený nejen pro transmigranty, kteří se pravidelně pohybují mezi svým původním a novým domovem, ale také pro subjekty, které realizují nejrůznější politické, ekonomické a kulturní transnacionální aktivity nepravidelně, nebo dokonce vůbec přistěhovalci nejsou (Szaló 2007). Pojem transnacionální migrace je jako gnoseologická kategorie dvojdimenzionální. Umožňuje totiž současně provádět jak výzkum strategií, jejichž prostřednictvím migranti udržují kontakty se svým původním domovem, tak i praktik a procesů začleňování přistěhovalců do sociokulturního prostoru hostitelské země. Z této perspektivy můžeme paralelní existenci dvou domovů vnímat a interpretovat jako příznak nových podob světového sociokulturního řádu a atribut „schizofrenního“ začleňování se cizinců do evropské společnosti.

Provedeme-li vědeckou reflexi první fáze příchodu muslimských přistěhovalců do Evropy, konkrétně do poválečného západního Německa, skrze prizma transnacionální migrace je evidentní, proč plány s „dočasně“ přivezenou pracovní silou selhaly. Velká část cizinců totiž z Evropy nemínila odejít a také neodešla. Přistěhovalci, kteří měli v dějinách moderní Evropy dočasně sehrát roli levné pracovní síly, využili svých nepřerušovaných kontaktů s domovem k tomu, aby do nové „zaslíbené země“ přivezli také své přítelkyně, manželky i příslušníky širší rodiny. V období, kdy byli turečtí dělníci v německém prostředí sami, svůj původní životní styl spjatý s islámskou kulturou praktikovali převážně v rámci ubytoven, které jim byly ze strany zaměstnavatelů přidělené. Tato situace se změnila po příchodu jejich rodinných příslušníků, což bylo impulzem k tomu, aby přistěhovalci revitalizovali svojí původní kulturu a učinili z islámu a jeho praktik plnohodnotnou součást svého každodenního života. Svým původem islámské rodiny začaly postupně preferovat tradiční muslimské zvyky a obyčeje

spjaté s jejich původním domovem, což se promítlo do stravování, oblečení, stylu života i praktikování pravidelných modliteb. Na existenci islámských subkultur flexibilně reagovaly nabídkou svých produktů obchody, kavárny, restaurace i řeznictví. Stále viditelnější byla také snaha aktivních vyznavačů islámu vybudovat pro svoje náboženství širší materiální a institucionální základnu, jejímž symbolem se stala výstavba mešit. K revitalizaci a šíření hodnot a norem islámské kultury přispěli také muslimští aktivisté organizující široké spektrum kulturních, vzdělávacích a sportovních volnočasových akcí.

Zamyslíme-li se nad proměnami islámských komunit na území Německa z dlouhodobější časové perspektivy je evidentní, že zde byla první generace přistěhovalců radikálně vytržená z přirozeného kontextu své původní kultury. S jistou nadsázkou lze konstatovat, že se muslimská rodina v širším kontextu evropské kultury cítila možná jako rodina Eskymáků v Africe. Islámští přistěhovalci se ocitli v náročné sociální situaci, jejíž součástí byl kulturní šok. Příchodem do Evropy ztratili původní vlast, její kulturu i geografické území se vším, co k němu patří, tj. podnebí, přírodní prostředí, architekturu, institucionální zázemí, tradiční sociální organizaci, kulturní historii, jazyk, nativní sociální sítě i příbuzenskou strukturu. Na úrovni psychiky jednotlivce imigrace vyvolala v nitru člověka chaos a destrukci pojetí sebe sama. Pro imigranty se tak nové místo a nový domov stal epicentrem ambivalentního jednání. Prostřednictvím hlubokého vztahu k islámskému náboženství si ale muslimové dokázali udržet neustálou symbolickou soudržnost se svým duálním domovem ve své původní vlasti. Z hlediska vývojových proměn muslimských komunit je zajímavá druhá generace přistěhovalců, kterou reprezentují děti, které přicestovaly do Evropy společně se svými matkami ještě v raném věku. Dnes tito lidé patří do kategorie dospělých lidí. Svůj pobyt v hostitelské zemi a integraci do cizí společnosti dodnes vnímají bikulturně, neboť mají pocit, že se pohybují ve dvou dimenzích vzájemně odlišných kulturních modelů chování. Na jedné straně úspěšně absorbují kulturu majoritní společnosti, ale souběžně se emocionálně vyrovnávají se sociálním statutem „těch druhých“ a osudem lidí do velké míry předurčených k životu ve střední a nižší vrstvě.

Ve zcela jiné životní situaci se ocitly jejich děti, reprezentující třetí generaci imigrantů, jejíž příslušníci již absolvovali povinnou školní docházku a dobře znají kulturní vzorce majoritní kultury. Podle tradičních prognóz se již mělo jednat o lidi, kteří budou do většinové společnosti dokonale asimilováni, avšak reálný výsledek jejich skutečné kulturní kompetence je překvapující. Například z dětí, které se již narodily na území dnešního Německa, jen jedna čtvrtina dobře ovládá německý jazyk. Příčiny tohoto stavu, podle názoru odborníků, souvisí s odlišnými přístupy k mezilidským vztahům a uzavírání manželských svazků. Údajně 84%

matek má tendenci zprostředkovat svým synům nevěsty svým původem pocházejících nebo přímo dovezených z Turecka. Tyto ženy většinou neovládají německý jazyk a v rámci muslimských komunit nemají ani tendenci do budoucna zlepšit svojí jazykovou kompetenci. Třetí generace přistěhovalců tedy rozhodně není plně asimilovaná, a co více, má narůstající tendenci hledat svojí identitu v zemi svého původu. Z tohoto hlediska se nelze divit tomu, že v posledním desetiletí vzrostl vliv a působnost extrémistických muslimských skupin, které nesou zodpovědnost za mnoho aktů individuálního nebo organizovaného násilí a brutálního teroru, který je programově zaměřen na občany Evropské unie. Připomeňme si bombové útoky na vlaky v Madridu (2004), v metru a linkovém autobuse v Londýně (2005) nebo teroristické útoky v Paříži (2015), Bruselu, Berlíně (2016), Petrohradě a Londýně (2017).

V této souvislosti si je ovšem nutné uvědomit, že významný podíl na proměnách postojů různých generací přistěhovalců k hostitelské zemi má sociální kontext. První generace přistěhovalců pociťovala ve vztahu k zemi, která je přijala, především vděčnost a vizi lepší budoucnosti, neboť „přišli do lepšího“. U druhé generace pocity vděčnosti ustoupily do pozadí, neboť tito lidé své sociální postavení stále více konfrontovali s podstatně vyšším ekonomickým potenciálem a lepší životní úrovní příslušníků majoritní kultury. Třetí generace, jejíž příslušníci obvykle vyrůstali v sociálně slabých a teritoriálně vyloučených komunitách, již nepociťují ve vztahu k hostitelské zemi vděčnost, nýbrž frustraci vyrůstající z toho, že v dané společnosti představují tu nejnižší třídu. Narůstající sociální frustrace je velmi nebezpečná zejména v multikulturním prostředí relativně uzavřených městských ghatt, jejichž obyvatelé programově odmítají politiku integrace nebo asimilace do většinové společnosti a revitalizují v nových podmínkách tradiční zdroje a principy islámské kultury, jako je například právo šaría. Tato skutečnost ale vyvolává spousty potencionálních a reálných konfliktů mezi přistěhovalci a domorodci. Všeobecným normativním základem soužití lidí v Evropské unii je totiž respekt k principům obsažených ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* (1948) a důraz na principy demokracie. Ta klade důraz na to, že lidské společnosti jsou „řízeny zákony, které vytvářejí občané, a ty mají ve veřejném životě větší váhu, nežli jakékoliv jiné donucování“ (Todorov 2011: 174). Proto, když cizí kulturní zvyky a tradice odporují základním hodnotám evropské demokracie, měl by být zákon nadřazen nad importované kulturní odlišnosti. Výstižně a jednoznačně je tento postoj formulován ve *Všeobecné deklaraci UNESCO o kulturní diverzitě* (2001): „Nikdo se nesmí dovolávat kulturní diverzity za účelem porušení lidských práv zaručených mezinárodním právem či omezování jejich rozsahu“ (Ibid. 2011: 94).

Podle varovné zprávy Institutu pro ekonomii a mír (IEP) se sídlem v Sydney a pobočkami v Londýně a v New Yorku z roku 2014 věnované nárůstu počtu teroristických útoků, se uvádí, že teroristické útoky zabily v roce 2013 celkem 17 958 lidí. Terorismus spjatý s islamismem každým rokem zesiluje. Je zřejmé, že za většinou útoků stojí Islámský stát, pobočky Al-Kaidy, afghánský Talibán a nigerijská Boko Haram. Uvedené organizace spojuje příklon k radikálnímu, teroristicky orientovanému islamismu a dodnes jsou zdrojem výhrůžek proklamujících útoky na země Západu (John 2014).

Za překvapující je možné označit skutečnost, že část seskupení teroristických organizací tvoří představitelé druhé a třetí generace přistěhovalců. Při analýze faktorů, které stojí za agresivními útoky jednotlivců a teroristických skupin, jsme dospěli k názoru, že významnou roli v jejich přiklání se k radikálnímu islamismu sehrála kulturní vykořeněnost a psychická desintegrace dětí, které se narodily přistěhovalcům v prostředí, které podporovalo vznik zdvojené kulturní identity. Slovy francouzského sémiotika a antropologa Tzvetana Todorova: „Nikoliv náhodou rekrutují islamisté své bojovníky především v Evropě, mezi muslimy, kteří se tu už narodili – jejich rodiče či prarodiče, přistěhovalci, určitou kulturní identitu měli, kdežto oni si nějakou musí vytvořit – neosvojili si ani kulturní identitu země, odkud jejich rodiny přišly, ani té, která je přijala“ (Todorov 2011: 114). V této souvislosti ale považujeme za důležité zdůraznit, že při hledání příčin narůstajícího nebezpečí teroristických útoků a potenciálního střetu Orientu a Okcidentu, je nutné se vyhnout zjednodušujícím vysvětlením. Například nelze islám označit za jediný faktor determinující, stimulující a limitující chování muslimských společenství, která se navíc od sebe v mnoha historických, teritoriálních, jazykových i kulturních aspektech odlišují. Není také možné zjednodušeně ztotožňovat islám s islamismem nebo mechanicky islamismus vnímat jako terorismus. Islamismus sice může ve své vyhrocené a radikální podobě prostředky typické pro terorismus používat, ale není to jediná cesta, jíž může své politické cíle a ideologické zájmy prosazovat (Ibid. 216–217). „Uvedená zjednodušení jsou nejen klamná, jsou škodlivá – miliardu muslimů tak vháníme do rukou pár tisíců islamistů a všechny je podezíráme z terorismu.“ (Ibid. 217).

Přistěhovalec, jako aktivní jedinec v průběhu svého života prochází řadou nových sociálních zkušeností, jejichž součástí je osvojování si statusů a rolí, které formují jeho identitu. Na resocializaci imigrantů měly významný podíl vedle profesních a vzdělávacích institucí také místní sekundární sociální skupiny a masmédiá, která šířila kulturní ideje, normy a hodnoty majoritní společnosti. V podmínkách muslimských domácností ale i nadále přetrvával vliv tradiční islámské kultury a s ní spjatých náboženských tradic, vzorců chování a myšlení. Děti cizinců, dnes již dospělých jedinců, tak byly vystaveny kulturně dvojdimenzionální

socializaci a enkulturaci.¹⁷ To ve svých důsledcích vedlo ke zformování bikulturní identity, která měla následně zásadní vliv na jejich osobní i kulturní identity. Jádrem bikulturní existence dětí přistěhovalců se stalo řešení komplikované otázky, s kým se vlastně mají identifikovat a do které skupiny patří. Proces začleňování se do kultury z hlediska bikulturní perspektivy není jednoduchý. Zvláště, když se jedná o střet výrazně odlišných kultur a vzájemně soupeřících náboženských systémů.

Zdrojem vnitřních pochybností v člověku, při hledání jeho kulturních kořenů a formování osobní identity jsou (1) jazyková a kulturní bariéra, (2) nedostatek sdílených zájmů s příslušníky majoritní kultury, (3) přezíravost okolí, (4) náročný a proměnlivý sociální život a kulturní kontext a (5) odlišný mentální kulturní software, který užívají příslušníci odlišných kultur k deskripci a interpretaci světa, který je obklopuje. Do třídy elementů způsobujících negativně rozporuplné pocity v duši je možné zařadit i nižší ekonomický status rodin přistěhovalců. O to více překvapující je ale zjištění, že podle dosavadních záznamů a specifikací teroristických aktivistů, můžeme s určitostí tvrdit, že teroristické skupiny tvořily i muslimští nadšenci pocházející z finančně zajištěných rodin, které jim právě během pobytu v evropských zemích zabezpečily plnohodnotné kvalitní evropské vzdělání. V této souvislosti tehdejší integrační politika západní Evropy byla skutečně ze strany jejich stoupenců rozhodně podceněná, proto si vyžaduje do budoucna minimalizovat rizika a to na základě důkladně zvážení a zodpovědných státoprávních rozhodnutí. Při řešení problémů spjatých s existencí pluralitních multietnických společností se ale musíme vyvarovat diskriminace, vylučování nebo izolace jednotlivých kultur nebo subkultur. „Nejde o to izolovat muslimy v jejich náboženské identitě, nýbrž o to, jednat s nimi se stejnou úctou jako se všemi ostatními příslušníky společnosti. Bez elementárního začlenění do společenské smlouvy je jedinec odsouzen k živoření a doháněn k násilnému jednání.“ (Ibid. 2011: 218) Cílem imigrační politiky a s ní spjatými právními a institucionálními kroky řešícími vztah odlišných kultur existujících v rámci jednoho státního útvaru, by tedy neměla být asimilace „těch druhých“ většinovou kulturou. Mnohem konstruktivnější je „*respektování menšin a jejich začleňování do rámce zákonů a občanských hodnot společných všem*“ (Ibid. 2011: 217).

Již příchod a následné usazení se první generace muslimských přistěhovalců v Evropě lze označit za impuls, který přispěl ke zrodu současné exogenní i endogenní kulturní změny probíhající v zemích Evropské unie. Muslimští imigranti sice fyzicky opustili svou vlast, ale

¹⁷ V průběhu socializace si jednotlivci osvojují sociální role, zatímco se socializací spjatý pojem enkulturace slouží k označení nabývání kulturní kompetence. Jedná se o vzájemně spjaté procesy, které je možné oddělit pouze v rovině teoretické abstrakce.

součástí jejich psychiky se stala transnacionální kognitivní mapa zahrnující existenciální ambivalenci způsobenou dvojitou identitou. Tito lidé byli i nadále identifikováni s muslimskými hodnotami svého původního domova, ale současně si aktivně osvojovali ideje a normy kultury hostitelské země, které byly podmínkou jejich přežití. Tato mentální bikulturalita a zdvojená kulturní identita přetrvávala v různě modifikované podobě i u druhé a třetí generace přistěhovalců.

Muslimové žijící v Evropě prostřednictvím široké škály moderních informačních a komunikačních technologií i nadále aktivně udržují příbuzenské, osobní a pracovní kontakty se zemí svého původu, čímž utvářejí sociální sítě a společné vazby mající podobu transkulturního mostu spojujícího dva kulturně odlišné světy. Mnoho Muslimů žijících v Evropě se tak ocitá v paradoxní situaci. Na jedné straně si zde chtějí vybudovat nový a stálý domov, ale současně ve svém podvědomí touží po kulturní revitalizaci a návratu ke svým identickým kořenům. Mnoho z nich proto život v cizí kultuře vnímá pouze jako dočasné řešení, jako určitý únik před sociálně, politicky nebo ekonomicky nepříznivými podmínkami v jejich původní vlasti. Skutečnost, že nezanedbatelné množství muslimských přistěhovalců sní o návratu do rodné země nebo o revitalizaci vlastní kultury v hostitelské zemi, se podílí na tom, že přistěhovalci v sobě nepotlačují svojí původní kulturní identitu a ani netouží asimilovat se do cizího kulturního systému. Imigranti jen „povrchně“ integrují a to často pouze tak, aby dosáhli svých osobních záměrů a úspěšně ekonomicky přežili v hostitelské zemi. Z této skutečnosti se postupně rodí duální osobní identita mnoha přistěhovalců. Původní muslimská kulturní identita se na úrovni jedince postupně transformuje na bikulturní identitu. Ta v sobě kromě původního bazálního kulturního jádra a s ním spojenými vzorci chování a myšlení, zahrnuje také kulturní modely a normy hostitelské kultury. K proměnám identity ale pod vlivem migrací, narůstající celosvětové ekonomické integrace a globalizace dochází nejen na úrovni jednotlivců, ale také na úrovni národní identity, která se transformuje v identitu transnacionální. Transnacionální identita, která svými principy a podstatou přesahuje národní identitu, proměňuje vztahy národní loajality a lokální solidarity směrem k idejím kosmopolitismu. Ten programově respektuje kulturní pluralitu založenou na sdílené a respektované univerzální normě a prosazuje princip rovnosti všech lidí (Szaló 2007, Todorov 2011).

Skutečnost, že se Evropa ocitla pod vlivem globalizace, migračních procesů ale neznamená, že by se země Evropské unie měly vzdát principů, zásad, hodnot a norem, které si jejich občané legitimním způsobem zvolili za základ svého života. Slovy Tzvetana Todorova: „Abychom mohli s ostatními jednat spravedlivě, nesmíme upouštět od svrchovanosti lidu,

svobody jedince, uplatňování stejných práv pro všechny či uznávání plurality lidských společností, ale musíme na ně naopak klást větší důraz“ (Todorov 2011: 216). Ostatně již samotný vznik Evropské unie a formování podstaty její identity byl založen na ochotě jednotlivých členských zemí zříci se při řešení sporů násilí, řídit se společnou normou, disponovat stejnými právy a respektovat pluralitu a kulturní rozmanitost. Evropskou identitu netvoří jedna společná kulturní kolektivní paměť, ale schopnost komplexně zahrnout kulturní pluralitu do jednoho sdíleného širšího rámce a nastolit tak nový typ solidarity a vzájemnosti. Nová rodící se evropská identita tak vyrůstá z umění přijmout a respektovat pluralitu jako podstatu i formu vzájemného soužití různých evropských národů a kultur. K tomu, abychom přijali tento princip je ale nezbytné zakotvit jej do širšího právního a politického kontextu.

2.4 Právní a politické aspekty evropské migrační krize

Evropská utečenecká krize ve stále větší míře ovlivňuje legislativu zemí Evropské unie a její migrační a národnostní politiku. Na postavení imigrantů a cizineckých skupin mají na jedné straně vliv zákony dané země o pobytu cizinců, na straně druhé mezinárodní úmluvy a normy, jako jsou (1) *Všeobecná deklarace lidských práv*, (2) *Evropská úmluva o lidských právech*, (3) *Evropská úmluva o státním občanství*, (4) *Úmluva o právním postavení migrujících pracovníků*, (5) *Úmluva o zvláštním postavení osob bez státní příslušnosti*, (6) *Evropská úmluva o účasti cizinců ve veřejném životě*, (7) *Rámcová úmluva o ochranně národnostních menšin*, (8) *Revidovaná Evropská sociální charta* (Uherek 2015: 265). Po vzestupu multikulturní politiky v 80. letech 20. století a jejím pádu na počátku nového milénia se v ohnisku přístupu k přistěhovalcům ve většině evropských zemí ocitla snaha imigranty integrovat nebo asimilovat. Politické a sociální nástroje podporující včlenění cizinců do majoritní společnosti ale ve stále větší míře respektují skutečnost, že utečenci z islámských zemí se pravděpodobně nikdy dobrovolně ani pod nátlakem zcela nevzdají původní kultury, která je součástí jejich mentálního software. V praxi to ostatně ani není možné. Lidé, kteří se ocitli v situaci imigrantů žijících v odlišné kultuře, mohou svůj původní kulturní kapitál do určitých hranic v sobě potlačit nebo částečně nahradit, ale původní osobnostní bazální kulturní jádro (základní osobnostní strukturu) a s ním spojené vzorce chování a myšlení zůstanou na bipolární úrovni navždy součástí osobní a kulturní identity. Proto by všechny kroky učiněné ze strany legislativy hostitelské země měly být při integraci konkrétních cizinců více či méně založené na principech tolerance a kulturní plurality. Tento postoj a s ním spjatá migrační politika ale musí být legislativně a institucionálně zakotvena. To je ovšem z časového,

ekonomického i politického hlediska obtížný a dlouhodobý proces, na jehož řešení by se měli podílet odborníci z celé řady společenských věd. Řešení evropské utečenecké krize je z tohoto hlediska výzvou pro formování interdisciplinárního přístupu k fenoménu migrace a integrace. O vztahu majoritní společnosti k imigrantům by neměli rozhodovat pouze politici a ekonomové, ale také etnologové a kulturní antropologové, kteří se problematikou plurality kultur a interkulturní komunikací dlouhodobě zabývají. Důležitá je také demografická perspektiva, která na jedné straně varuje před kritickým poklesem původní evropské populace a současně varuje před enormním počtem lidí pocházejících z odlišné kultury, kteří se hlásí o evropský azyl. Agentura Fronte zveřejnila dokument Evropské komise z Bruselu ze dne 14. 10. 2015, určený Evropskému parlamentu, Evropské radě a Radě řešení migrační krize. Dokument na jedné straně konkrétně uvádí aktuální stav uskutečňovaných prioritních opatření v rámci Evropského programu pro migraci a na straně druhé informuje o vlně utečenců za posledních 9 měsíců tohoto roku. Poukazuje konkrétně na fakt, že do Evropy se v roce 2015 vydalo víc než 710 000 lidí včetně utečenců, vysídlených osob a dalších migrantů. Zároveň upozorňuje, že současný migrační trend bude i nadále pokračovat. V tomto období většina utečenců z Blízkého východu směřovala přes Turecko a řecké ostrovy v Egejském moři na takzvanou balkánskou trasu. Tento tranzit směřující do vyspělých zemí západní Evropy umožnil nekontrolovatelný příliv islámských imigrantů, kteří si ve své mysli přinášeli kulturní software, jenž v řadě aspektů neodpovídal politickému, společenskému, sociálnímu, kulturnímu, ekonomickému a právnímu uspořádání Evropské unie. Cílové země navíc nebyly připraveny na bezproblémové přijetí a integraci velkého počtu lidí pocházejících z cizích zemí. Evropa se navíc nenachází v období globální ekonomické prosperity a ve většině zemí řeší problémy spjaté s nezaměstnaností. Evropa sice potřebuje zvýšit demografickou křivku, ale ne za cenu růstu sociálních problémů, kriminality nebo zpochybnování evropského pojetí lidských práv. V současné době se snaží země Evropské unie legislativně koordinovat imigrační politiku, i když konkrétní země diferencují svůj postoj k cizincům v širokém spektru přístupů zahrnujícím na jedné straně snahu homogenizovat je v nové občany, na straně druhé jednat s nimi jako se specifickou skupinou. Vnitrostátní právo navíc výrazně modifikuje záležitosti týkající se legální a nelegální migrace a vstupu cizinců na území suverénních států. Například český právní řád rozlišuje především dva typy nelegality. Buď se jedná o tzv. nelegální přechod osob přes státní hranici, nebo o nelegální pobyt na území státu. Mezi příčiny, které výrazně podporují skutečnost nelegálního pobytu cizinců, patří legislativní bariéry a čas, který je nutný k získání příslušných povolení.

Z globálního hlediska Evropská unie přijala nová legislativní opatření, která se týkají (1) omezování možnosti legálního vstupu občanů třetích států na území členských států EU, (2) koordinovaného přístupu v oblastech vyhoštění a navrácení nelegálních migrantů a (3) sankcí souvisejících s převáděním a obchodem s lidmi (Scheu 2011: 110). Lze konstatovat, že od doby, kdy vstoupila v platnost Amsterdamská smlouva, Evropská unie upevňuje společnou vízovou politiku. Tento proces ale zdaleka není jednoduchý a efektivní, neboť v průběhu času dochází na základě rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady k různým úpravám a dalším nařízením. Členské státy Evropské unie se v průběhu vývojových proměn vízové politiky pokoušely jednotlivé programy systematicky implementovat v rámci svých právních systémů prostřednictvím tzv. schengenského systému, vízového informačního systému nebo tzv. vízového kodexu. Kodex *Společenství o vízech* nabyl účinnosti dne 5. dubna 2010 a to na základě nařízení Evropského parlamentu a Rady č. 810/2009 a měnil platnost *Schengenského hraničního kodexu*, který se vyjadřoval k různým pravidlům týkajících se cestovních dokladů, platnosti víz, zdůvodnění účelu pobytu či zajištění dostatečných prostředků. Vízový kodex víceméně upravuje načrtnuté otázky, podléhající přeshraničnímu pobytu osob a dodatečně pozměňuje podmínky vízových poplatků, podání opravných prostředků proti zamítnutí víz či příslušnost konkrétního členského státu k vydání víz. Důležitou roli v tomto směru sehrává i vzpomenuť vízový informační systém, jehož úlohou je zabránit občanům třetích zemí v podávání většího počtu žádostí v různých členských státech Evropské unie a ulehčit tak navrácení těch osob, kterým skončila platnost víz. V souladu s úpravou právních norem ve vízových systémech za důvody odmítnutí vstupu migrantů na území členského státu se pokládají i skutečnosti, které jsou považované za hrozbu pro veřejný pořádek, vnitřní bezpečnost, veřejné zdraví nebo mezinárodní vztahy v rámci Evropské unie. (Ibid. 111)

V tomto směru klíčové právní systémy: mezinárodní právo, vnitrostátní právo, válečné právo či diplomatické právo v rámci úpravy migrační politiky EU regulují migraci v různých právních normách, které se následně prolínají do jednotlivých oblastí života člověka. Komplexně můžeme uvést určitou kategorii práv, které jsou obzvláště relevantní pro přistěhovalce, jako je např. právo cizinců na život, zákaz mučení a nelidského zacházení, osobní svobodu, spravedlivý proces, svoboda náboženského vyznání, svoboda projevu, právo na překladatele v trestním řízení, atd. Právní a politická soustava jsou nevyhnutelnou součástí ochrany kulturního systému každého státního celku. V případě sekulární identity EU je o to víc potřeba na tuto skutečnost právními nástroji relevantně reagovat. V nedostatečné míře právního zabezpečení státu totiž dochází přímo ke kulturním konfliktům, které jsou primárním výzkumným aspektem antropologie práva. Dá se konstatovat, že současná situace

ve stále více integrovaném světě podporuje rostoucí význam antropologie práva. Za oblast jeho antropologického výzkumu je možné považovat zkoumání vzniku, vývoje a fungování právních systémů v různých kulturách světa (Soukup 2011: 339). To znamená, že se z výzkumného hlediska především orientuje na sociokulturní regulativy, hodnoty, normy, principy a instituce, které zásadně zajišťují sociální kontrolu ve společnosti. V tomto směru za základní článek sociální kontroly považujeme zákon, který současně vymezuje občanskou identitu a stanovuje legitimní pravidla společenského soužití. V transkulturní perspektivě představuje samotné právo a s ním spojený systém sociální kontroly hlubší porozumění významným determinantem, které ovlivňují hodnotový a normativní řád každé lidské kultury. V rámci zemí EU je proto zásadní hledat smysluplnou koordinaci různých právních systémů, které umožní jednotlivým státům v rámci fungování legislativních vztahů vzájemné soužití. Každá společnost v různých světových kulturách by proto měla mít pro posílení sociálních norem právně vydefinované prostředky a mechanismy a jejich vliv na řešení sporů a konfliktů. Procesy mezinárodní integrace vyžadují fungování národních právních systémů v nadnárodním politickém a právním kontextu. Každý národ disponuje kulturními specifikami, které je třeba do jisté míry respektovat a na základě nich i právně přistupovat k ustanovení právních norem. V současnosti můžeme vidět přímo v praxi, jak mezinárodní politická situace v Evropě hledá řešení na právní uchopení specifické formy související s tradicí náboženství Islámu. Jedná se o problematiku úzce související s kulturními konflikty projevujícími se v celé řadě členských států. Konflikt sám o sobě je považovaný za významného činitele integrace a diferenciací, na základě čeho i v rámci kulturní antropologie je mu věnovaný výzkumný prostor. Zdrojem kulturních konfliktů jsou situace a procesy, v jejichž průběhu příslušníci dvou či více kultur, které jsou spolu v kontaktu, netolerantně prosazují odlišné nebo protikladné kulturní premisy, hodnoty, ideje a zájmy. Z tohoto hlediska není situace obyvatel Evropské unie zdaleka jednoduchá, neboť nikdo není schopný predikovat, nakolik jsou v důsledku migrační krize ohroženy tradiční evropské hodnoty, způsob života a kulturní dědictví konkrétních evropských zemí. Profesor mezinárodních vztahů Bassam Tibi uvádí ve svých vyjádřeních na toto citlivé téma jen dvě základní alternativy. Podle jeho názoru buď v Evropské unii dojde k „europaizaci“ islámu a místní muslimové přijmou standardní evropské hodnoty demokracie a lidských práv nebo bude Evropská unie islamizovaná (Scheu 2011: 19).

K tomu, aby bylo možné hlubší zamyšlení nad potenciálním střetem odlišných kultur Orientu a Okcidentu na území Evropy, je nezbytné objasnit, co tvoří ideové a normativní jádro islámu a jaký může mít dopad na způsob života lidí, kteří nesdílejí jím prosazovaný soubor idejí

a sociokulturních regulativů. Muslimové ideje islámu považují za přímé přijetí Božího učení, které bylo zjevené prorokovi Mohamedovi. Stoupenci tohoto náboženského vyznání věří v jedinečnost svého boha Alláha a pravdivost Mohamedova učení. Pět primárních zásad islámu vyžaduje od věřících (1) vyznání víry v Alláha, (2) modlitby, (3) post v průběhu ramadánu, (4) plnění náboženských povinností, (5) pouť do Mekky. Ideovým a normativním ohniskem islámu je svatá kniha Korán, i když za důležité jsou považovány i další literární zdroje, které víceméně zahrnují soubor výroků a činů připisovaných Mohamedovi. Tyto posvátné ideové prameny jsou východiskem islámského práva, známého jako šaría, které je ortodoxními muslimy považované za nadčasovou a neměnnou legitimní třídu sociokulturních regulativů. Šaría není omezena jen na náboženské zásady, ale jako soubor sdílených norem a mravních principů zasahuje do širších oblastí života muslimů. Zahrnuje například právo trestní, rodinné, válečné, dědičné, majetkové, závazkové atd. Šaría je specifický normativní systém zejména tím, že se nepřizpůsobuje měnícím se potřebám společnosti, ale naopak společnost je mu podřízená. Šaría jako komplexní třída sociokulturních regulativů klade důraz především na dodržování následujících premis a axiomů:

1. Muslimský muž je nadřazený muslimské ženě.
2. Všichni muslimové jsou nadřazeni všem nemuslimům.
3. Muslimka se nesmí vdát za nemuslimského muže.
4. Muž se může rozvést jednoduchým oznámením ženě, v kontextu, že se s ní rozvádí.
5. Žena se může rozvést podáním žádosti na soud, kde musí obhájit důvody k rozvodu.
6. Svědectví muslimské ženy má u soudu poloviční hodnotu svědectví muslimského muže.
7. Svědectví nemuslima může být zamítnuto jako neplatné.
8. Muslim (muž či žena) nesmí opustit islámskou víru.
9. Muslim nesmí veřejně kritizovat žádný aspekt islámu.
10. Muslim nesmí urážet svatou knihu a Proroka (Kuras 2011: 94).

Uplatnění jednotlivých zákonů šaría v tradiční ortodoxní praxi zahrnuje i komplex fyzických trestů jako jsou veřejné bičování neposlušných žen, zahrabávání nevěrných žen po ramena do země nebo jejich ukamenování. Šaría legitimuje také praktikování vraždy ze cti, jejíž vykonání přísluší například otci neposlušné dcery nebo jejímu bratrovi. Již při běžném čtení principů zákonů šaría je evidentní, že jsou v přímém rozporu s normami a hodnotami, které jsou závazné pro země Evropské unie a v řadě aspektů zásadním způsobem porušují euroamerické představy o lidských právech.

Dlouhodobý a neustále se zvyšující příliv imigrantů pocházejících z islámských zemí způsobil, že vyspělé evropské státy jako jsou Francie, Nizozemsko, Německo, Velká Británie nebo Švédsko, ztrácí nad chudými a sociálními problémy zmítanými městskými čtvrtěmi s převahou cizinců sociální kontrolu. Tato cizinecká ghetta stále více žijí svým vlastním životem a jako svébytný jev „sui generis“ také podle svých vlastních zákonů. Příslušníci domácí hostitelské země vstupují do těchto částí měst se stále většími obavami a jen na vlastní zodpovědnost. Jedná se totiž o území, kde platí zákony, jazyk, sociokulturní regulativy, zvyky, rituály a symboly „těch druhých“. Přistěhovalci koncentrovaní na jednom teritoriu zde ve stále větší míře prosazují své vlastní představy o fungování sociálního řádu a sociální kontrole, čímž v konečném důsledku aktivně přispívají k udržování své kulturní a skupinové identity. Problém a zdroj potenciálních kulturních konfliktů mezi příslušníky majoritní a minoritní kultury spočívá v tom, že kulturní software sdílený občany hostitelské země se neztotožňuje s principy práva šaría, které odporuje základům a tradicím evropské liberální demokracie a zákonům zakotveným v ústavách západních zemí. Evropský soud pro lidská práva v roce 1998 vydal prohlášení, ve kterém upozornil na porušení evropské konvence na ochranu lidských práv a základních svobod v případě, že by Evropská unie umožnila legitimní existenci práva šaría paralelně vedle evropských právních systémů. Růst konfliktů vyrůstající z koexistence odlišných kultur, které preferují různé hodnoty a normy, se promítá nejen do státní a veřejné sféry, ale i do sféry soukromé. Struktura každé společnosti v sobě navíc obsahuje složky, které dokážou konflikty podnítit a dále rozvíjet. Proto je důležité potenciální konflikty včas identifikovat a legitimním způsobem je eliminovat nebo kontrolovat. Podle Den Hollandera rozlišujeme tři formy kulturního konfliktu:

1. Konflikty mezi kulturami.
2. Konflikty uvnitř jedné kultury.
3. Konflikty uvnitř osobnosti jednotlivce.

V předchozích kapitolách jsme analyzovali procesy exogenní změny a migraci jako potenciální zdroj střetu odlišných kultur, transformace společností i příčinu růstu napětí mezi kulturně odlišnými sociálními skupinami. Evropská utečenecká krize z tohoto hlediska významným způsobem stimuluje také institucionální změny. V antropologickém pojetí institucionální změnu charakterizujeme jako typ kulturní změny související s transformací stávajících nebo vznikem nových institucí (Soukup 2011). Institucionální změny vyvolané příchodem cizinců praktikujících islám se projevují především ve veřejné sféře, která úzce souvisí s problematikou výkladu náboženské svobody v kontextu budování mešit a minaretů

nebo se snahou sjednotit ideově a normativně odlišné představy majoritní a minoritní kultury v oblasti občanských práv, výchovy a vzdělávání.

V souladu s výzkumnými cíli naší práce představíme několik příkladů ilustrujících problematiku multikulturního soužití a potenciálních kulturních konfliktů na území dnešního Německa. Co do vysokého počtu muslimských imigrantů se uvádějí za nejvíce postižené následující německé spolkové země: Sasko, Brandenbursko, Meklenbursko – Přední Pomořansko, Sasko – Anhaltsko a Durynsko. Dále Bádensko – Württembersko, Severní Porýní – Vestfálsko, Bavorsko, Hesensko, Sársko, Brémy, Hamburk a Berlín. Situace spjatá se soužitím s muslimskými přistěhovalci se od příchodu tzv. první generace imigrantů, tj. od poloviny 20. století až do současnosti, pozvolna mění. Spolužití rodilých Němců s islámskými přistěhovalci zpočátku ovlivňovala skutečnost, že muslimové přicházející většinou z Turecka, představovali levnou pracovní sílu a sociální interakce domorodců a přistěhovalců se primárně odehrávala v pracovní sféře. Situace se ale radikálně změnila s příchodem manželek imigrantů a širší části muslimských rodin a jejich snahou setrvat v hostitelské zemi natrvalo. Vznikem rodinných a příbuzenských svazků se u přistěhovalců posílila původní kulturní identita a rozšířil se rozsah a vliv muslimských kulturních prvků na kulturu hostitelské země. Tato skutečnost vedla na institucionální úrovni k vytváření muslimských veřejných prostor (výstavba mešit) umožňujících muslimům praktikovat jejich víru a snaze politicky vlivných islámských reprezentantů zavést do vzdělávacího systému hostitelské země výuku věnovanou islámu.

Institucionálně byla výuka islámu v Německu realizována ve dvou alternativách. První z nich spočívala v rozšíření studijních programů stávajících škol o problematiku islámské kultury, druhá byla založená na organizaci studijních kurzů, často ve spojení s výukou arabského jazyka. Organizace těchto vzdělávacích projektů probíhala ve spolupráci s Tureckým *Ministerstvem školství a Úřadem pro náboženské záležitosti v Ankaře*. Tyto vzdělávací programy byly realizovány hlavně v Hamburku, Berlíně, Sasku, Bavorsku, v Severním Porýnsku a Vestfálsku (Klapetek 2011). V průběhu svého výzkumu v Berlíně jsem měla možnost se seznámit s legitimně ustanovenou muslimskou školou, podléhající státu. Jedná se o základní školu *Islam Kolleg Berlin gGmbH.*, která v roce 1989 vznikla ve čtvrti Kreuzberg. Legislativně škola funguje na principu registrovaného sdružení a od roku 1995 je uznaná berlínským senátem jako *Islamische Grundschule*. Proces výuky je uskutečňovaný v souladu s podmínkami fungování jiných státních škol v Berlíně s důrazem na výuku hlavního vyučovacího jazyka, jímž je němčina. Současně studijní program této základní školy svým žákům poskytuje možnost výuky islámu a arabštiny, a paralelně i další vzdělávací aktivity

spojené s islámským náboženstvím. V akademickém roce 2015/2016 se oficiálně otevřelo sedm tříd.¹⁸ Jako další příklad muslimského akademického vzdělávacího centra lze uvést německou islámskou školu a islámskou školku v Mnichově (*Deutsch-Islamische-Schule und Islamischer Kindergarten zu München*). Za založením této školy stála organizace Muslimských bratrstev a v současné době ji navštěvuje přibližně 120 žáků, kteří mají výuku v kombinaci němčiny a arabštiny.¹⁹

Šíření edukativních institucí zaměřených na vzdělávání muslimských dětí vede k tomu, že do majoritní německé kultury vedle cizího jazyka islámských přistěhovalců pronikají do veřejné sféry i odlišné kulturní prvky, zvyky či symboly. V Německu nebo Francii je ale oficiální postoj k některým cizím zvykům, jako je například respektování islámských šátků na akademické půdě, ve srovnání s liberálnějšími státy (Rakousko), výrazně striktnější. Legislativně jsou zde stanoveny zákony, na základě kterých všichni zaměstnanci škol a jejich studenti nemohou nosit nebo aktivně propagovat jakékoliv symboly vztahující se k náboženské víře. Právní úpravy se týkají i osvobození/neosvobození muslimských dětí z tělesné výchovy, hodin plavání nebo školních výletů či v otázce uznání muslimských svátků v rozvrhu atd. S nárůstem počtu přistěhovalců vykazujících kulturní odlišnosti tak dochází ke konfrontaci odlišných světů, jež se promítá do různých oblastí sociálního života. Tento proces kulturní diverzifikace má jednu společnou základní premisu. Přistěhovalci se snaží aplikovat své tradiční hodnoty v novém prostředí, přičemž narážejí na bariéry při jejich uplatňování. Tak vzniká jak podhoubí umožňující růst kulturních konfliktů, tak nutnost vytvářet institucionalizované mechanismy umožňující jejich konstruktivní a adekvátní řešení.

Četné diskuze vyvolává také problém míry respektování sociokulturní, ideové a náboženské autonomie islámských komunit v hostitelských zemích. Princip „pasivní neutrality“ se ze strany majoritní německé společnosti projevil například v postoji k výstavbě mešit a minaretů. Doposud je v Německu evidováno zhruba 160 vybudovaných nebo z části zrekonstruovaných mešit. O tom, že v kontextu tradiční německé městské architektury vznikají monumentální islámské sakrální stavby, svědčí velkolepá mešita Merkez-Camii v Kolíně nad Rýnem, jejíž prostory pojmu přibližně 1300 věřících.²⁰ Je víc než pravděpodobné, že růst muslimské populace v evropských zemích povede ke zvýšení počtu staveb tohoto typu. Tento trend je logický, neboť muslimové, stejně jako praktikující věřící jiných světových náboženství, potřebují sakrální prostor umožňující rituální setkání se svým bohem. Britský sociální

¹⁸ <http://www.islamische-grundschule.de/profil.html>

¹⁹ <http://islam-deutschland.info/forum/viewtopic.php?t=4568>

²⁰ Jan Rychetský: <http://www.parlamentnilisty.cz/arena/monitor/Nejvetsi-mesita-v-Nemecku-je-pred-dokoncenim-A-toto-nam-rekli-mistni-o-muslimech-Merkelove-a-uprchlicich-420753> (6. 11. 2016)

antropolog Alfred Reginald Radcliffe-Brown upozornil na fakt, že každý rituál plní důležité funkce při regulování, uchovávání a předávání hodnot a norem, kterou jsou pro danou společnost důležité (Soukup 2011: 327). Rituály tak podporují solidaritu dané společnosti a upozorňují na význam sdílených hodnot dané kultury.

Na rizika šíření odlišných rituálů, zvyků a praktik minoritní kultury v rámci majoritní kultury hostitelské země upozornil český spisovatel a publicista Benjamin Kuras v kontroverzní knize *Jak zabít civilizaci* (2015), v níž pesimisticky popisuje potenciální důsledky evropské imigrační krize a následného populačního trendu pro tradiční evropskou kulturu. Kuras konstatuje, že již dnes polovina dětí narozených v Nizozemsku je muslimská. Prorokuje, že do roku 2040 se také Švýcarsko bude potýkat s muslimskou většinou a v roce 2045 se v podobné situaci ocitne i Německo. Podle Kurase tento trend zasáhne v roce 2050 také Rakousko, kde v té době bude jedna třetina školáků muslimských a Velkou Británií, kde v roce 2030 převýší počet muslimů ve věkové kategorii 18 až 40 let počet původních Britů. Podle jeho názoru je velice nepřehledná situace ve velkých francouzských městech, kde dynamicky narůstá počet cizineckých čtvrtí a ulic s převahou muslimského obyvatelstva, nad nimiž oficiální státní orgány ztrácejí sociální kontrolu (Kuras 2015: 38–39). Islámskými městy, v nichž se muslimská komunita blíží 50 procentům, se stávají také norské Oslo, švédské Malmö a nizozemský Rotterdam. Zamyslíme-li se z této perspektivy nad budoucností evropských zemí s narůstajícím počtem islámských přistěhovalců a růstem jejich populační křivky, je zřejmé, že je skutečně pouze otázkou času, jakým způsobem a v jakém rozsahu se zde prosadí islám a s ním spjatá kultura.

Vztah Orientu a Okcidentu nelze redukovat na dialog dvou náboženských systémů. Podle našeho názoru jde o konfrontaci dvou principiálně odlišných kultur a s nimi spjatých normativních a hodnotových systémů. Pro mnohé muslimy totiž i nadále představuje sbírka ortodoxních zákonů šaría legitimní třídu sociokulturních regulativů. Jejich uplatňování je ale v přímém rozporu s *Univerzální deklarácí lidských práv*, kterou OSN vyhlásilo v roce 1948 i hodnotami a liberálními principy, které země Evropské unie považují za závazné. V tomto smyslu jsou alarmující výzkumné statistiky, podle nichž 65% evropských muslimů pokládá zákony šaría za důležitější než zákony hostitelské země. Například zavedení zákonů šaría si přeje 45% britských muslimů a 62% kanadských muslimů a 32% amerických muslimů souhlasí, že zákony šaría by měly platit pro celé Spojené státy americké (Kuras 2015: 129–131). Podle Kurase tato data naznačují, že jsou ohroženy samotné základy západní civilizace, která vyrostla na anticko-biblických kořenech a v průběhu své existence se přiklonila k principům tolerance a liberální demokracie. Slovy Kurase: „Nenajdeme-li k její společné

obraně vůli, zabíjíme civilizaci. Tentokrát možná navždy. A jestli už je nám opravdu souzeno odejít z dějin jako tolik civilizací dřívějších, ať to alespoň není poslušně a bez odporu“ (Kuras 2015: 243).

Masový příliv přistěhovalců a jejich demografický růst vyvolal v hostitelských zemích výrazné institucionální změny, které ve stále větší míře přispívají k proměnám kulturní identity, preferovaných hodnot a sdílených norem. Instituce zahrnují pravidla, zákony a organizace, které utváří strukturu a fungování v jednotlivých oblastech veřejného, státního a soukromého života společnosti. Formují osobnost člověka od raného dětství, čímž utváří jeho individuální, občanský a kulturní základ, vyrůstající ze sdíleného kulturního dědictví, historické paměti a společné kultury. Exogenní kulturní změna, vyvolaná evropskou utečeneckou krizí, již dnes narušuje občanský, politický, bezpečnostní a kulturní řád sdílený občany zemí Evropské unie. Proto je důležité vytvořit institucionalizované mechanismy umožňující adekvátní začlenění přistěhovalců do kultury hostitelských zemí. Důležitý je ovšem i postoj přistěhovalců, který zaujmou k zákonům a institucím konkrétního státu. Mezinárodní, vnitrostátní či veřejné právo je určujícím faktorem pro rozvoj a udržitelnost evropské identity. Každopádně instituce jako základní jednotky kulturních systémů mají nesmírný význam pro uspokojování potřeb lidí i pro formování jejich osobní i kulturní identity.

Klíčovou roli při formování identity domorodých občanů i cizích přistěhovalců sehrává z hlediska legislativy stát. Národní stát lze považovat za politický koncept a reálný institucionální systém, který se vztahuje k administrativnímu aparátu zajišťujícímu mocenskou a politickou suverenitu nad určitým geografickým prostorem nebo teritoriem. Stát z tohoto hlediska plní tři základní funkce: (1) obranu směrem ven, (2) dozor směrem dovnitř, (3) ochranu občanských práv (Barker 2006: 130). V období expanze multikulturalismu, celosvětové globalizace a nadnárodní ekonomické integrace jsou ale klasické národní státy stále méně schopné řídit svou vlastní politiku a jejich autonomie pomalu ztrácí na legislativním smyslu i mocenské síle. To v konečném důsledku způsobuje, že současné státy pozvolna mění svou podobu a jejich kompetence či legitimita získávají novou formu fungování, kterou označujeme jako nadstátní. Na fungování a kompetenci státu dnes totiž mají stále větší vliv nadnárodní organizace a transkulturní společnosti, což výrazně ovlivňuje celospolečenskou situaci v jednotlivých státech i státních seskupeních. Proměny současných států ale ve stále větší míře ovlivňují procesy exogenní kulturní změny spjaté s celosvětovou migrací, které vyvolávají růst nacionalismu a patriotismu, což ve svých důsledcích vede ke zvyšování mocenské autority státu v oblasti legislativní a vojenské síly. Nezávisle na

probíhajících transnacionálních procesech, které ovlivňují vnitrostátní dění, ale i nadále národní stát působí na život, zdraví, vzdělávání, pracovní uplatnění, sociální kontrolu a legislativně zakotvená práva svých občanů. Základní vztah mezi občanem a státem je dán získáním státního občanství, z něhož vyplývají konkrétní práva a povinnosti. Ty se vztahují zejména k otázkám trvalého pobytu, svobodě slova nebo volebnímu právu. Jinými slovy občanství můžeme chápat jako formu politické identity, jejímž prostřednictvím jedinci získávají legitimní práva a povinnosti v rámci dané politické obce. Občané státu jsou nuceni respektovat zákony, normy a principy, které vyplývají z ústavy národního státu. Občanství je tak možné chápat jako zásadní organizační předpoklad umožňující vytvořit právní pouto mezi jednotlivcem a státem. Na konstituování a šíření národní identity založené na principu a poutu „stát versus občan“ se podílejí především politické elity se svou politickou strategií. Ta vystupuje v různých formách a je prezentována prostřednictvím širokého spektra politických a kulturních nástrojů jako je šíření symbolů, prezentace rituálů, využití edukativního, právního a mediálního systému při šíření obrazu národa atd. Konkrétní politické strategie daného státu se tak aktivně podílejí na formování osobnosti jednotlivce již v průběhu dětství, kdy se pozvolna utváří individuální a kulturní identita a s ní spjatá národní hrdost. Sepjetí jednotlivce s národem je budováno a zajišťováno prostřednictvím institucí, rituálů, symbolů, norem a dalších sociálních, ekonomických a politických nástrojů. Z tohoto hlediska jednoznačně hrají významnou roli vzdělávací instituce. Konkrétně výuka národního jazyka, literatury a historie, samozřejmě občanské výchovy, dějepisu atd. Významnou roli sehrává také konkrétní kulturní politika daného státu, která prostřednictvím regulace a řízení systému kultury zajišťuje tvorbu, šíření a recepci kulturních hodnot prostřednictvím tisku, rozhlasu, televize, filmu a dalších prostředků masové komunikace. Kulturní politika tak přispívá k propagandě oslav národních svátků či stimulaci ochrany kulturního dědictví včetně prezentace pro národ významných artefaktů v muzeích a galeriích. Kultura z tohoto hlediska figuruje i jako součást kulturních technologií, které organizují a utvářejí sociální život a lidské jednání (Ibid.: 2006). V oblasti sportu sehrává ze strany státu nezastupitelnou roli finanční podpora národních sportovních klubů nebo konkrétních sportovců reprezentujících národ na mezinárodních soutěžích a olympiádách.

V průběhu socializace a enkulturace každý občan získává široké povědomí o dějinách a kultuře svého národa a osvojuje si široké spektrum znalostí v oblasti hodnot, norem, symbolů a idejí, jež jsou pro jeho zemi typické a důležité. Národní identitu je tedy možné vnímat jako most, který spojuje jednotlivce se sociální strukturou, v níž žije. V průběhu ontogeneze ale člověk získává několik identit, které mu komplexně poskytují vědomí toho,

kým je a kam patří. Jedná se například o osobní a individuální identitu, sociální a kulturní identitu, etnickou a národní identitu, náboženskou identitu, identitu spjatou s určitým regionem nebo identitu vázanou na věk, pohlaví a rasu. Význam jednotlivých identit pro člověka se utváří prostřednictvím sociální interakce s jinými lidmi. Evidentní je to zejména v situacích, kdy se člověk pohybuje v cizím prostředí a aktivizuje v mysli víc identit současně. Významnou roli z tohoto hlediska sehrává identifikace, která představuje formu emocionálního zapojení do diskursivního popisu „já“ našeho i ostatních, se kterými se setkáváme (Ibid.: 2006: 74). Jinými slovy identifikace s vlastním národem zahrnuje sociokulturní proces, na základě kterého člověk získává kromě svého kulturního softwaru i zkušenosti a poznatky, které v kontaktu s jiným členem tohoto jistého národa aktivizuje. Výsledkem je skupinová soudržnost v podobnosti myšlení, jednání a cítění nebo naopak kontrasty, které vznikají v průběhu konfrontace s příslušníky odlišných skupin. S kategorií národa a národní identity je úzce spjatý i pojem člen/ka národa. Pod tímto pojmem označujeme lidi, kteří se narodili na určitém geografickém území a disponují stejným kulturním softwarem, jehož součástí jsou jazyk, víra, instituce, hodnoty, rituály, praktiky, příbuzenství atd. Fenomén identifikace ovlivňuje (1) náš pohled na sebe samého, (2) naše myšlení, jednání a cítění, (3) naše vztahy k druhým lidem. Součástí identifikace je utváření sebeidentity, které probíhá na psychické úrovni jednotlivce. Jedná se o způsob, kterým o sobě přemýšlíme a na základě kterého si poté i vytváříme vlastní reflexivní konstrukci svého osobního „já“. Toto naše vnitřní „já“ se vyjadřuje různými formami prezentace. V této souvislosti je důležité poznamenat, že sebeidentitu nelze redukovat na komplex povahových rysů. Jedná se spíše o reflexivní narace toho, jakou máme v určité chvíli představu o sobě samém a to nejen z hlediska naší minulosti, ale i současné situace a očekávané budoucnosti. Na formování identity má také výrazný vliv kulturní kapitál, který získáváme v průběhu socializace a enkulturace a jenž je podstatný a určující nejen ve vztahu k sobě samému, ale také k druhým lidem. Při utváření identity sehrávají klíčovou roli dva činitele, které ovlivňují identitu člověka v celé jeho komplexnosti. Na makroúrovni z hlediska kultury majoritní společnosti jde o dominující kulturní systém, působící ve všech směrech lidské existence. Na mikroúrovni se už jedná o různé sociální skupiny a subkultury, kterých se konkrétní lidé stávají v průběhu socializace a enkulturace členy. Podnětný přístup ke studiu identifikace na úrovni jednotlivce rozpracoval britský antropolog Edmund Ronald Leach spolu se svými spolupracovníky. Jedná se o tzv. hierarchický model identifikace obsahující dvě základní premisy:

1. Sebedefinování: vnímání sebe samého ve shodě s charakteristikami vlastní skupiny a vnímání homogenity vlastní skupiny.
2. Sebeobětování: zahrnuje solidaritu s vlastní skupinou, spokojenost s členstvím ve skupině a významnost skupinové příslušnosti pro sebepojetí jednotlivců (Vlachová 2015: 35).

Výzkumy proměn identifikace imigrantů v kontextu probíhající evropské utečenecké krize mohou významným způsobem pomoci při řešení politických a legislativních problémů a potenciálních konfliktů, které masová migrace vyvolala. Vztahy mezi přistěhovalci a příslušníky hostitelské země totiž neovlivňují pouze politické a právní regulativy, ale také odvěká snaha lidí řešit své problémy v kategoriích „my“ a „oni“. Při výzkumech identity a s ní spjatých konceptů „stejnost“ a „ztotožnění (se)“ je ale nezbytné respektovat skutečnost, že „identita se utváří během sociálních procesů a jakmile je vytvořena, je obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy“ (Berger – Luckman 1999: 170).