

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

***„Ty dýně, ty byly naše!“***

**O roli stravy v životě reemigranta**

**Olga Džulajová**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra antropologie

Studijní program Antropologie

Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

**Diplomová práce**

***„Ty dýně, ty byly naše!“***

**O roli stravy v životě reemigranta**

**Olga Džulajová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Lenka Jakoubková Budilová, Ph.D.

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

V Plzni, duben 2014

.....

## Poděkování

Na tomto místě bych chtěla vřele poděkovat vedoucí diplomové práce Mgr. Lence Jakoubkové Budilové, Ph.D. nejen za inspirující nápady a připomínky, bez kterých by tato práce pravděpodobně nevznikla, ale i za vstřícný a flexibilní přístup a příjemnou komunikaci v průběhu realizace práce.

Tato studie by nespátřila světlo světa ani bez vůle a ochoty informátorů výzkumu, kterým tímto srdečně děkuji. Speciální poděkování pak náleží mé klíčové informátorce a hostitelce Anně K. – obdivuhodné pamětnici a výborné kuchařce, jíž vděčím za cenné informace a zázemí v průběhu výzkumu, a nejen to...

Velké díky též patří mému příteli a přátelům za neutuchajícího pozitivního ducha a poděkování nejvřelejší pak přísluší mé rodině, bez jejíž letité psychické i materiální podpory a důvěry bych nepsala tyto řádky.

*Práce je věnována všem, jejichž kořeny byly zpřetrhány, především mým rodičům...*

# Obsah

1. Úvod.....	1
2. Jsme to, co jíme (?) Aneb úvodní slovo k antropologii stravy .....	2
3. Výlet do historie aneb o zkoumaném společenství.....	6
3.1. Cesta tam .....	7
3.1.1. Nově stvořený domov .....	9
3.1.2. Na Vojvodově .....	11
3.2. ...a zase zpátky.....	14
3.2.1. Cizinci na obou frontách .....	16
3.2.2. Kolektivní dvojidentita .....	18
3.2.3. Neviditelné migrace .....	19
4. Terén a metoda .....	20
5. Prezentace výsledků .....	24
5.1. Mezi dvěma světy .....	24
5.2. Jsem tím, o němž tvrdí, že nejsem a nejsem tím, o němž si myslí, že jsem .....	27
5.3. 'Bulhaři, co to žerete?' aneb strava jako symbol .....	30
5.4. Etiketa: 'národní' aneb když původ nerozhoduje .....	34
5.5. Vzpomínky na jazyku anebo několik slov o cestování časem .....	39
5.6. O materiální kultuře .....	41
5.7. 'Oni nám to zase vrátěj...' aneb o směně a vztazích .....	42
5.8. Mezi rezistencí a adaptací .....	46
5.9. A co dál...? .....	50
6. Závěr .....	55
7. Bibliografie .....	59
8. Resumé .....	67
9. Přílohy .....	69
9.1. Mapy .....	69
9.2. Fotografie .....	70
9.3. Pokrmy .....	78

## 1. Úvod

V rukou držíte práci, která staví do ohniska svého zájmu stravu a stravování jako nejen ryze biologický akt, jenž je vnímán 'pouze' jako prostředek k uspokojení základní existenční potřeby člověka, a jako takový je objektivní a unifikovaný pro všechny zástupce lidského druhu, ale, a to především, poukazuje na subjektivní, sociálně konstruované vlastnosti jídla a praktik s ním spojených, mající nezanedbatelnou úlohu v každodenním životě lidí. 'Jsme to, co jíme' není jen prázdná fráze, je to sdělení, které v sobě kóduje zprávu – zprávu o tom, že jídlo je kultura na úrovni produkce, jelikož člověk potravu pouze nevyhledává, ale svůj pokrm si aktivně vytváří a (pomocí technologií) i přetváří; i na úrovni konzumace, protože, navzdory i právě z důvodu lidské schopnosti pozřít veškerou potravu, si člověk svůj pokrm vybírá, a to na základě kritérií, spojených nejen s ekonomickými a nutričními faktory, ale i se symbolickými hodnotami příslušejícími k dané stravě (Montanari 2006: xii). Jídlo je kultura, a tak má schopnost leccos vypovídat i o aktérech v této kultuře, vytvářet mezilidské vztahy a dále je (re)definovat, a může se taktéž stát i „*statusovým produktem (...) který slouží k sociokulturní identifikaci.*“ (Dvořáková-Janů: 1999: 30), pomocí něhož se pak (re)produkuje příslušnost (individuální či skupinová) v rámci společnosti. Prezentovaná práce se zaměří na problematiku stravy právě z této sociálně-konstruktivistické perspektivy, a bude se snažit zodpovědět otázky, jakým způsobem a do jaké míry může představovat kultura, odehrávající se na poli stravovacích praktik, prostředek vytyčující hranice mezi 'vlastní' a 'cizí' skupinu, posilovat vazby uvnitř jednotky i vědomí vlastní sounáležitosti s ní, a vytvářet tak platformu pro etablování specifické skupinové identity. A kdo jsou ti, o kterých zde bude řeč? Hlavní roli v prezentovaném výzkumu sehraje skupina původně českých a slovenských reemigrantů, kteří se v poválečném období vraceli na území Československa z Bulharska, kam vlivem historických a sociálních okolností jejich předci emigrovali v období od konce devatenáctého století. Jak si ukážeme, zkoumané společenství se již vyznačovalo, díky náboženským, jazykovým i jiným faktorům, zvláštní formou skupinové identity, a našim úkolem na tomto místě je zjistit, jakou roli při tomto úkolu sehrály právě stravovací návyky. Následující text uplatňuje poznatky z oblastí symbolické antropologie, antropologie jídla či antropologie smyslů, aby tak poukázal na

stravu jako na symbolické médium, jež má schopnost přenášet paměťovou stopu napříč časovým i teritoriálním prostorem, upevňovat migrací zpřetrhanou kontinuitu vlastní identity, a ukotvovat ji ve zcela novém sociálně-kulturně-geografickém prostředí. Zajímavým aspektem práce je taktéž její diachronní charakter, kdy se předmětem výzkumu nestala jen první generace reemigrantů, ale – kvůli záměru zmapování přenosu určitých stravovacích tradic na další generace a jejich případnou revitalizaci – čítá vzorek informátorů i přímé potomky reemigrantů. Součástí práce jsou taktéž přílohy, zahrnující mapy a fotografie, provázané s tématem, a k nahlédnutí je taktéž 'slovníček' jednotlivých pokrmů, se kterými jsem se během svého výzkumu setkala. Pojdme si tedy nalistovat první kapitulu a ponořit se do směsí chutí, vůní a vzpomínek jednoho lidského společenství.

## 2. Jsme to, co jíme (?)

### Aneb úvodní slovo k antropologii stravy

*„... the Self gives birth to space, from space comes wind,  
from winds comes fire, from fire comes water,  
from water comes earth, from earth comes plants,  
from plants come food and from food comes men...“*

(Robert Jütte. *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*: 23)

Úvodní citace pochází z publikace německého historika Roberta Jütte (2005) a popisuje proces teorie stvoření podle prastarého indického schématu *Ajurvédského* učení, v překladu označujícího „*Moudrost dlouhého života*“<sup>1</sup>, jež má kořeny ve čtvrtém století našeho letopočtu. Jídlo, potrava, strava, pokrm, stravování, stolování – to vše by klasifikace lidských myslí mohla přiřazovat ke sféře ryze biologické, jako prostředek či akt uspokojování základních lidských potřeb, jenž je jasně vymezený a hromadně sdílený všemi příslušníky lidského druhu na této planetě. Takto jednoduchou a objektivizující teorii však ponechme stranou a věnujme chvíli tomu, co o jídle a praktikách s ním spojených bylo v sociovědních kruzích napsáno.

<sup>1</sup> „*The wisdom of long life*“ (Jütte 2005: 21)

Ačkoli idea jídla v lidských myšlenkových modelech primárně konotuje k atributům, vázajícím se na přírodu, italský kulturní historik, orientující se na oblast stravy Massimo Montanari (2006) ve své publikaci s příznačným názvem *Food is culture* argumentuje, že tato spojitost je rozporuplná a ve své zásadě nepřesná. Dominantní významy celého stravovacího systému, zažívaného lidskou zkušeností, nejsou stanoveny v rámci termínů 'přirozenosti', tyto významy jsou spíše výslednicí a zároveň reprezentací kulturních procesů, jež jsou podmíněné transformací a reinterpetací přírody. Filozofové i lékaři od dob antiky, jak uvádí Montanari, nepovažovali stravu za 'záležitost přírody', ale spíše ji zařazovali do umělého, lidmi utvořeného uspořádání (společnosti) nebo do sféry kultury, vytvořenou a řízenou člověkem (Montanari 2006: xi). Už Bronislaw Malinowski v první polovině 20. století považoval jídlo a stravování za jevy silně kulturně i společensky ovlivněné a zpětně formované, když prohlásil, že jídelní kultura je „*celek skládající se z nástrojů i spotřebního zboží, z ustanovených výsad pro různá sociální seskupení, z lidských myšlenek i zručnosti, víry i zvyků.*“ (Malinowski 1944<sup>2</sup> in Dvořáková-Janů 1999: 16). Sociálním aspektům stravy věnuje pozornost i česká autorka Věra Dvořáková-Janů, pod jejímž jménem vyšla v roce 1999 publikace, v kontextu dané problematiky zdroj velmi oblíbený, *Lidé a jídlo*. Autorka zde uvádí, že proces konzumace potravy a její příprava není pouze 'triviálním' aktem uspokojení základního lidského biologicky podmíněného reflexu, ale ukrývá i sociální, sémioticky laděnou složku, a dodává, že jelikož je psychologická rovina úzce spjata s tou fyziologickou, nelze s nimi jednat jako s oddělenými sférami, nýbrž jako s jednou komplexní (Dvořáková-Janů 1999). Sociologové Peter Berger a Thomas Luckman k tomuto trefně dodávají, že „*biologická konstituce umožňuje lidem hledání potravy, ale neříká jim, co mají jíst. Jídlo proniká mnohem více sociálními než biologickými kanály, přičemž uvedené aktivity nejsou definovány pouze svými hranicemi, ale přímo rozvinuly vliv na organické funkce.*“ (Berger and Luckmann<sup>3</sup> in Dvořáková-Janů 1999: 14). Stvrzení této myšlenky je možné najít například v lingvistice, kdy anglický výraz pro společníky – *companions* – původně čerpá z francouzského a latinského označení pro jedince, kteří spolu jedí chléb<sup>4</sup> (Farb and Armelagos 1980: 4).

<sup>2</sup> Konkrétní stránka v primárním zdroji není uvedena.

<sup>3</sup> Citováno Dvořákovou-Janů, kde odkaz na primární citaci zcela chybí.



Významné postavení jídla a kultury s ním spojené demonstrují Peter Farb a George Armelagos, kdy na příkladech z celého světa ukazují, že „... *to, co jedinec konzumuje, ustanovuje jeho sociální, náboženské a etnické členství*“<sup>5</sup> (Farb and Armelagos 1980: 6) a potrava jako taková „... *mívá natolik intenzivní emocionální význam, že bývá často spojována se situacemi, které s výživou nemají nic společného.*“<sup>6</sup> (Farb and Armelagos 1980: 5). Ilustrující příklad můžeme najít i v jedné z publikací Arjuna Appaduraie (1988), který na příkladu indické společnosti ukazuje jídlo jako signifikantní prvek, jenž působí formativně v mnoha sférách společenského, veřejného i soukromého života, a je úzce spojen s morálním i sociálním statutem jednotlivců i celých skupin: „*Stravovací tabu a nařízení oddělují muže od žen, bohy od smrtelníků, vyšší kasty od nižších, jednu skupinu od druhé (...). Jídlo nikdy není lékařsky nebo morálně neutrální.*“<sup>7</sup> (Appadurai 1988: 10).

Zabýváme-li se stravou, její pozicí v každodenním fungování člověka a reflexí tohoto postavení v sociálních vědách, sféra, která z logiky věci ani nemůže být opomenuta, je bezesporu otázka (antropologie) smyslů. Jelikož „... *spojení mezi tělem, smysly, myslí a sebou nebo duší je v přírodě kosmologické*“<sup>8</sup> (Jütte 2005: 21), je sféra lidského smyslového aparátu oblast, která v diskuzích podobných té naší představuje druhou stranu mince. Není těžké si domyslet, jakému z pětice smyslů přísluší čestné místo na těchto stránkách. Jelikož smysl chuti leží v prvopočátku otázek, jejichž odpovědí se snaží tato práce dobrat, věnujme několik málo slov právě chuti a její úloze v sociokulturní sféře lidského života.

Tendence o klasifikaci lidského smyslového aparátu existovala po staletí (Jütte 2005: 60). Chuť, jakožto smysl, který není vlastní všem živým organismům planety, byla v průběhu staletí často považována za výsadní smysl

<sup>5</sup> „... *what is eaten establishes one's social, religious, and ethnic membership.*“ (Farb and Armelagos 1980: 6)

<sup>6</sup> „... *have such intense emotional significance that they are often linked with events that have nothing to do with nutrition.*“ (Farb and Armelagos 1980: 5)

<sup>7</sup> „*Food taboos and prescription divide men from women, gods from humans, upper from lower castes, one sect from another... Food is never medically or morally neutral.*“ (Appadurai 1988: 10)

<sup>8</sup> *The connection between the body, the senses, the mind and the self, or the soul are cosmological in the nature.*“ (Jütte 2005: 21)

lidského druhu (Jütte 2005: 68), přičemž se názory na jeho pozici v této klasifikaci u různých autorů a v odlišných geografických i sociálních kontextech poněkud lišily. Výše zmiňované indické učení mu věnovalo největší pozornost, a smysl chuti měl vysokou symbolickou hodnotu například i v myšlení teologů, kteří ho cenili pro jeho nemateriální formu percepce, spojenou s duchovní transformací (Jütte 2005: 68). Jednou z možných klasifikací chuti je podle středověkých autorit, jež mnohdy čerpají z Aristotelovy klasifikace, její zařazení do okruhu tzv. nezprostředkovaných<sup>9</sup> smyslů. Chuť a hmat tak tvoří oproti zbylým třem smyslům kategorii, jež zachycuje objekty svého vnímání pomocí přímého kontaktu s nimi a na základě tohoto aktu je dále analyzuje (Jütte 2005: 60). V jedné z klasifikací<sup>10</sup>, mající letitou tradici a hierarchizující charakter, patří hmat a chuť do škatulky nepostradatelných smyslů, jež jsou na pomyslném žebříčku smyslů řazeny na vyšší příčky, a to právě z důvodu jejich nepostradatelnosti při konzumaci stravy (Jütte 2005: 61).

Přejdeme-li od této obecné roviny ke konkrétnější podobě uvažování nad lidským smyslovým aparátem, nemůžeme v této oblasti nezmínit francouzského sociologa, filozofa a antropologa postmoderny Pierra Bourdieu. Bourdieu (1984) upozorňuje na to, že jakkoli by se mohlo zdát, že chuť je darem přírody, je to spíše produkt výchovy a vzdělání. To, jak vnímáme určitou chuť je tak podle Bourdieho závislé na kulturním kontextu jedince, jeho vzdělání, sociálním statusu a konkrétním „*home background*“<sup>11</sup> (Bourdieu 1984: 1). Tuto tezi podporuje i jedna z myšlenek, citovaných v diplomové práci Anny Pokorné, a to, že jednou z prvních vrstev kultury, kterou takto obdržíme, je právě kultura, utvářející se kolem jídla (Kalčík 1985: 39 in Pokorná 2008: 12). A tak jsou chutě individua uspořádány do strukturovaného systému, jenž je zakořeněný v období dětství a postupným vývojem jedince se formuje a vyvíjí (Bourdieu 1984). V zásadě je tak možné říci, že to, co bylo napsáno o vlastnostech a schopnostech stravy, jakožto symbolického, sociálně formulovaného média, může být aplikovatelné i na oblast bádání o lidských smyslech. Chuť jako

<sup>9</sup> 'Immediate' (Jütte 2005: 60)

<sup>10</sup> Na tomto místě je nutné dodat, že autor zmiňuje dva případy (výše uvedený a další, vycházející z židovské klasifikace) takto hierarchicky řazeného žebříčku, kdy chuť figuruje na vyšších příčkách, ve většině dalších příkladů připadá nejvyšší pozice zraku.

<sup>11</sup> Z důvodu rizika nepřesného překladu, který by mohl být zavádějící, ponechávám toto vyjádření v anglickém znění.

taková nám není stabilně daná. Chuť nejenže nepředstavuje objektivní pocit, který je sdílený všemi příslušníky lidských kultur a společností totožně, není to ani empiricky poznatelný jev, na kterém by se bezpodmínečně shodli dva příslušníci stejného kulturního zázemí – chuť je formulovaná subjektivně, s důrazem na individuální kontext.

Předchozí odstavce se čtenáři snažily přiblížit oblast stravy a praktik na ní napojených z pohledu sociálně-kulturního. Ukázali jsme si, že jídlo je neoddelitelné od lidského jednání, jelikož objasňuje charakter, ráz společnosti (Farb and Armelagos 1980). Právě pomocí jídla může (nejen) antropolog proniknout hlouběji do zkoumané kultury jelikož „... *jídlo a pití mají natolik intenzivní emocionální význam, že jsou často spojovány se situacemi, které nemají nic společného s výživou.*“<sup>12</sup> jelikož „... *to, co je konzumováno utváří jedincovu sociální, náboženskou a etnickou příslušnost.*“<sup>13</sup> (Farb and Armelagos 1980: 5). Stravovací praktiky mohou fungovat jako *markery* kulturní kontinuity, diference, hybridity či asimilace. V tomto kontextu se na poli sémiologie stravy objevuje pojem *‘nostalgická gastronomie’* (Mankekar 2007: 203), jelikož strava a praktiky s ní spojené mohou sloužit jako prostředky pro projevení a utvrzení *genderu*, komunity či příbuzenských vztahů napříč geografickými i kulturními hranicemi, a proto jsou úzce propojeny s procesy migrace a diasporami. Konzumací určitého jídla se konzumuje i minulost, kterou sebou daný pokrm nese, a tímto i utváří jakousi pomyslnou spojnicí s touto prožitou minulostí (Pokorná 2008: 78). K lepšímu porozumění, jakým způsobem mohou být tyto teorie relevantní pro účely prezentované práce, nás dovede text následujícího oddílu.

### 3. Výlet do historie aneb o zkoumaném společenství

Dříve, než se pustím do historického exkurzu, chtěla bych na tomto místě podotknout, že, ačkoli můj výzkum zahrnuje jak česky, tak i slovensky mluvící obyvatelstvo, neshledávám za nutné tuto dichotomizaci přímo a striktně aplikovat, a to hned z několika důvodů. Prvním z nich jsou geograficko-politické

<sup>12</sup> „*Food and drink have such intense emotional significance that they are often linked with events that have nothing to do with nutrition.*“ (Farb and Armelagos 1980: 5)

<sup>13</sup> „... *what is eaten establishes one’s social, religious, and ethnic membership.*“ (Farb and Armelagos 1980: 6)

okolnosti – jelikož v době, o které mluvíme, neexistovali Češi a Slováci jako samostatně oddělené národy, nýbrž jako příslušníci jednoho státu, budu s nimi zacházet v intencích dobového kontextu a nevyhledávat rozdíly tam, kde být nemusí. Za druhé se tímto rozhodnutím odvolávám i na zdroje, s nimiž jsem pracovala<sup>14</sup>, které s případnými rozdíly zachází spíše komplementárně, nikoli komparačně. V tomto ohledu je nutné podotknout, že (mě dostupná) literatura k historii a charakteristice společenství pojednává daleko z větší míry o reemigrantech – Češích, a slovenské osídlení se v ní vyskytuje pouze marginálně<sup>15</sup>. Posledním vysvětlením zvoleného přístupu je charakter této práce, který, opět, má být spíše komplementární a přinášet celistvý obraz, nikoli srovnávat dvě, ze značné míry podobná, společenství. Samozřejmě mým úmyslem není možné odlišnosti zcela ignorovat, případné rozdíly jsou v textu zohledněny, avšak kolonky jako 'český' a 'slovenský' ponechám, alespoň pro tentokrát, spojené.

### 3.1. Cesta tam...

Kořeny geneze migrace českých a slovenských obyvatel do Bulharska započala v poslední čtvrtině devatenáctého století, a souvisela s osvobozením Bulharska od turecké nadvlády roku 1878. Po tomto historickém zlomu se pomalu začínají rozrůstat území, osídlená českým a slovenským (Penčev 2012: 62-66) obyvatelstvem – hojně se tak dělo v oblastech významnějších městských aglomerací (Vaculík 1983), kde převážnou část českého obyvatelstva tvořila inteligence, kvalifikovaní dělníci, technici, řemeslníci, obchodníci i umělci (Jakoubková Budilová 2010: 59) z českých zemí a zemědělci, kteří do Bulharska reemigrovali z rumunského Banátu (Vaculík 1983). Slovenští reemigranti od počátku 80. let formují významnou komunitu v Sofii, složenou převážně z obchodníků a řemeslníků (Penčev 2012: 66). Čeští imigranti také stáli na počátku některých odvětví průmyslové výroby, jmenovitě cukrovarnictví a pivovarnictví, a zasloužili se o organizaci v oblastech školství, vědy, kultury či umění. Z těchto důvodů pak bylo české působení na

<sup>14</sup> Srov. Heroldová 1975, 1986, 1996; Jakoubek 2010, 2012; Jakoubková Budilová 2010; Penčev 2012; Urban 1930; Urban 1930; Vaculík 1983 atd.

<sup>15</sup> O slovensky mluvící komunitě pojednává např. Hrozič 1985; Penčev 2012, který zároveň sám uvádí, že Slovákům byla věnována v této problematice pozornost poněkud menší, nežli česky mluvícímu obyvatelstvu.

území Bulharska<sup>16</sup> někdy nazýváno 'českou invazí do Bulharska' (Rychlík 2000: 389 in Jakoubková Budilová 2010: 59). České obyvatelstvo se ale usazovalo i na venkově, kde zakládalo krajaňské vesnice.

Domovem pro většinou část skupiny, na níž se zaměřila předkládaná studie, byla obec Vojvodovo<sup>17</sup>. Vojvodovo „... *leží v severozápadním Bulharsku (dnešní oblast Vraca), asi 15 kilometrů jižně od Orjachova, dunajského městečka a přístavu na rumunsko-bulharské hranici. Obec se nachází v úrodné rovinaté oblasti poblíž řeky Skety (...), na hlavním silničním tahu spojujícím Orjachovo se Sofií.*“ (Jakoubková Budilová 2010: 59). Založení vesnice se datuje do roku 1900, a za její zakladatele se považují česky mluvící nekatolíci<sup>18</sup> – emigranti z rumunské obce Svatá Helena, nacházející se na území Rumunsku patřícímu Banátu<sup>19</sup>. Oblasti Banátu, coby rakouské hraniční provincie, kterými se staly roku 1718, začaly být kolonizovány českým a slovenským (Penčev 2012: 63) obyvatelstvem v souvislosti se stráží a případnou obranou území v případě jeho napadení tureckými vojsky (Urban 1930: 6-7). Hlavním důvodem pro tuto migraci se však, podle některých autorů, stal důvod ekonomický. Lidé, kteří později vykonávali funkci strážců vojenské hranice – až do roku 1873, kdy se celý region proměnil v součást Uher (Štěpánek 2002: 29) – by se dali považovat za hospodářské migranty, jež opustili území Čech, převážně regiony Čáslavska a Českobrodsko (Penčev 2012: 29), po propuknutí první zemědělské krize, datující se do období první třetiny 19. století (Heroldová 1986: 45; Secká 1995: 93-94). Svatá Helena tak patří k nejstarším českým osadám v jihovýchodní Evropě (Heroldová 1996: 69) – první přesídlenci na toto území začínají přicházet v období od 1823

<sup>16</sup> Na počátku 20. století se podle Vaculíka na území Bulharska hlásilo k české národnosti celkem 1723 občanů, v roce 1926 se jejich počet rozrostl na téměř dva tisíce (Vaculík 1983: 82), na bulharském území proto postupně vznikaly různé spolky, školy, Sokol. Dohady o počtech Slováků už tak jednoznačné nejsou. Penčev uvádí rozmezí mezi 1300 a 2000 jedinců slovenské národnosti (Penčev 2012: 66), a rovněž dokládá existenci slovenských formálních i neformálních organizací – spolků, kroužků, výborů apod. (Penčev 2012: 72).

<sup>17</sup> Teorie o původu názvu obce – Vojvodovo – se, jak uvádí Vladimír Penčev (Penčev 2012: 32), v různých zdrojích poněkud liší. Lenka Jakoubková Budilová se přiklání k verzi, která vychází ze staré pověsti, že v místech, kde se obec nachází zemřel neznámý bulharský *vojvoda* (Jakoubková Budilová 2010: 65-66). *Vojvoda* = slovenské označení pro vévodu.

<sup>18</sup> To, že to nebylo pouze výhradně česky mluvící obyvatelstvo, bude diskutováno na str. 8-9.

<sup>19</sup> Viz.Přílohy: mapa č. 1.

do 1825 (Schlögl 1926: 5-6; Urban 1930: 8), a v roce 1830 čítá tato obec celkem 338 obyvatel (Urban 1930: 15). Následná vlna českých imigrantů na území Rumunska se odehrávala v období od 1786 do 1830 a dala vzniku několika dalším českým obcím. Jako příklad můžeme uvést obce Gernik, Rovensko, Šumice, Biger, Eibenthal. Potomci zakladatelů zmiňovaných osad, Svatou Helenu nevyjímaje, žijí v těchto oblastech do současnosti (Heroldová 1986). Zajímavým momentem je otázka odlišné víry 'svatohelenčanů', což pramenilo z jiného původu této skupiny. Jak uvádí Lenka Jakoubková Budilová, nejprůhodnějším označením pro dané enklávy českého obyvatelstva je 'nekatolíci', a to z toho důvodu, že se jednalo o lidi, kteří se negativně vymezovali jak proti víře katolické, tak pravoslavné, přičemž „... *označení 'protestanté', případně 'evangelíci' by bylo zavádějícím, protože (...) nebyli zřejmě svatohelenští a vojvodovští Češi stoupenci řádných reformovaných či luterských církví (...), nýbrž náboženskými sektáři.*“ (Nešpor; Hornofová, and Jakoubek 1999: 70-71). S těmito výroky souvisí i další hypotéza o důvodech migrace, která předpokládá, že tato imigrantská skupina sestávala z potomků českých nekatolíků, kteří po vydání Tolerančního patentu Josefem II. v roce 1781 odmítli přestoupit na některou z tolerovaných konfesí, a proto odešli nebo byli deportováni do zapadlého koutu tehdejší monarchie (Nešpor; Hornofová, and Jakoubek 1999). Otázky víry a problematiky s tím spojené najdou své hlubší opodstatnění při diskuzích o diferenciaci, endogamii a vnitřní uzavřenosti a exkluzivitě vojvodovské komunity, probírané níže.

### 3.1.1. Nově stvořený domov

Vraťme se zpět do období konce devatenáctého a počátku dvacátého století na bulharské území. V předchozích odstavcích jsem naznačila, že obec Vojvodovo byla založena na přelomu století rodinami, které do Bulharska<sup>20</sup> imigrovaly z rumunského Banátu, přičemž důvody pro odchod ze Svaté Heleny byly jednak náboženské (evangelicko-katolické spory), a jednak – příčinou nedostatku půdy – hospodářské, což přímo souviselo i s 'push faktory' sociálními. Impulzem pro bulharskou imigraci představoval i apel bulharské vlády, která, po skončení rusko-turecké války, oficiální cestou<sup>21</sup> vyzvala

<sup>20</sup> Viz. Příloha: mapa č. 2.

<sup>21</sup> Zákon č 222/1880 o osídlování neosídlených oblastí z roku 1880.

zemědělce, nejen bulharského původu, k přesídlení do úrodných bulharských končin (Jakoubková Budilová 2010: 63), a imigrantům taktéž zaručovala neprodlené získání bulharského občanství (Michalko 1936: 30), zemědělské půdy (v závislosti na počtu členů rodiny to bylo 3-6 ha), pastvin i stavebního materiálu (Findeis 1930: 1; Heroldová 1986: 48). „*Tento přístup bulharských úřadů zřejmě souvisel s potřebou mladého bulharského státu kultivovat neobdělávanou půdu.*“ (Jakoubková Budilová 2010: 64). Podobné důvody pro bulharskou imigraci měli i Slováci – přelidnění a ekonomická diferenciaci některých slovenských obcí, společně s možností obydlení vysídlených bulharských území, donutilo v průběhu let 1884 až 1907 opustit vlast či region již zmíněného Banátu na 1000 Slováků, pocházejících převážně z oblastí středního Slovenska Chont, Gemer, Zvolensko a Novohradsko (Penčev 2012: 63-64). Jak poznamenává Penčev, „... na počátku 20. století se tak postupně formuje slovenská kolonie v Bulharsku, jejíž jádro tvořily zejména (...) plevenské obce – Mrtvica (dnešní Podem), Gorna Mitropolija, Brašljanica a orjachovská ves Vojvodovo.“ (Penčev 2012: 65). A tak to nebyly pouze rodiny české, kdo ‘na zelené louce’, zakládá obec Vojvodovo, mezi tyto zakladatele patřili i Slováci, katoličtí Bulhaři a Srbové, hlásící se k pravoslavné církvi (Vařeka 2007: 515). V souhrnném počtu můžeme napočítat celkem 60 svatohelenských českých rodin, 18 rodin slovenských a několik rodin srbské a bulharské národnosti (Jakoubková Budilová 2010: 64). Z hlediska demografického z let následujících, sestávalo Vojvodovo v roce 1904 celkem ze 410 obyvatel, z nichž více než polovina (215 jedinců) bylo Čechů, necelá čtvrtina (100 jedinců) Slováků, 57 Srbů a 29 Bulharů (Vařeka 2007: 516). Svým charakterem tedy Vojvodovo představovalo jak obec polyetnickou (Bulhaři, Češi, Slováci, Srbové), tak i polykonfesní (pravoslavní, evangelíci, katolíci) (Penčev 2012: 33). Demografické složení dávalo Vojvodovu specifický ráz – byla to nově vzniklá obec, sestávající téměř výhradně z imigrantů – lidí, kteří se vlivem politických, náboženských či jiných okolností ocitli mimo svojí zemi původu, kde byli vystaveni pro ně zcela novým sociálním i geografickým podmínkám. Tyto okolnosti pak hrály úlohu při formování zvláštního rázu česky a slovensky mluvící komunity<sup>22</sup> na bulharském území, jejíž stručnou charakteristiku vám představím v následujících odstavcích.

<sup>22</sup> Označení komunita zde užívám, zcela záměrně, v souladu s Penčevovou tezí o oprávněném užívání tohoto pojmu, a to z důvodu vlastního skupinového vědomí příslušné skupiny (vnitřních faktorů), i uznání této skupiny zvenčí (Penčev 2012: 35).

### 3.1.2. Na Vojvodově

„Každé společenství, existující v jiném etnickém prostředí, objektivně prosazuje svojí identitu, opírající se o různé (..) faktory.“ (Penčev 2012: 35). Vzhledem k tomu, co již bylo napsáno dříve, tvrzení, že to byla sféra náboženská, jež představovala základní určující prvek představené komunity, která, dle Penčevových úvah, odpovídá charakteristikám etnické diaspory (Penčev 2012: 17-18), by pro čtenáře nemělo být nijak překvapivé. Sociologové Berger a Luckmann poznamenávají, že „... (umění) a náboženství jsou typickými zdroji vyhraněných oblastí významů“ (Berger and Luckmann 1999: 31) a autoři, zabývající se danou problematikou<sup>23</sup> uvádějí, že to byla právě specifická religiozita, která sloužila jako prostředek k sebe-vymezení vlastní komunity od zbytku společnosti, a tak i přispívala ke stabilitě tohoto společenství, čímž ho ochránila před jeho přirozeným koncem – ‘totální asimilací’, a zapříčinila tak místo toho pouze jeho adaptaci na jiné (etnické) prostředí (Penčev 2012: 35). Byla to právě víra, která hrála významnou roli při regulaci a formulování vztahů uvnitř diaspory (Penčev 2012: 25). Hirt a Jakoubek (2005) nazývají povahu tohoto náboženství až sektářstvím, a podle nich to byl taktéž hlavní organizační princip českých přesídlenců ve Vojvodovu. A tak není pochyb o tom, že to byla hlavně víra, jež sloužila jako definiční prvek, který dominoval národní/etnické příslušnosti<sup>24</sup>, jelikož se sami primárně definovali jako ‘věřící’ (Jakoubek 2010: 75). Tato logika věci však nevyplývá z toho, že by ostatní opravdu byli ateisté v pravém slova smyslu, spíše se od nich nábožensky kvalitativně odlišovali, jelikož imigranti, oproti pravoslavné většině, byli metodisté, kteří se posléze, ve 20. letech dvacátého století, uchýlovali k darbismu, jenž se vyznačoval odlišným výkladem Bible a asketickým způsobem života nebo například jiným průběhem křtu<sup>25</sup> (Jakoubek

<sup>23</sup> Srov. Heroldová 1986, 1986; Hirt and Jakoubek 2005; Jakoubková Budilová 2010, 2011; Jakoubek 2010, 2012; Penčev 2012; Šrámková 1986; Urban 1930; Vařeka 2007 atd.

<sup>24</sup> A to jak u Čechů, tak i u Slováků - Vladimír Penčev zmiňuje religiozitu jako jeden z nejdůležitějších „... pilířů, podpírající etnickou identitu ‘bulharských’ Slováků.“ (Penčev 2012: 70).

<sup>25</sup> Pro účely této práce neshledávám bezpodmínečně nutné zabývat se hlouběji danou sférou. Detailně propracovaná problematika vojvodovských migrantů je rozpracována: Jakoubek 2010, 2010b; Budilová 2011; Penčev 2012; Šrámková 1986, 1987atd.



2010b; Penčev 2012). A tak se dá říci, že, a to i z důvodu, že „... obec *Vojvodovo* byla založena převážně díky iniciativě česky hovořících, nábožensky striktně vymezených rodin...“ (Svoboda 2007: 16), to byla náboženská sféra, která figurovala jako nejdůležitější faktor, jenž tuto komunitu v cizím (etnickém) prostředí odlišoval a napomáhal jí, alespoň zčásti, zachovat pocit vlastní oddělenosti a vnitřní sounáležitosti. Podle Vladimíra Penčeva (2012) hrála religiozita hlavní etnodiferencující a etnozachovávající roli české etnické komunity na bulharském území, a tak z ní utvářela „... jedno oddělené, etnokonfesní společenství.“ (Penčev 2012: 37).

„... ukotvení v každodenní realitě je zajištěno jazykem...“ (Berger and Luckmann 1999: 31) – právě aspekt jazyka byl dalším důležitým faktorem, jímž bylo české společenství příznačné. Česká komunita v jinoetnickém prostředí (Penčev 2012) si uchovala vlastní jazyk jako hlavní komunikační prostředek při každodenních činnostech. Tento jev se odehrával za podpory bulharské legislativy, která všem příslušníkům minoritních skupin garantovala rovnost před zákonem, což zahrnovalo i možnost plného užívání mateřského jazyka, a to jak v domácí, tak i ve veřejné sféře (Jakoubek 2010: 126-127). A tak byl český jazyk vyučován nejdříve v jednotlivých domácnostech, posléze se výuka přesunula do kaple a do prostorů nově postavené české školy, která v myslích jednotlivých obyvatel zaujímal pozici vysoké symbolické hodnoty (Jakoubek 2012: 171). Po násilném odchodu jednoho z českých učitelů musely být lekce českého jazyka na veřejnosti ukončeny, sféra privátní však tomuto osudu odolala. Česká komunita užívala češtinu jak při soukromé konverzaci v domácnosti, tak i na ulici, díky čemuž se český jazyk stal vědomě hlavním komunikačním kódem, unifikovaným pro celé české (a později, jak za chvíli uvidíme, i slovenské) imigrantské společenství (Jakoubek 2010, 2012), čímž byla bulharština odsunuta na vedlejší kolej, do oblasti čtení a zpěvu (Jakoubek 2010). Poněkud jinou situaci zaznamenáváme v případě vojvodovských Slováků, na které mělo plnohodnotné užívání českého jazyka obrovský a bezpodmínečný vliv. Slovenští přesídlenci v prvních stádiích imigrace plně užívali slovenštiny, a to jak v soukromém, tak i ve veřejném životě. Posléze však začíná tento jev ustupovat, a slovensky mluvící obyvatelstvo, z řad převážně mladší generace, plynule přechází na jazyk český, jakožto hlavní komunikační kód ve veřejné sféře. Příznačný je výrok jednoho z obyvatel *Vojvodova* o tom, že „... na ulici mluvili všichni Slováci česky a že oni (Češi) je

za Slováky ani nepovažovali.“ (Jakoubek 2010: 129). Toto upozadění slovenského jazyka, který se z ulic i domů Vojvodova zcela vytratil, bylo pravděpodobně způsobeno nízkým prvopočátečním počtem slovenských rodin, jenž bylo navíc umocněno mezigenerační výměnou (Jakoubek 2010: 129-130).

Dva prozatím diskutované faktory představovaly hlavní prostředky prezervace vlastního a diferenciacie před cizím, výklad by ovšem nebyl zcela kompletní bez role folkloru. Penčev vidí ve folklorní obřadnosti – dodržování obřadního kalendáře (Vánoce, Velikonoce, Nový rok atp.), pracovních obřadů (dožínky) a jiných obřadní praktik (křest, pohřeb atp.) – důležitou etnozachovávající funkci (Penčev 2012: 40-41). Mezi další prvky, mající podobný vliv, můžeme taktéž zařadit například styl odívání, který se od většinové společnosti lišil některými elementy a doplňky, i větší měrou upravenosti; odlišný způsob zemědělství (Jakoubková Budilová 2011: 68) nebo hospodaření (chov koní, drůbeže, výroba mléčných produktů); či zařízení interiérů (Vařeka 2007: 519).

Těžko posoudit, zda vysoká míra endogamie, vnitřní solidarity a uzavřenosti, zaznamenaná u přesídlenecké komunity (Jakoubková Budilová 2010; Jakoubek 2010) byla důvodem nebo spíše důsledkem výše zmíněných faktorů. Penčev mluví o těsné provázanosti endogamie a konfesní příslušnosti, jelikož „... téměř všechna náboženství (...) mají záporný vztah ke sňatkům s jinověrci...“ (Penčev 2012: 25), a ke stejnému názoru se přiklání i Jakoubek (2010). Penčev pak endogamii dále charakterizuje jako jev, který „... je vlastní zejména počátečním stádiím vývoje etnické diaspory, a to z toho (...) důvodu, že společný původ, společný jazyk a kultura, stejné zvyky a obyčeje, normy, pravidla a stereotypy a vůbec shodný způsob života vytváří výraznou endogamní bariéru, která bývá překonána teprve v pozdějších stádiích její existence.“ (Penčev 2012: 25-26). Náš příklad se však poněkud liší – jelikož mluvíme o období trvajícím necelých padesát let (od založení Vojvodova roku 1900 do prvních reemigračních vln v roce 1949), tzn. o jedné generaci, zdá se, že endogamie poněkud 'nestihla' být překonána, neboť vývoj společenství byl přerušen další migrací, tentokrát zpět do země původu.

Jak si bystrý čtenář mohl povšimnout, komunita, která tvoří předmět našeho zájmu, měla tendenci se od okolního světa poněkud separovat a

distancovat – nahlížet na svět optikou existence dichotomizujícího modelu ‘My’ versus ‘Ti druhí’, přičemž byl tento myšlenkový model plně uvědomovaný a záměrný (Jakoubek 2010). Penčev v tomto kontextu mluví o „... *uvědomělé představě o etnické sebeidentifikaci...*“ (Penčev 2012: 40). Bráno z vnějšku, ze strany ‘Těch druhých’, v našem případě Bulharů, byla taktéž znatelná jistá míra percepce české diaspory jako homogenní skupiny – a to i ve sféře jazykové, kdy byli čeští imigranti často nazýváni Banátčany, Němci (Vařeka 2007: 519), nebo Čechy, ovšem v pejorativním slova smyslu (Jakoubek 2010, 2012) – neboť stejným věcem věřili, podobně jednali i přemýšleli (Jakoubek 2010: 226).

Ukázali jsme si, že na území Bulharska v první polovině dvacátého století existovalo specifické vesnické společenství, které bylo význačné svými charakteristickými rysy, jež mu pomáhaly vypořádat se s nepříznivými sociálními okolnostmi a, alespoň částečně, uchovat si vědomí vlastní zvláštnosti a příslušnosti ke ‘své’ skupině, a zároveň pocitu oddělenosti od skupiny ‘cizí’, a tak i zachovávat svou specifickou identitu a příslušnost ke konkrétnímu geografickému i kulturnímu území v cizích podmínkách. Nyní se vydáme do historie méně vzdálené, do období těsně po druhé světové válce, kdy započaly procesy reemigrace původně českého a slovenského obyvatelstva zpět do československé vlasti.

### **3.2. ...a zase zpátky**

Na základě výzvy československé vlády, která v létě roku 1945 vyzvala krajanů v Bulharsku k návratu do vlasti, započalo úsilí československého obyvatelstva o organizovanou reemigraci, která odstartovala v prosinci 1946 příjezdem zástupců ‘bulharských’ Čechů do Prahy, aby mohli na centrálních úřadech prodiskutovat možnosti návratu celkem 196-ti rodin (z toho 168-i rodin z Vojvodova). O rok později se zástupci československé delegace, čítaje představitele ministerstev zahraničních věcí, sociální péče a financí a Národní banky Československa, sešli s příslušnými bulharskými činiteli, aby ujednali reemigrační smlouvu, na jejíž podepsání se čekalo do ustanovení dohody bankovních institucí „... *ohledně transferu účtu, na němž měly být ukládány hotovosti z likvidace majetků reemigrantů...*“ (Vaculík 1983: 84). Výsledky byly takové, že zemědělské usedlosti budou odkoupeny bulharskou vládou za bulharské střední ceny, městské nemovitosti se prodají za ceny volné. Za

účelem reemigrace byla zřízena komise, sestávající ze zástupců československé i bulharské strany, která odpovídala za řízení reemigrační akce jednak pro cca 350 úředníků, řemeslníků, obchodníků a dělníků (tj. městské obyvatelstvo), jednak pro jednotlivé hospodářské usedlosti z šesti obcí, kdy celkový součet čítal 381 českých a slovenských zemědělských rodin (Vaculík 1983: 84). Text dohody o přesídlení byl československou vládou schválen na jaře 1948, k podpisu smlouvy však (z důvodu finančních úmluv mezi bankami) došlo až v květnu roku 1949. A tak, po téměř čtyřletém vyjednávání bulharské a československé strany, byla dojednána a schválena dohoda o reemigraci, která sestávala z několika vln, z nichž první se uskutečnila v prosinci 1949, a čítala celkem 786 osob české i slovenské národnosti (Vaculík 1983: 84). Tato první přesídlenecká vlna, skládající se ze dvou transportů, mířila do regionu jižní Moravy, kde ředitelství československých státních statků obcí Hrušovany nad Jevišovkou, Valtice a Znojmo poskytlo reemigrantům celkem 272 domků, včetně usedlostí po vystěhovaných Chorvatech. Noví obyvatelé si s sebou dle reemigrační smlouvy mohli vzít „... *osobní svršky, bytové zařízení a předměty domácnosti, osobní šperky, nejnutnější nářadí, jednoho vepře a pět ovcí na každou rodinu...*“ (Vaculík 1983: 84). V Československu se z nich pak převážně stali zaměstnanci státních statků, kteří dostali přiděleno 1 ha půdy a hotovostně 5 000 Kčs, jež měly sloužit k zakoupení nejnutnějších věcí. Taktéž jim mělo být přiděleno 50 tisíc Kčs na rodinu, což mělo jít na úhradu přidělených nemovitostí (Vaculík 1983: 84). Poslední organizovaný transport překročil státní hranice v lednu 1950 a cílovou destinací mu byly jednak již osídlená území jižní Moravy, jednak i regiony Chebska a Karlovarska. Oficiální čísla reemigrace<sup>26</sup> mluví celkem o 963 přesídlených Češích a Slovácích – což představovalo asi třetinu celkového počtu československých imigrantů na území Bulharska – z nichž byla drtivá většina (580 osob) zemědělského charakteru (Vaculík 1983: 84).

Jací byli lidé, kteří po válce opustili své předchozí domovy, aby začali znova, na území, které mnozí z nich považovali za svoji vlast? Jaký charakter měla tato přesídlenecká komunita, a jak se toto společenství vyrovnávalo s tak zásadní změnou geografického, sociálního i kulturního prostředí? Hlubší vhled

---

<sup>26</sup> Tento počet není zdaleka konečný, jelikož docházelo k samostatným, individuálním návratům Československého obyvatelstva z Bulharska.

do sféry osobního života československých reemigrantů nabízím na následujících stránkách.

### 3.2.1. Cizinci na obou frontách

Tendence o zachování určitých specifických rysů a o udržování si vlastních charakteristik, popsaná výše, je dobře patrná i po procesu reemigrace. Když se reemigranti po válce přestěhovali do příhraničních oblastí Československa, museli najednou čelit faktu, se kterým nepočítal asi nikdo z nich. Ačkoli pro mnohé účastníky reemigrace znamenal tento životní zlom návrat do své vlasti, pro starousedlíky tito lidé představovali Bulhary (Heroldová 1975). Toto zařazení plynulo z prostého faktu, že se od místního obyvatelstva výrazně odlišovali, přičemž za prvky, které sloužily jako identifikátory této odlišnosti byly opět (stejně jako ve Vojvodovu) považovány náboženství, jazyk a folklor, zahrnující oděv, zvyky či stravu. Marta Šrámková uvádí citaci jedné z původních obyvatelk příhraničí: „*Liší se vším, náboženstvím, chováním, jídlém. Do hospody nechodí, k řezníkovi pro maso nejdu...*“ (Šrámková 1987: 298). Byla to tedy opět především náboženská identita, která odlišovala bývalé Vojvodovčany od zbytku populace a podporovala jejich vnitřní sounáležitost, což ve výsledku vyústilo v problematické sžívání se svými novými sousedy, způsobené částečně společenskou izolací a částečně rozdílnými normativními vzorci chování (Jakoubek 2009). Religiozita taktéž sloužila jako hlavní organizační princip ve všech reemigranty nově osídlených obcích, kde často zakládali například vlastní náboženské sbory (Jakoubek 2009: 3).

I zde, na území Československa, opět figuroval jazyk, jako jeden z prostředků vyhranění se, jako *marker*, který vymezoval hranice mezi 'místními' a 'cizinci'. Ačkoli si čeští a slovenští<sup>27</sup> reemigranti i na cizím území uchovávali vlastní řeč, po příjezdu do Československa, jak dokládají někteří autoři (Jakoubek 2010, 2012; Jakoubková Budilová 2011) se tento jazyk ukázal být, ač leckdy nevědomě a spontánně, více či méně modifikován bulharským kontextem. Užívání určitých bulharských výrazů, z nichž některé jsou ukotveny v živé paměti informátorů dodnes, tedy nebylo nikterak výjimečné, přičemž

<sup>27</sup> Jelikož slovenský jazyk byl už ve Vojvodovu nahrazen češtinou, oprávněně lze předpokládat, že hlavním dorozumívacím jazykem přesídlených Slováků byla i na území Československa právě čeština.

využívání těchto výrazů mělo tendenci stoupat s věkem aktérů nebo spíše s délkou jejich pobytu na bulharském území. V případě jedinců, kteří opouštěli Bulharsko v relativně vyšším věku se tak frekvence bulharismů zvyšuje, stejně jako používání bulharských výrazů při konverzaci o určitých tématech (např. při vzpomínání na Bulharsko) (Jakoubek 2010: 138). V některých případech je přitom tato aplikace zcela záměrná: „... *jak říkají Bulhaři...*“ (Jakoubek 2010: 138). Jazykové zvláštnosti reemigrantů z Bulharska vyústily dokonce k vytvoření termínu *‘vojvodovština’* (Jakoubek 2010, 2012) a jejího slovníku, za jehož vznikem stojí jedna z informátorek prezentovaného výzkumu.

Vedle těchto popsaných prvků to byly i aktivity všedního dne, které, podle Jakoubkových (2009) slov, sloužily jako tmel daného společenství. Jako příklad těchto aktivit můžeme uvést například časté návštěvy, tzv. *‘táčky’*, jejichž předmětem bylo hlavně společné vzpomínání „... *na Vojvodovo a život v něm.*“ (Jakoubek 2009: 4). Tato tradice dle Jakoubka (2009) přetrvává do dnešních dnů. Vzhledem k tomu, že nově přistěhovaná komunita byla silně založená na příbuzenských svazcích, měly tyto svazky z integračního hlediska spíše retardující charakter, jelikož představovaly další z příčin směřování skupiny směrem dovnitř. Endogamie se i na československém území stala hlavním reprodukčním mechanismem, jelikož i v novém geografickém a sociokulturním prostředí si reemigranti *‘brali rodinu’*, tj. člena bývalé vojvodovské komunity, což výrazně přispívalo k separaci dané skupiny (Jakoubek 2009: 4).

Změníme-li perspektivu pohledu a podíváme se na danou problematiku zevnitř, tj. z hlediska samotných aktérů, zjistíme, že vojvodovské společenství disponovalo silnými vnitřními vazbami (čím silnější byly tyto vazby vůči vlastní komunitě, tím slabší se stávaly ve vztahu k okolí), přičemž se „... *ve vztahu k okolnímu obyvatelstvu (...) chovali značně rezervovaně a zcela vědomě a záměrně udržovali své společenství v sebe-izolaci.*“ (Jakoubek 2009: 4), jelikož „... *normy společenského chování, které si vytvořili v bývalém prostředí a jež poznamenaly jejich duchovní kulturu, vytvořily z bulharských Čechů i po reemigraci zvláštní skupinu, která neusilovala o integraci s ostatním obyvatelstvem...*“ (Heroldová 1975: 117) a spíše si udržovala *‘to svoje’*. O svébytnosti tohoto přístupu svědčí například existence užívání vazby *‘z našejch’*, tzn. *‘být svůj’* jako opak k *‘být cizí’* (Jakoubek 2009: 4-5).

Přesuneme-li se do minulosti zcela nedávné, zjistíme, že vazby jak uvnitř společenství, tak i navenek, tzn. na sociokulturní geografické prostředí, jež reemigranti po válce opustili, jsou i nadále živé i relativně pevné. Na konci léta 2000 byl uspořádán zájezd bulharských rodáků a jejich potomků do Vojvodova, konající se na počest stého výročí založení obce. Toto datum taktéž obecně symbolizovalo půl století od reemigrace do Československa. O rok později se role proměnily a autobusová výprava současných Vojvodovčanů a jejich dětí strávila několik letních dní v Novém Přerově, jihomoravské obci, skýtající největší koncentraci reemigrantů z Bulharska, aby společně s bývalými sousedy opět oživilí dávné česko-bulharské kořeny. V roce 2004 pak došlo k založení občanského sdružení *Vojvodovo*<sup>28</sup>, mezi jehož iniciátory patřila i jedna z mých informátorek (Jakoubek 2009: 5). Co se slovenského prostředí týká, v roce 2004 byl založen *Spolek Slovákov z Bulharska*, existující i ve virtuálním prostředí<sup>29</sup> (Jakoubek 2009: 5), který i nadále představuje plně ustanovenou, aktivní a fungující platformu pro setkávání reemigrantů a jejich potomků, a tím i udržuje tuto část individuální historie v živé paměti. Také je zaznamenán proces 'písemné fixace a textuální realizace identity Vojvodovských Čechů', a to prostřednictvím publikací, vážících se na danou problematiku<sup>30</sup> (Jakoubek 2009), přičemž je daná tendence, ačkoli v menší míře (Penčev 2012), pozorovatelná i na straně bulharských Slováků. V posledním desetiletí, přesněji v roce 2009, taktéž vznikly internetové stránky vojvodovo.cz, zaměřující se na obyvatele obcí Vojvodovo a Belinci a jejich potomky (Jakoubek 2009: 13), a také zcela nedávný počin, datující se do roku 2013, kdy se, mimo jiné díky přičinění dvou informátorek tohoto výzkumu, zrodila stránka vojvodovskerecepty.cz.

### 3.2.2. Kolektivní dvojidentita

Na základě toho, co zde bylo řečeno, je jasné, že, navzdory počátečních snah Československého státu o oslabení jednoty (především religiózní) vojvodovského společenství pomocí rozptylu komunity do několika vesnic namísto jedné tak, jak jim bylo v prvopočátku přislíbeno (Jakoubek 2009: 3),

<sup>28</sup> Registrováno Ministerstvem vnitra dne 30.4.2004 po č.j. VS/1-1/57277/04-R.

<sup>29</sup> <http://www.ssb.sk/>

<sup>30</sup> Srov. Heroldová 1975, 1986, 1996; Hirt and Jakoubek 2005; Jakoubek 2009, 2010, 2010b 2012; Jakoubková Budilová 2010, 2011; Penčev 2012; Secká 1995; Šrámková 1986, 1987 atd.

byla skupina reemigrantů specifická svou výlučností a uzavřeností vůči vnějšímu prostředí, a pozoruhodná díky konzervaci vlastních, kulturně, sociálně i geograficky determinovaných tradic v novém prostředí, jež se pro ně staly *markery* odlišnosti, a ostře tak rýsovaly hranice sebe a těch druhých. Dalo by se říci, že díky odehraným se procesům zde máme co do činění s kolektivní identitou reemigrantů z Bulharska. Kolektivní identita není atribut apriorně daný, ani to není biologická a neměnná část vlastního Já, spíše než „... *přirozeně vytvářená...*“ je kolektivní identita „... *sociálně konstruovaná, je to záměrný či nezáměrný důsledek interakcí, (...) v nichž se symbolicky konstruuje a definuje atribut 'podobnosti' příslušníků v kontrastu k cizosti, odlišnosti a rozdílnosti druhým (...). Kolektivní identitu produkuje sociální konstrukce hranic...*“ (Eisenstadt and Giesen 2003: 363-364 in Svoboda 2007: 20), a tím pádem se tato kolektivní identita neustále aktualizuje, redefinuje a vymezuje (Svoboda 2007: 20). Dalo by se tak říci, že se nejedná o výsledek určitého procesu, ale o proces jako takový (Svoboda 2007: 20) – v našem případě proces reemigrace, který dal vzniknout specifické (kolektivní) identitě, jež by se navíc mohla definovat jako *'dvojitá'* (Penčev 2012: 81), jejíž

*„... podstata spočívá v tom, že každé společenství v etnicky definovaném prostředí, které se jako takové formovalo za specifické shody okolností, konkrétněji - v případě jinoetnického okolí, zachovává v některých případech vědomí vlastní identity nejen v otázce soužití s dominantní společností, (...) ale i v případě kontaktu se společenstvím mateřským (při reemigraci). Takové společenství si do určité míry zachovává vlastní kulturní charakteristiky i ve staronové životní situaci, praktikuje určitý (...) bilingvizmus, projevuje se ve společenském (...) prostoru prostřednictvím rozmanitých sebeidentifikačních znaků a často rozvíjí mechanismy mezigeneračního předávání identifikačních hodnot.“* (Penčev 2012: 81).

### 3.2.3. Neviditelné migrace

V této části práce jsem se pokusila přiblížit čtenáři společenství aktérů, kteří jsou předmětem mého výzkumu, a to jak z hlediska čistě faktografického a historického, tak i v rámci jeho specifických rysů. Ačkoli vím, že, z důvodu rozsahu i zaměření práce, zdaleka nemohu postihnout zcela všechny atributy i historické zlomy v českých a slovenských reemigrantů, domnívám se, že i tento poněkud letmý historický exkurz a charakteristika společenství, o němž bude



v této práci řeč, jsou nezbytné a, snad, i dostačující pro nastínění prostředí, z něhož reemigranti přicházeli, a které může významně modifikovat jejich pozdější praktiky. Společenství českých a slovenských reemigrantů z Bulharska bylo, stejně jako jejich rodiče, historickými a sociálními okolnostmi nuceno diametrálně změnit prostředí, na něž bylo zvyklé, jejich pojetí domova bylo migrací zpřetrháno a zasazeno do nového klimatu. A protože lidské bytosti nemohou být nikdy odděleny od svého individuálního kontextu, nemohou být izolovány od vlastních kulturních, osobitých atributů, jež samy tvoří a jsou jimi tvořeny – použijeme-li koncept Appaduraie (2003), *ethnoscape* (tzn. lidé) nikdy neproudí samo o sobě, ale rovněž s sebou přináší i sféru *ideoscape* (tzn. myšlenky, zvyky, tradice) – nebyla to pouze individua, která emigrovala, společně s nimi putovaly přes hranice i vzorce chování, zvyky, tradice, kulturní specifika, jež tito reemigranti dále aplikovali v každodenním životě, a které jim pomáhaly udržet či udržovat si svou identitu napříč státními a kulturními hranicemi. Vedle výše diskutovaných faktorů, které figurovaly jako určující prvky při vymezování sebe sama při kontaktu s 'cizími', existovaly i další okolnosti, možná méně viditelné a zdaleka ne natolik určující (jako například náboženství), neznamena to však, že by to byly aspekty nedůležité a nezasloužily si naší pozornosti, jež zásadně ovlivňovaly pozici a charakter zkoumané skupiny v rámci širšího sociálního kontextu. Řeč je, jak si již čtenář jistě domyslel, o sféře stravy a stravování a aktivitách s tím souvisejících. V následujících odstavcích proto představím výsledky svého výzkumu, zaměřujícího se právě na praktiky spojené se stravovací kulturou. Kulturou, směřující spíše (ale, jak uvidíme, ne vždy to musí být pravidlem) do sféry soukromé, začleňující hmotné i nehmotné prvky, kulturou, pomocí níž nahlédneme pod pokličku každodenních praktik našich aktérů. A co nám toto odhalí, je tak otázkou několika následujících stran.

#### **4. Terén a metoda**

Na podzim roku 2012 se pod Katedrou antropologie Západočeské Univerzity v Plzni objevila možnost participace na terénním výzkumu na jižní Moravě, jehož účelem bylo poskytnout studentům Univerzity praktické zkušenosti s prací v terénu, sběrem a vyhodnocováním dat a jejich zasazením do již existujícího teoretického i praktického kontextu. Výzkum, konající se pod

záštitou manželů Lenky a Marka Jakoubkových, se měl orientovat na problematiku migrace českých obyvatel z regionů Bulharska, a měl tak plnit komplementární roli v otázkách o problematice, jíž se oba zmiňovaní v současné době věnují<sup>31</sup>. Jako vedlejší aktivita participantů na výzkumu, byla okrajová pomoc při organizaci v pořadí již druhého *Vojvodovského setkání* bulharských rodáků a jejich potomků, kteří se při této příležitosti sešli v jihomoravské obci Nový Přerov, aby zavzpomínali na minulé, probrali současné a oživil tak společnou minulost. Během několika dnů strávených v Novém Přerově a sousední Jevišovce, kde přebývali hlavně původem slovenští reemigranti, jsem tak postupně nahlížela do jejich paměťových archivů, navazovala osobnější kontakty s aktéry a jejich dětmi, a pronikala tak hlouběji do dané tematiky. V té době jsem neměla ponětí, jak daleko mě tato česko-slovensko-bulharská cesta zavede.

O antropologii jídla se v prostředí západočeské antropologie mnoho nenamluvilo. Spíše se vždy jednalo o téma, jež čas od času lehce rezonovalo v univerzitních kuloárech, teoretické zázemí zde, alespoň v posledních mála letech, poněkud chybělo. Téma je to však široké, aktuální a, alespoň pro mou osobu, atraktivní. Dáme-li jeden a jeden dohromady, je z toho téma diplomové práce, využívající dříve poznaného terénu a sociálního kapitálu – informátorů – a prozatím ne příliš diskutované problematiku antropologie jídla, potažmo sfér s ní příbuzných.

Jak jsem již okrajově zmínila, prostředí, v němž byl výzkum představeného textu prováděn, je převážně lokalita jižní Moravy. Konkrétně se jednalo o obce Nový Přerov, Jevišovka a Žabčice, jedinou geografickou výjimku tvořily Rokycany – západočeské město, nedaleko krajské Plzně. Vzhledem k tomu, že metodologie výzkumu je ryze kvalitativní a odpovídá povaze etnografické studie, budu zde o aktérech mluvit jako o informátorech (Bernard 1995), jejichž výběr probíhal částečně metodou účelového výběru, s nímž se mi dostalo pomoci od výše zmiňovaných Lenky a Marka Jakoubkových a jejich husté sítě známostí, jednak metodou sněhové koule (Bernard 1995; Hendl 2005). S prvotním vstupem do terénu mi taktéž pomohla

---

<sup>31</sup> Vzhledem k všeobecné známosti celé této tematiky i výše zmiňované dvojice nepokládám na tomto místě za nutné toto téma dále konkretizovat.

místo-starostka obce Jevišovka, paní Božena B.<sup>32</sup> (1960). Nutno dodat, že tento proces probíhal již v době prvního, dalo by se říci mého 'zkušebního' terénního výzkumu v roce 2012. Získané kontakty jsem plně využila o rok později, a vzhledem k malé rozloze zkoumaných lokalit a charakteru vesnických vazeb, jsem taktéž částečně čerpala z výhod, z toho plynoucích. Pomoc místo-starostky Nového Přerova s kontaktováním potřebných jedinců byla jednou z nich, druhou představovala snadno aplikovatelná metoda sněhové koule. Od stávajících informátorů mi byly poskytnuty kontakty a tipy na další možné adepty na rozhovory, kteří byly z převážné většiny<sup>33</sup> vstřícní a ochotní. Klíčovou informátorkou se pro mě stala paní Anna K. (1934), slovenská reemigrantka z Bulharska, která mi poskytla přístřeší, a nejen, že mě zásobovala cennými informacemi po celou dobu týden trvajících výzkumu, jejich znalostí jsem využívala také při nejasnostech ve vyjádřeních ostatních či jako studnici bulharských receptů nebo praktických rad v kontextu dané problematiky. Klíčová informátorka byla představovala taktéž jediný případ, u nějž jsem využila i metodu zúčastněného pozorování. Celkový vzorek ve výsledku sestával z 19 informátorů z řad českých (13) i slovenských (6) reemigrantů<sup>34</sup> a jejich rodinných příslušníků, převážně žen, ve věku 52-88 let. Jelikož se rozhovory točily kolem přípravy jídla, jednotlivých pokrmů a praxí s tím spojenou, důvod převahy ženského pohlaví<sup>35</sup> je poměrně zjevný.

Dotazování informátoři byli vystaveni hloubkovým, polostrukturovaným i nestrukturovaným rozhovorům, standardně trvajícím v délce okolo jedné hodiny<sup>36</sup>. Rozhovory se podle očekávání odehrávaly v informátorovi blízkém

---

<sup>32</sup> Po vzájemné dohodě uvádím v celém textu této práce vždy křestní jméno, počáteční písmeno příjmení a ročník narození jedince.

<sup>33</sup> Výjimku tvořili pouze dva jedinci, kteří odmítli rozhovor z důvodu neexistence tematických podnětů a údajné špatné paměti.

<sup>34</sup> Ačkoli jsou v následujícím textu zaznamenány určité hranice mezi respondenty – původními Čechy a respondenty – původními Slováky, nepokládala jsem za nutné omezit dotazovanou skupinu pouze na jednu či druhou národnost, a to jak z hlediska historického, tak z důvodu povahy vytyčených cílů této práce.

<sup>35</sup> 15 žen a 4 muži.

<sup>36</sup> Výjimečné případy tvořila paní Anna S.(1949), jejíž dotazování trvalo přes dvě hodiny čistého času a klíčová informátorka Anna K. (1934), v jejímž případě se čas nedal přesně změřit.

prostředí, a to přímo u něj doma<sup>37</sup>. Tato možnost se nabízela ze situace. Také mám za to, že důvěrně známá atmosféra měla příznivý vliv na průběh rozhovoru, do něhož se mohli zapojit i ostatní členové rodiny. Ač to nebylo mým úmyslem, k individuálním rozhovorům došlo v sedmi případech, jinak se rozhovory odehrávaly v menších skupinkách, čítajících 2-3 členy<sup>38</sup>. Tyto utvořené kompilace daly posléze podněty k odhalení nových, nečekaných informací, jež by v případě dotazování jednotlivců mohly zůstat nevyřčeny. Probíhající rozhovory byly nahrávány na diktafon a doplňovány o ručně psané poznámky, zaznamenávané do terénního deníku. Jako další užitečné předměty analýzy představovaly i materiální objekty – předmětná data (Hendl 2005: 205) – v podobě kuchyňského vybavení (nádobí), fotografií a receptů. Ačkoli se většinou jednalo o rozhovory polostrukturované, docházelo v některých případech<sup>39</sup> i na zcela neformální, nestrukturovanou konverzaci o tématu, což, jak uvádí 'metodologický guru' Russell Bernard, působí příznivě při navazování vzájemného vztahu výzkumník – informátor a vytváří pozitivní prostředí při rozhovoru (Bernard 2005: 213) Kladně hodnotím taktéž svou přítomnost při každodenních (kuchyňských) činnostech klíčové informátorky, která se tak stala zdrojem mého zúčastněného pozorování.

Při realizaci představené etnografické studie nebyla opomenuta etická stránka věci. Všichni účastníci rozhovorového šetření tak byli předem seznámeni s průběhem rozhovoru, cílem výzkumu a zamýšlenými výstupy. Zpětně jsem obdržela informovaný souhlas, Hendlem (Hendl 2005: 155) klasifikovaný jako pasivní, tzn. v podobě nikoli písemné, nýbrž ústní. Vzhledem k tomu, že respondenti již z dřívější doby měli povědomí o tom, o co ve výzkumu půjde, někteří z nich i přímou praktickou zkušenost s podobnými rozhovory, týkající se jejich bulharské minulosti, neměl žádný účastník s tímto souhlasem problém.

---

<sup>37</sup> Jedinou výjimku tvořila rokycanská informátorka Marie K. (1959) – rozhovor s ní probíhal v jedné z rokycanských kaváren.

<sup>38</sup> Skupinové rozhovory byly prováděny v rámci jedné domácnosti – manžel a manželka (Marta H. a Josef H.; Sofí F. a Josef F.), matka a syn (Věra M. a Ondřej M.); dále to byla skupina příbuzensko-sousedská (Anna S., Anna H., Antonín S.) a skupina náhodně vytvořená (Rozálie P, Anna K. a Olga C.)

<sup>39</sup> Anna K., Anna S., Antonín S., Milena K.

Po dokončení rozhovorů a získání klíčových informací jsem opustila region jižní Moravy, abych se mohla věnovat následující nezbytné proceduře celého výzkumu – přepisu, kódování a posléze i analýze získaných nahrávek, terénních poznámek, fotografií i vlastních postřehů – dat, která nám, v kombinaci s užitou teorií, pomohou odkrýt pokličku tajů o úloze stravy a lidských smyslů v horizontu životní dráhy člověka.

Přepis nahraných rozhovorů do elektronické podoby byl prováděn pomocí programu *Listen´N´write*<sup>40</sup>, jenž má obdobné funkce, jako jeho známější ekvivalent F4, na rozdíl od něj byla však plná verze programu volně dostupná. Po transkripci následovala poněkud obtížnější a časově náročnější metodologická fáze, fáze kódování dat. K tomuto účelu byl využit specializovaný program MAXQDA11, za jehož pomoci byly přepsané rozhovory opatřeny hierarchizovanými kódy (které ve výsledku odpovídaly jednotlivým kapitolám následujícího oddílu této práce), což umožnilo nejen přehlednější a rychlejší práci se získanými daty, ale i jejich snadnější komparaci s teoretickými literaturou v elektronické podobě<sup>41</sup>. Nalézáním příznačných segmentů primárních dat a jejich následným srovnáváním s relevantními kategoriemi teoretických pramenů, se tak postupně začaly objevovat hlavní teze předkládaného textu. Interpretace získaných výsledků, které procesem činností popsaných v předchozích odstavcích spatřily světlo světa, jsou k nahlédnutí v následující kapitole.

## 5. Prezentace výsledků

### 5.1. Mezi dvěma světy

Dříve, než se pustíme do kolotoče chutí, vůní a vzpomínek, považuji na tomto místě za neoddiskutovatelně nutné vymezit termíny, se kterými budu v tomto textu pracovat a dále je rozvíjet. V předchozí části jsme zmínili, že vlivem specifických okolností a procesů se u českých a slovenských reemigrantů z Bulharska postupně zformovala tzv. kolektivní identita. Tato kolektivní identita je výslednicí sociálních změn a kontaktů, je to symbolický

---

<sup>40</sup> <http://listen-n-write.en.softonic.com>

<sup>41</sup> Tyto prameny byly taktéž vystaveny analýze prostřednictvím zmiňovaného programu.

konstrukt, vzniknuvší jako výsledek (sociálních) interakcí, zakládající se na dichotomizaci a vytyčování hranic, a tudíž se vždy objevuje jako 'reálně existující'<sup>42</sup> protipól k tomu, čím tato identita není. Jsou to Barthovy (1998) 'skupiny a hranice', jež se v úvahách, podobným těmto, hlásí o slovo. Fredrik Barth ve svém známém úvodu k publikaci *Ethnic groups and boundaries*, jež byla poprvé vydána roku 1969, přednáší tezi o tom, že uvažování o konkrétní etnické skupině je vždy podmíněno existencí jiné (etnické) skupiny, a to tak, že teprve na základě konfrontace s další jednotkou může vzniknout povědomí o oddělenosti, samostatnosti a výlučnosti jednotlivých skupin. Tato konfrontace může taktéž reformulovat stávající uvažování o charakteru dané skupiny, tzn. změna kontextu může vyvolat i změnu v uvažování nad tím, kam jako jedinec patřím, jak sám sebe klasifikuji a co tato pozice, pro mě – aktéra, vlastně obnáší. Reemigrace do Československa u našich informátorů způsobila, že (etnická, sociální, individuální) příslušnost každého jednotlivého účastníka přesunu byla redefinována, a to způsobem, který byl pro ně nečekaný, nechápaný i nepříjemný. Slovo 'příslušnost' v předchozí větě by mohlo být adekvátně zastoupeno pojmem 'identita', a jelikož již operujeme s termínem 'kolektivní identita', zdá se být na místě, abych se pokusila tuto 'identitu', a terminologii jí se týkající, co nejpřesněji a nejsrozumitelněji vymežit. Tento úkol mi znatelně usnadní již citovaní sociologové Peter Berger a Thomas Luckman<sup>43</sup>, jejichž výrok o tom, že

*„... identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy. Sociální procesy, jež se podílejí na formování i udržování identity, jsou dány sociální strukturou (...). Identity vytvořené vzájemným působením organismu, individuálního vědomí a sociální struktury zpětně danou sociální strukturou ovlivňují...“* (Berger and Luckman 1999: 170-171)

vhodně přibližuje podmínky, za nichž je každá identita utvářena a zachovávána. Reemigranti, kteří se po válce vraceli do Československa, byli

---

<sup>42</sup> Otázky o objektivitě či relativitě této existence ponechejme filosofům.

<sup>43</sup> K Bergerovo-Luckmanovskému pojetí kolektivní identity jako identity sociálních aktérů, která krystalizuje, reprodukuje se a přetváří v rámci sociálních vztahů se uchylují i autoři článku o charakteru specifické identity vojvodovských migrantů, tentokrát již na území Bulharska, Tomáš Hirt a Marek Jakoubek (2005).

vystavení nové sociální struktury, jež pro ně představovala zcela neznámou sféru normativů, hodnot, pravidel a v neposlední řadě i sociálních vztahů, do jejichž sítě, jako novicové, nebyli zapleteni. Integrace do stávajícího strukturálního systému a jeho vztahů tak nebyla vůbec jednoduchá a identita přesídlenců musela zákonitě čelit své redefinici. Mnou dotazovaní informátoři, kteří byli přímí účastníci poválečné reemigrace, uvádějí, že to byla spíše identita česká, která je napříč hranicemi provázela. Například paní Anna K. (1936), která se reemigrace účastnila v relativně vysokém věku třinácti let, prohlašuje, že se nikdy necítila být ani trochu Bulharkou: „*Tady jsme prostě doma, no.*“ A dodává, že impulz vystěhování se z Bulharska, kterého její rodina nikdy nelitovala, vycházel ze strany jejího dědečka, jenž situaci v Bulharsku shrnul výstižným povzdechem: „*Běž, tady budeme pořád jenom cizinci.*“ Další z informátorek k tomuto říká: „*Kdyby to Vojvodovo bylo v kterékoli jiné zemi, tak by to prostě bylo Vojvodovo, prostě na tom nehrálo roli, že to bylo echt v Bulharsku.*“ (Anna S., 1949). „*My jsme si tam nepřipadali jako v Bulharsku, my jsme se tam měli moc dobře.*“ (Anna H., 1929). Tento výrok paní Anna doplňuje slovy, že dobře se tam měli z důvodu, že tam bylo všechno české. Výčet obdobných výroků by mohl pokračovat. Důležitým je však jev, který se udál po přesídlení. Čeští starousedlíci přistupovali k přistěhovalecké skupině jako k Bulharům. Pro ně to nebyli našinci, nýbrž cizinci a odpovídajícím způsobem k nim bylo i přistupováno. Původní obyvatelé se nikterak netajili negativními vztahy k novým osadníkům, neměli je rádi, ani s nimi příliš nekomunikovali (Zuzana M., 1926). Někteří pociťovali ze strany místních nenávist (Zuzana M., 1926), jiní popisovali vztahy jako napjaté a agresivní: „*Měli jsme tady i takového učitele, poměrně divokého (...) a on nadával těm dětem z Nového Přerova (reemigrantům – pozn. autora) do blbečků, do pitomečků bulharskejch (...) to byl ředitel (...) a málo koho z těch bulharských dětí nějak tak vzal, že by ho bral...*“ (Rozálie P., 1948). Další na tyto počátky vzpomínají s dávkou odstupu a smířenosti: „*Ono mezi obilím dycky se najde nějaké koukol. Voni některý, to bylo málo, ale některý říkali 'Vy Bulhaři, měli ste bejt v Bulharsku!' (...). Jsou takoví, najdou se, ale je jich málo.*“ (Josef F., 1932). Co můžeme na tomto místě s jistotou konstatovat, je fakt, že v prvopočátcích osidlování moravského pohraničí byly zaznamenány (větší či menší měrou) tendence místního obyvatelstva o nálepkování přistěhovalců a přisuzování jim identit zcela opačných, než jakými se sami definovali: „*V Bulharsku nám říkali Slováci a tady nám říkali Bulhaři.*“ (Zuzana M., 1926). A tak to v zásadě znamenalo

konflikt mezi subjektivní a sociálně přisouzenou identitou (Berger and Luckman 1999: 173), kdy byli aktéři klasifikováni jinými na základě jim přisouzených konstruktivních kategorií, čímž vznikala, mnohdy i neuvědomovaně, identita, která by se dala označit jako dvojitá či nejasná. Tento rozpor tak do určité míry způsobil narušení celistvosti identity bulharských emigrantů a její částečnou obměnu. *„Identita zůstává nesrozumitelná, pokud není umístěna v určitém světě.“* (Berger and Luckman 1999: 172) – a naši aktéři se vlastně pohybovali mezi dvěma světy. Jelikož v tom ale nebyli sami, ale sdíleli tento ‘meziprostor’ s ostatními reemigranty, můžeme konstatovat, že se pohybovali ve sféře určitého *typu identity* (Berger and Luckman 1999: 171) – pojmu užívaného Bergerem a Luckmanem místo označení ‘kolektivní identita’. Jednotlivé *typy identit* představují výslednici historických sociálních struktur a jsou strůjci každodenního jednání jednotlivců, a tak jsou i poměrně dobře rozpoznatelné v každodenním životě. *„Identita je jev, který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti. Typy identit jsou však výhradně sociálními produkty a představují relativně stabilní prvky objektivní sociální reality (míra jejich stability je samozřejmě opět dána sociálně).“* (Berger and Luckman 1999: 171). Každopádně, ať už zde máme co do činění s identitou kolektivní, *typem identity* či dvojidentitou, je jasné, že pozice reemigrantů v novém prostředí byla poněkud neukotvená. Předtím, než se podíváme, jakým způsobem do této pozice zasahovala specifická strava nově příchozích, je na tomto místě nutné provést rychlou exkurzi do teorie etnicity.

## **5.2. Jsem tím, o němž tvrdí, že nejsem a nejsem tím, o němž si myslí, že jsem**

Vymezení objektivní definice etnické skupiny zdá se být poněkud problematické (Barth 1998). Barth definuje etnickou skupinu jako biologické reprodukce schopnou jednotku, sdílející základní kulturní hodnoty, v rámci níž vzniká platforma pro komunikaci a interakci, přičemž členství v této skupině je chápáno jako ustavující kategorie nejen pro své členy, ale i pro příslušníky jiných skupin (Barth 1998: 10-11). Co je tedy při formování jednotlivých etnických skupin důležité, je, jak jsem poznamenala výše, vzájemný kontakt s ‘cizí’ jednotkou (Barth 1998; Eriksen 2012), přičemž kritéria pro ustavování podobných hranic nejsou striktně vymezena – mohou to být indikátory geografické, náboženské, jazykové apod. (Eriksen 2012: 68) – v procesu



klasifikace je signifikantní to, že „... *etnické skupiny a kategorie (...) obecně sdílejí představy o společném původu, které ospravedlňují jejich jednotu.*“ (Eriksen 2012: 69). V intencích těchto myšlenek tak můžeme definovat naši přesídleneckou komunitu jako etnickou skupinu, vymezující se na základě geografických, náboženských i jazykových faktorů. Toto etnické společenství pak vznikalo na základě sociálních kontaktů (Barth 1998; Eriksen 2012) s kulturně odlišnou jednotkou, tzn. zformulovala se na bázi (dichotomického) vztahu, který mohl vzniknout pouze za předpokladu existence pro ní kulturně cizí skupiny, protože „... *eticita (...) předpokládá (...) institucionalizovaný vztah mezi jasně vymezenými kategoriemi, jejichž členové se navzájem považují za kulturně odlišné.*“ (Eriksen 2012: 45). A jelikož je etnicita aspektem vztahu, který má (stejně jako identita) dynamický, situační charakter, a nikoli kulturním dědictvím, není pravidlem, že hranice etnické a kulturní se vždy stoprocentně kryjí (Eriksen 2012: 68). V poválečném Československu se formovala situace, při níž docházelo k dichotomizaci dvou skupin – populace československých starousedlíků a přesídlenecké komunity z Bulharska – přičemž podmínkou pro tuto koexistenci bylo jejich vzájemné uznání, – jev Eriksenem nazývaný jako komplementarizace – bez něhož by byla etnicita jedné ze skupin nutně potlačena či opomíjena (Eriksen 2012: 59). Tato objevená dimenze tak v podstatě znamená, že etnicita s sebou přináší i dva současně probíhající procesy – vzájemné oddělování i doplňování (Eriksen 2012: 60) dvou či více skupin, založené na oboustranném uznání. V námi popisovaném případě byla celá situace komplikovanější, a to z důvodu diskutovaného v předchozí kapitole, kdy pozice, ve které se po reemigraci ocitli naši aktéři, nebyla zcela jednoznačná. Ačkoli se oni sami identifikovali jako Češi/Slováci, okolí jim, na základě vnějších, viditelných faktorů, jako byly religiozita, jazyk, či, jak za chvíli uvidíme, i jídlo, přiřazovalo status *outsiderů* – příslušníků ‘cizí’ skupiny: „*Nás měli za přivandrovalce a pořád nás prostě (...) pořád jsme byli horší a pořád jsme byli něčím odlišní a jiní.*“ (Anna S., 1949).

Na rozdíl od městského prostředí, kde jedinec může disponovat mnoha ‘self’ (Eriksen 2012: 48) neměli reemigranti na výběr a svou identitu/eticitu neměli možnost, i kdyby chtěli (předpokládám však, že toto nikterak nebylo

v jejich zájmu), skryt. Tato identita nebyla tedy fluidní<sup>44</sup>, jak ji označuje Eriksen (2012), ale spíše statická – pevný bod, kořen, který jedince ukotvoval v myšlenkových modelech ‘těch druhých’ na určité pozici, se kterou se pojily i různé atributy. *„Tak ze začátku asi byly ty vztahy napjatý (...) spíš bych řekla, že asi pohrdali těma lidma. Ještě já když jsem chodila do školy, tak prostě to byli jenom blbý Bulhaři.“* Popisuje po-reemigrační situaci paní Jarmila Š. (1957). Pokud se představy o těch druhých promítají do způsobu, jakým je k této skupině přistupováno, a určují tak mezilidské vztahy, mluvíme zde o kulturních stereotypch, jež většinou<sup>45</sup> nabírají negativního nádechu a vyskytují se ve všech polyetnických společnostech (Eriksen 2012: 52-53). Tyto realitě neodpovídající stereotypy pak (z důvodu, že reemigranti určitým způsobem narušovali již ustanovený a srozumitelný systém), sloužili starousedlíkům k vytvoření pro ně srozumitelnějšího řádu (Eriksen 2012: 54), který představoval náhradu za ten starý, jenž novo-osídlenci svou přítomností narušovali. *„... stereotypy jsou klíčové při vymezování hranic vlastní skupiny. Poskytují jednotlivcům informace o činnostech vlastní skupiny a neřestech těch druhých, a tak slouží k ospravedlnění uvažování ‘jsem X a nikoli Y.’“* (Eriksen 2012: 54-55), tímto stereotypy *„... přispívají k vymezování vlastní skupiny ve vztahu k ostatním tím, že poskytují přehlednou ‘mapu’ sociálního světa...“* (Eriksen 2012: 55). Tato ‘mapa sociálního světa’ se zakládá na dobře viditelných kategoriích, jimiž zpravidla bývá způsob života a/nebo chování, zvyky či jazyk, což příslušníkům ‘cizí’ skupiny umožňuje *„... aby své sousedy a známé dokázali okamžitě zařadit do kategorií, které určují, jaký způsob chování vůči nim mají zvolit.“* (Mitchell 1956: 32 in Eriksen 2012: 52). Jelikož tyto myšlenkové modely nebyly aplikované na jednotlivce ve skupině, ale na skupinu jako celek, přičemž se i skupina samotná vnímala jako samostatná jednotka, můžeme na tomto místě konstatovat, že v rámci reemigrantské komunity byl vytvořen jakýsi intersubjektivní svět, tj. *„... svět, který sdílím s ostatními.“* (Berger and Luckman 1999: 27- 28). Tato intersubjektivita, vztahující se do oblasti vlastní sféry, je sdílená se ‘svým’ společenstvím, a dává tak vzniku Andersonově ‘*imagined community*’ (Anderson 2002), jež se pomyslně spojuje v přítomnosti a odvolává se na společnou minulost: *„Dyť my jsem víc Češi, jak třeba tady. Kolikrát jsem byla na někoho našťvaná a říkám (...) ‘Vždyť*

<sup>44</sup> Otázkami fluidní povahy se zabývala taktéž například chicagská škola (R. E. Park, L. H. Sullivan) (Eriksen 1962: 49).

<sup>45</sup> Nemusí to být ovšem pravidlem.

*vy jste tady hajlovali a mluvili německy a my jsme si tam furt udržovali, nebo ti moji předci, řeč.*“ (Jarmila Š., 1957).

Máme tedy možnost vidět, jak se na území československého příhraničí, vlivem historicko-sociálních okolností (z)formovala skupina, jejíž etnická identita stála na rozporu mezi sebe-identifikací a identifikací ze strany okolní většinové společnosti. Tato specifická etnická identita pak hrála určující roli při utváření charakteru dané skupiny, jejího postavení v celospolečenské sféře, a podmiňovala jednak způsob, jakým bylo k této skupině přistupováno zvenku, jednak měla tato etnická identita vliv na vývoj společenství zevnitř, a tvarovala tak jeho osobitý charakter. Jak píše Herbert J. Gans, projevování této etnické identity může být uskutečňováno „... *jednáním, cítěním nebo kombinací obou, přičemž množství druhů situací, v nichž je vyjadřována, je téměř nekonečné.*“ (Gans 1979: 8). Gansův obrat 'téměř nekonečné' by možná výstižněji zastoupil výraz 'rozmanité', který nás přenese do sféry uvažování nad rozličnými projevy a prostředky udržování této specifické etnické identity. Pojdme tedy nahlédnout do kuchyně tohoto společenství a vykreslit tak celou situaci v konkrétnějších a ostřejších obrysech.

### **5.3. 'Bulhaři, co to žerete?' aneb strava jako symbol**

Jak jsme měli možnost vidět, existence kategorie 'My' vždy předpokládá i existenci jejího protipólu – kategorie 'Oni'. Přesuneme-li se od teorie etnicity k teoriím symbolické antropologie, nelze v tomto ohledu opomenout myšlenky jedné z vůdčích osobností na tomto poli, Mary Douglas. Douglas poznamenává, že společnost (ani kultura - pozn. autora) neexistuje v neutrálním vakuu, ale vždy podléhá externím tlakům a jevy, které stojí mimo hranice této společnosti a její principy se potenciálně ocitají proti ní (Douglas 1985: 4). Stejně jako mluvený jazyk, také strava vyjadřuje i obsahuje kulturu aktéra, je to pramen tradic a (kolektivní) identity. Z tohoto důvodu představuje strava signifikantní prostředek sebe-reprezentace i kulturní směny – prostředek pro etablování identity, ale také cesta k prvnímu kontaktu s cizí kulturou (Montanari 2006: 133). Jelikož individua v daném kulturním systému nejsou pouze pasivními jednotkami aplikace zajetých praktik svého společenství, ale představují i aktivní subjekty utváření a rekonstrukce určených principů a (leckdy neuvědomované) strůjce těchto pravidel a změn (Douglas 1985: 5), tento první

kontakt nemusí nutně nést pouze pozitivní konotace. Kultura, v rámci které jedinci jednají, je dynamický a proměnlivý systém, reagující na zdánlivě marginální změny ve svém celku a jednání jednotlivců v něm. A aktéři si tento svůj systém aktivně utvářejí a sami si definují hranice – hranice přijatelného chování, normálnosti, hranice čistoty a znečištění, jejichž nerespektování provází potrestání i možná exkluze. Jinými slovy to, co stojí na okrajích (společnosti, kultury, mezí) a nějakým způsobem se odlišuje, připadá těmto jednotlivcům nebezpečné, protože spadá do sféry anomálií, která je těsně propojena s kategoriemi nečistoty (Douglas 1985). Autor článku *Darwin's disgust* (Miller 2005) na příkladu Darwinova znepokojení znečištěním jeho pokrmu dotykem *'divocha'*, což u něj následně vyvolalo pocit znechucení, jasně demonstruje úlohu jídla jako nesoucího významy symbolického aktu, když toto znechucení uchopuje v termínech symbolických kategorií – syrové/vařené, umyté/špinavé – a chápe ho jako averzi k něčemu, co je vnímáno jako nebezpečí (syrové, špinavé), a to kvůli své schopnosti znečistit, pošpinit či nakazit kategorie, vnímané jako čisté (vařené, umyté). Tato distinkce je pak dále aplikovatelná v širších mezích a zahrnuje v sobě i opozice *'My'* vs. *'Oni'*. Miller (2005), v souladu právě s teorií Mary Douglas konstatuje, že status znečištěného objektu není pokrmu připsán na základě přítomnosti bakterií či jeho chuti, nečistým/nechutným se stává v momentě výskytu na nepatřičném místě nebo v podobě pro něj nezvyklé, což u aktérů může vyvolat pocity znechucení či pobouření (Miller 2005). Lidé, kteří se po válce sestěhovali z Bulharska do československého pohraničí, si s sebou přinesli i stravovací praktiky, zahrnující jednotlivé suroviny, pokrmy a aktivity spojené se zpracováváním jídla, které místním obyvatelům připadaly, řekněme, poněkud zvláštní. Informátorka a moje hostitelka v jedné osobě vypráví příhodu, která se týkala způsobu krájení cibule bez použití prkýnka, kdy se cibule nakrájí v ruce<sup>46</sup>:

*„... ne, nikdy, já ne, jsem nekrájela na prkýnku (...) a tak jsem učila i svoje děcka, ale oni že se jim ve škole i smáli (...). Dáša, když chodila do zemědělské, tak to začala krájet tak, jak já, a učitelka se jí vysmála, jak to krájí, že to musí takto, jak se to krájí a žádné výmysly. A ona říká, 'Ale moje mamka celý život, aji moje babička...' Tak jsme krájeli, nikdy jsme prostě na prkýnku nekrájeli.“ (Anna K., 1934).*

---

<sup>46</sup> Viz. Přílohy, fotografie č. 14

Obdobné reakce mnohdy vyvolávalo i pěstování zeleniny, především cibule, paprik či melounů: „... když naši přišli a nasadili na jaře obrovský záhon cibule a papriky, tak chodili a smáli se jim, prostě že Bulhaři žerou jenom cibuli a papriku. Oni si třeba nasadili jenom tři, čtyři důlečky, že to jim stačí, že na co, že to se dává jenom kousek.“ (Jarmila Š., 1957). Aktivita reemigrantů se mnohdy pojily s nepochopením: „Vím, že ještě naši ten první rok nebo druhý, když přišli, tak si nasadili melouny, tady nebyly k dostání, tak si nasadili někde na poli melouny, zkoušeli to, a tady bylo hraniční pásma, tady bylo spoustu vojáků a oni to v životě neviděli a oni to ještě zazelena rozsekali, protože nevěděli co to je.“ (Jarmila Š., 1957). A řada mých informátorů se setkala i s nepříjemnými situacemi, kdy se skrze stravovací praktiky stali terčem posměchu, urážek a opovržení ze strany svých sousedů: „No, to si pamatuju, že babička říkala ‘No, to se nám Češi smáli, že žijeme jak svině, že jíme dýně.’“ (Božena B., 1960). Obdobné přirovnání, spojené s konzumací melounů a vařených kukuřičných klasů si vyslechla i rodina paní Anny S. (1949): „Oni (Češi – pozn. autora) se divili ‘Co to děláte, jak to budete jíst? To máme pro prasata (...). A ‘Bulhaři, co to žerete?’“. A paní Zuzana M. (1926) se s podobnou situací setkala i mimo vesnický region, když s manželem určitou chvíli pobývali v Praze na Mírově: „A dole jsme měli takový rožek, a tam byli dvě lavičky, a tam jsme se scházeli jako z toho paneláku, z jedné strany, z druhé, tam jsme sedávali. Vynesli jsme papriku, tak jsme jí jedli a oni nám říkali ‘Jééé, co to je? Fuj, to žerou prasata.’“

Pokud jsme to, co jíme, pak způsob, jakým vaříme, hraje významnou roli při utváření a projevoování identity<sup>47</sup> (Caldwell, Nestle, and Dunn 2009: 156). Avšak identita, potažmo identity, kterými se zde zabýváme, se jaksi vymykaly bezproblémovému určení. Jelikož identita našich aktérů nebyla jasně daná, nenacházela se ani ‘vně’ ani ‘uvnitř’ většinové skupiny, byli tito jedinci v jistém smyslu nezařaditelní. Jak podotýká Douglas, „... tihle lidé nemusí vykonávat činnosti, které by byly klasifikovány jako morálně špatně, ale jejich status jako

---

<sup>47</sup> Autoři publikace orientující se na úlohu a charakter stravy o postsocialistickém bloku na příkladu Moskevského kulinářského šampionátu mladých (*Moscow Youth Culinary Championship*) demonstrují, jakým způsobem profesionální kulinářství ovlivňuje kulturu, identitu a budování komunity v současném Rusku (Nestle, Dunn, and Caldwell 2009: 156).

*takový je nedefinovatelný.*<sup>48</sup> (Douglas 1985: 96). Pokračujme dál ve šlépějích symbolické antropologie Mary Douglas – využijeme-li jednu z obširných myšlenek jejího článku, přímo se věnujícího symbolice jídla<sup>49</sup> o tom, že strukturace jídla skupiny či jednotlivců je závislá na daném kulturním prostředí<sup>50</sup> a každý „... *jednotlivý význam pokrmu má základ v systému opakovaných analogií*“<sup>51</sup> (Douglas 1972: 69), a je významově spjat s řadou dalších pokrmů tohoto systému, čímž tvoří symbolický řetězec, protkaný vztahy a významy (Douglas 1972: 69), pochopíme, že jednotlivé pokrmy zaujímaly v myslích reemigrantů a starousedlíků odlišnou pozici. O situačním charakteru stravy mluví i česká autorka Dvořáková-Janů, když dokládá, že významy jednotlivých potravin ve změněných časových a/nebo prostorových, potažmo kulturních, intencích generují rozdílné konotace (Dvořáková-Janů 1999: 31). Zatímco příslušné stravovací vzorce byly pro naše aktéry zcela známé a kompatibilní s jejich každodenností z dřívější praxe, pro místní tytéž praktiky znamenaly vybočení z jejich vlastního klasifikačního systému, přičilo se to jejich ustanoveným kognitivním kategoriím normálního života a představovalo tak jakousi anomálii, s níž bylo spojené i odmítání ‘nečistoty’ v Douglasovském slova smyslu (Douglas 1972, 1985). Symbolické hranice požitelného a nepožitelného tak dokážou odkrýt i charakter strukturálních vztahů v celém systému – to, co reemigranti jedí, zároveň vytyčuje negativní bariéru jejich exkluze, protože uvnitř dané sdílené struktury, tzn. struktury definované starousedlíky, platí určitá jimi stanovená pravidla, jež zahrnují i nepsaná pravidla (ne)čistoty. Nové vzorce, zavedené do této existující struktury představují hrozbu podlomení stávajícího (kognitivního) systému, jelikož zde hrozí zmatení existujících kategorií a (částečná) ztráta kontroly nad nimi (Douglas 1972).

---

<sup>48</sup> „*They may be doing nothing morally wrong, but their status is indefinable.*“ Tento stav přirovnává ke společenské pozici nenarozeného dítěte (Douglas 1985: 96) a podle klasifikace Arnolda Van Gennepa se tyto jedinci ocitají na pomezí životních stádií, které vnímá jako místnosti domu. Přejít z jednoho pokoje do druhého ho zařazuje – jelikož se vymyká stávajícím pravidlům a kategoriím – do role ohrožujícího prvku pro sebe i své okolí (Gennep 1909 in Douglas 1985: 97).

<sup>49</sup> Douglas, Mary. 1972. Deciphering a meal. *Journal of American Academy of Arts and Sciences* 101(1): 61-81.

<sup>50</sup> Na tomto místě nemohu nezmínit Pierra Bourdieho a jeho koncept sociálně modifikovaných chuťových preferencí (Bourdieu 1984).

<sup>51</sup> „...*meaning of a meal is found in a system of repeated analogies.*“ (Douglas 1972: 69).

Vlastní stravovací vzorce – techniky a suroviny využívané reemigranty v každodenním životě – tak ve změněném socio-kulturním prostředí nabraly nádech jakési nepatřičnosti a pro většinové obyvatelstvo představovaly anomálii, která nezapadala do jejich ustanovených kognitivních kategorií. Tyto nově zavedené vzorce byly majoritou, právě z důvodu nezařaditelnosti, vnímány jako primárně špatné, což je automaticky, společně s jejich vykonavateli, začleňovalo do kategorie 'špinavé' a stavělo zeď mezi obě skupiny. Pokud obrátíme pohled dovnitř zkoumané komunity, uvidíme, že jednotlivé pokrmy či techniky jejich přípravy, sdílené reemigranty, sloužily jako prostředky pro posilování vazeb v rámci společenství a současné utvrzování pocitu vlastní oddělenosti oproti 'těm druhým'<sup>52</sup>, a opět tak přispívaly ke konstrukci osobité skupinové identity. Tento proces příznačně vykresluje příhoda paní Rozálie P. (1948), která začíná v momentě, kdy se v televizním pořadu o vaření objevuje známá zpěvačka Eva Pilarová:

*„... a milá paní Pilarová (...) vopekla tři papriky, takto je hodila na dřež, tam na ně... No já sem říkala 'Kurník, až ti to vystydne, jak to budeš loupat, až ti to vystydne?! To teda jsem zvědavá!' Dala si to na prkýnku, vzala si nůž a takhle to škrábala. No hrůza a děs, to kdyby to viděl Bulhar, tak se vykotí nebo řekne 'Co ta baba tam dělá, jo?!' Nožem... Nebo kdyby měla takhle dělat padesát kilo papriky do hrnce do lutenici, dovedeš si to představit, kdyby to škrábala na prkýnku nožem (...) no hrůza! Pak jsme si o tom říkaly naproti se sousedkou druhej den 'Viděla jsi, jak škrábala Pilarka papriku?!' Přišla jsem do obchodu a Zuzka tam 'Viděla jsi, jak Pilarka škrábala papriku?!' Celej Přerov měl srandu z Pilarky, jak Pilarka škrábala papriku!“*

#### **5.4. Etiketa: 'národní' aneb když původ nerozhoduje**

Měli jsme šanci vidět, jakým způsobem může jídlo figurovat jako mocný identifikační symbol formující základ pro individualismus a pocit příslušnosti k širší, vymezené skupině (Wilk 2008: 308). V rétorice zařazování sebe nebo jiných do určité škatulky se přitom často operuje se slovy 'národní', 'tradiční', 'autentický' apod., přičemž skutečný význam těchto pojmů je mnohdy, ač nezáměrně, opomíjen či modifikován. Přistupme k dané tématice trochu

<sup>52</sup> Jídlo jako jeden z vedlejších prostředků tvoření koalic zmiňuje ve svém pravděpodobně nejznámějším díle i Claude Lévi-Strauss (1996).

problematičtěji. Rastislava Stoličná na tomto poli rozlišuje mezi užíváním pojmu národní pokrm následovně: (1) národní jako pojmenování zvenčí, které odkazuje ke specifčnosti regionu či národa, znamená pokrm, který je pro skupinu (národ) charakteristický, a tak v sobě nese symbolickou hodnotu znaku, jenž napomáhá utvářet specifický 'národní' charakter<sup>53</sup>; a (2) atribut národní, pro označení častého nebo oblíbeného pokrmu lidových vrstev v kontextu vlastního společenství či kultury (Stoličná 2001: 20). Zatímco představa o typickém 'národním' pokrmu či chuti Bulharska byla mezi našimi informátory poměrně unifikovaná – hojně zaznívala slova jako plněné papriky, kebabčata, bílý chléb, a téměř jednohlasně to pak byla zelenina (hlavně pak červená paprika), která reprezentovala Bulharsko jako stát – pokrmy, které zaujímaly první příčky jídelního lístku jednotlivých informátorů se značně lišily. Pro někoho to byla lutika<sup>54</sup>, pro někoho lokum a někteří zmiňují například kačamak nebo bílý jogurt<sup>55</sup>. Co je na tomto místě pro nás důležité je fakt, že v obou případech v sobě pojem 'národní kuchyně' zahrnuje i charakteristiku obyvatelstva určitého státu či regionu, v rámci nějž tito jedinci „... získali (...) patřičné stravovací návyky a byla jim vštípena určitá 'národní' tradice.“ (Bell and Valentine 1997: 165 in Jelečková 2008: 11). Massimo Montanari přichází se zajímavým souslovím 'jíst geograficky', což v praxi znamená znát či popsat kulturu konkrétního regionu skrze kuchyni, lokální produkci, suroviny či recepty (Montanari 2006: 75), tj. propojit určité území s objekty stravovací kultury jemu typickému. Toto spojení s kulinářskou tradicí 'svého' regionu pak v situaci migrace může posloužit jako prostředek, který pomocí společně sdílených

---

<sup>53</sup> Rastislava Stoličná ve svém příspěvku do Českého lidu přistupuje ke stravě jako k jednomu z prostředků, jež pomáhají k formování národního povědomí. Autorka ilustruje zvýšený zájem o etnoidentifikační vymezení Slováků pomocí slovenské 'národní kuchyně' v období po vzniku Československa, a dále zmiňuje, že (sebe)identifikace pomocí 'národního' jídla byla přítomna i mezi maďarskou populací, kdy na počátku 19. století část politické opozice vůči vídeňskému dvoru manifestovala svojí kulturní jinakost a osobitost i prostřednictvím národního pokrmu. (Stoličná 2001). A dodává, že procesy formování národních kuchyní měli historicky spíše charakter emocionální než racionální, a jako metafora podmíněná historickým a socio-kulturním vývojem regionu je úzce spojena s formováním národního povědomí (Stoličná 2001: 28). V některých případech může být taktéž národní identita spjata s jedinou ingrediencí – např. v Británii je kari koření synonymem pro Indii a indickou kuchyni (Bell and Valentine 1997: 165 in Jelečková 2008: 11).

<sup>54</sup> 'Slovníček' všech uvedených pokrmů je k nalezení v přílohové sekci této práce.

<sup>55</sup> Důvody tohoto rozdílného vnímání budou probrány v kapitole 5.8.



modelů/chutí pomáhá utvářet a/nebo udržovat pocit skupinové soudržnosti a (podobně jako jazyk) ve změněném sociálním, geografickém a kulturním prostředí, formovat a symbolicky zařazovat jedince do příslušné komunity nebo je z ní naopak segregovat (Bell and Valentine 1997: 168 in Jelečková 2008: 12). A tak vidíme, že mnou dotazovaní aktéři sdílejí poměrně unifikovaný model bulharské 'národní kuchyně', přičemž se tento model poměrně velkou měrou shoduje s klasifikací národních potravin Bulharska tak, jak je ve své obsáhlé publikaci o světových kuchyních popsala Helen Brittin (2011). Jejimi slovy „... *národním znakem (bulharské – pozn. autora) kuchyně jsou červeně zbarvené pokrmy i nápoje*“<sup>56</sup>, což odkazuje k hojně oblíbené červené papriky, rajčat či želé, vyráběného z růží<sup>57</sup>. Teoretický problém však může nastat ve chvíli, budeme-li pátrat po kořenech těchto 'tradičních' pokrmů. Jak zdůrazňuje Appadurai (1988), na 'národní' kuchyně a procesy jejich utváření by se mělo nahlížet především v diachronní perspektivě, a to z důvodu, že podléhají procesu konstantní dynamické (re)formulace, jelikož neustále „... *absorbují nové vlivy.*“ (Jelečková 2008: 11). Proto také „... *neexistuje skutečné, reálné a konkrétní 'národní' jídlo, protože jídlo, které považujeme za charakteristické pro určitý region nebo národ je směsicí kulturní výměny, historických událostí (...) proměňujících se přírodních vlivů a měnící se hospodářské situace.*“ (Bell and Valentine 1997: 169 in Jelečková 2008: 12). A tak se snadno stane, že skutečný původ (ani skutečné stáří) určitého 'národního' pokrmu není znám ani osobě, která ho za takový považuje. „*Asi z Bulharska, ty papriky, to všechno...*“ říká paní Zuzana M. (1926), a z následné konverzace vyplývá, že se nad touto otázkou nikdy hlouběji nezamýšlela. A tímto se dostáváme do sféry Hobsbawmových tradic. Eric Hobsbawm v úvodu ke sborníku o 'vynalézání tradic'<sup>58</sup> přichází s tezí, která ve své podstatě tvrdí, že „... *'tradice', které vypadají a tváří se jako staré, jsou často původem soudobé a někdy i vynalezené (...) vykonstruované a formálně institucionalizované...*“<sup>59</sup> Koncept 'vynalézání tradic'<sup>60</sup> pak „... *znamená soubor*

<sup>56</sup> „*A national feature is redcolored food and drinks.*“ (Brittin 2011: 43)

<sup>57</sup> Lokum (viz. Přílohy této práce).

<sup>58</sup> Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.). 1992. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>59</sup> „*'Traditions', which appear and claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented (...) constructed and formally instituted...*“ (Hobsbawm 1992: 1)

*praktik, obvykle řízených veřejně či takticky akceptovatelnými pravidly a rituálem nebo symbolickým charakterem, jež usilují o vštěpení určitých hodnot a norem chování pomocí opakování, které v sobě automaticky implikuje kontinuitu s minulostí.*<sup>61</sup> Tato kontinuita je pak ve většině případů zdánlivá a fiktivní (Hobsbawm 1992: 1-2), protože, podobně jako u procesů přeměny 'národních' kuchyní, se neustále proměňuje celkový kontext, a s ním i pozice a funkce prvků v něm<sup>62</sup> (Hobsbawm 1992). Celou ideu 'vynalézání tradic' pak Hobsbawm spojuje s povahou moderního a dynamického světa a jeho neustálými změnami a inovacemi (Hobsbawm 1992: 2), kdy jsou staré modely aplikované na nové podmínky a, co je pro nás důležité, spatřuje v ní taktéž prvky symbolismu<sup>63</sup> (Hobsbawm 1992), jež ve výsledku mohou sloužit jako jakási psychická opora, jako pevný bod v proměnlivých a nejistých podmínkách. A tak to v našem případě znamená, že, ačkoli si aktéři mnohdy tento nejistý původ potravin uvědomují: „*Ono je to totiž všecko protkané u nich. Oni si myslí, že to je z Bulharska, ale ono to není z Bulharska, to je jejich slovenské cosi.*“ (Milena K., 1962). „*Já to ani nerozliším, já opravdu nevím, který byly bulharský a který slovenský (...), můžem to nazvat jakkoli, prostě vždycky je to ta polívka ze zelí s nějakým masem, buď uzeným nebo klobáskou, takže toto (...) těžko identifikuju, jestli je to zelňačka nebo jestli je to kyselica nebo jak to nazvat.*“ (Božena B., 1960), dochází zde k (symbolické) identifikaci s určitým společenstvím na základě (domnělé či reálné) představy o společném základu, o objektivně sdílených v tomto společenství představách, a jedná se o typ

---

<sup>60</sup> O němž ve svém příspěvku mluví i již zmiňovaná Rastislava Stoličná (2001), a to v kontextu upevňování slovenského národního povědomí a zatraktivnění slovenské kuchyně prostřednictvím národních pokrmů a budováním „tradičních“ rurálních restauračních zařízení pro širokou, převážně turistickou, veřejnost, což se paradoxně dělo v době hromadné kolektivizace polního hospodářství a s tím spojeného snižování chovu ovcí a zabavování kolib a salaší – zdrojů těchto slovenských specialit.

<sup>61</sup> „*‘Invented tradition’ is taken to mean a set of practises, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past.*“ (Hobsbawm 1992: 1)

<sup>62</sup> Zelenina se mezi Vojvodovčany nepěstovala v takové míře jako po reemigraci – lidé ji kupovali od zelináře, kteří se ovšem v Československu nevyskytovali – reemigranti ji proto vysazovali na svých pozemcích, a tímto se proměnil celý kontext jejího získávání a využívání.

<sup>63</sup> Logika *vynalézání tradic* je uplatňovaná například v nacionalistických hnutích (Hobsbawm 1992: 6-7)

‘vynalézání tradic’, jenž „... *ustanovuje nebo symbolizuje sociální soudržnost nebo členství ve skupinách, reálných či uměle vytvořených komunitách*“<sup>64</sup> (Hobsbawm 1992: 9).

Tak vidíme, že prvek autenticity, který je na obecné úrovni sdílen v rámci jednoho společenství, a konotuje k něčemu opravdovému, esenciálnímu, upřímnému, původnímu, originálnímu (Lindholm 2008: 2; Spooner 1986), může být sociálně a historicky konstruován, a to z důvodu, že nabytí pocitu ‘nefalšovanosti’ je dosaženo *interpretací* této autenticity a naší touhou po ní (Spooner 1986: 199-200). Spíše, než o pozitivisticky laděný fakt tu jde především o vztah mezi objektem a příjemcem, založený na interpretaci (Spooner 1986: 223), který však i přesto může sloužit jako jeden z mechanismů, jenž kreslí pomyslné hranice mezi vlastní a cizí kulturou (Spooner 1986), a upevňuje tak pocit sounáležitosti a příslušnosti do ‘svého’ společenství v prostředí kulturní a sociální diverzity. A tak i přesto, že ‘paprikáč’ nebo ‘cvirgaš’ leckdy zaujímají, navzdory jejich slovenskému původu, čestné místo v obrazu o tradiční bulharské kuchyni, mohou tato jídla na ideové i praktické rovině hrát nezanedbatelnou úlohu. Pokrmy, připravované reemigranty, nemusely být nutně ‘bulharské’ ve své nejryzejší podstatě (protože to v dnešním světě pravděpodobně ani není možné), podstatné v těchto situacích bylo, jakým způsobem o nich smýšleli samotní aktéři (kuchařky a strážníci) – a protože je jako bulharské opravdu vnímali a patřičným způsobem o nich také uvažovali, získaly tyto pokrmy nálepku ‘bulharské’. Nálepku, která byla v myšlenkových modelech jednotlivců našeho společenství sdílená a objektivní. Tyto kognitivní kategorie kumulující se kolem jídla, pak posilovaly „... *pocity smysluplnosti, jednoty a neobyčejné sounáležitosti*“<sup>65</sup> (Lindholm 2008: 1).

---

<sup>64</sup> „... *establishing or symbolising social cohesion or the membership of the groups, real or artificial communities.*“ (Hobsbawm 1992: 9)

<sup>65</sup> „*Authenticity gathers people together in collectives that are felt to be real, essential and vital, providing participants with meaning, unity and surpassing sense of belonging.*“ (Lindholm 2008: 1)

## 5.5. Vzpomínky na jazyku aneb několik slov o cestování časem

Kolektivní paměť skupiny, sloužící k rekonstrukci společně sdílené minulosti, se uskutečňuje a projevuje v individuálních vzpomínkách (Halbwachs 1992: 40). Myšlenky na minulost jsou námi chráněny a během životního cyklu neustále reprodukovány, s pokročilými biologickými léty jedince jako letokruhy přibývají i vzpomínky. Vzpomínky, jež jsou vrstveny, některé z nich blednou, některé se vlivem nedokonalé lidské paměti transformují a některé zcela mizí. A některé vytrvají. Nejsou nositelem tříděny, upřednostňovány či selektovány, zanechají stopu zcela spontánně a mnohdy neuvědomovaně. Někdy je k aktivaci takové vzpomínky potřeba dlouhých příběhů, někdy stačí ochutnat...

*„Na ten minulý sraz jsem to pekla, a právě prvně jsme byli za tetou F. a já říkám 'Teti, já jsem pekla štrudle.' A ona 'A máš tady, tak mi dej ochutnat.' Tak já jsem jí to dala do ruky, ona to dala k puse a normálně zavřela oči, úplně jí tekly slzy a začala říkat 'No, já jsem si tak vzpomněla, ty je máš, jako když jsme je dělali doma...“*

Vypráví potomek vojvodovských rodičů paní Marie K. (1959) a dodává, že v tu chvíli to bylo „... *takový smutně veselý a vesele smutný.*“ Některá jídla a chutě, které s sebou přinášejí, jsou spojeny s určitými životními momenty, situacemi v životní dráze jednotlivce, jež jsou mu připomínány a evokovány právě prostřednictvím symbolického kanálu chuťového prožitku. *Synaesthesia*, také spojení smyslů (Sutton 2001 in Pokorná 2008: 11), je označení pro schopnost jedince pod vlivem stimulu určitého smyslového orgánu, prožívat tento podnět na jiném místě a jiným způsobem (Zakia 2007: 139). Už Bronislaw Malinowski (1936) uvádí, že 'trobriandští ostrované' si spíše než pro užitkovou hodnotu jídla cenili jeho schopnosti evokovat emoce, a Richard Zakia (2007) v publikaci věnované vizuální kultuře<sup>66</sup>, jmenovitě fotografii, tak vidí *synaesthesii* jako spoušť pro vzájemnou mentální či smyslovou asociaci, kdy podnět jednoho smyslového orgánu může aktivovat i jiné smysly či myšlenkové pochody. Touto cestou se může stát i chuťový zážitek stimulem pro aktivaci dávno prožitých momentů a zkušeností mě vzdálených v individuálním časovém, teritoriálním i sociálním kontextu. Někdy není lehké mluvit o minulosti, obzvláště v případech,

<sup>66</sup> I když je Zakia spíše umělecky orientován, tzn. popisuje *synaesthesii* jako schopnost vidět barvu či slyšet obraz, může jeho chápání *synaesthesie* být plnohodnotně využito i v prezentovaném textu.

kdy je tato minulost zatížená osobními dramaty. A tak se čas od času, při tématu vybavování si vzpomínek v souvislosti s určitým pokrmem, atmosféra rozhovoru prudce proměnila a na mě dýchla nostalgická nálada, vyplněná mlčením a zamyšlením. Převládaly však emoce kladné. Například paní Anna H. (1929) si někdy při konzumaci bulharských pokrmů vybavuje zážitky z dětství a „... život, jak tam byl, život klidnej a nebyl takovej shon. V létě teda byla práce a (...) v zimě jenom dobytek se poklidil a bylo se doma. A tak, bylo to tam lepší, mně se tam lepší líbilo, jak tady.“ Lidské tělo jako takové představuje také artefakt minulého v žité zkušenosti – minulost nás provází každým okamžikem, je včleněna do naší tělesnosti, a i jednotlivé vjemy, působící na lidské tělo, jsou naplněny vzpomínkami – smyslové vnímání člověka je tak každým současným okamžikem ovlivněno aspekty minulého (Feld 2005: 181). Řada informátorů tak mluví o situacích, ve kterých je *synaesthesia* více či méně patrná: „Když děláme ty saláty s tím balkánským sýrem víte, tak vždycky si vzpomenu.“ (Zuzana M., 1926). Ať už jsou to procházky po Bulharsku, příhody z dětství, památky na rodiče nebo ‘pouze’ mlhavé otisky svého předchozího života, tyto střípky minulého mohou být evokovány nejen zrakovým či sluchovým orgánem, i chuťové ústrojí má schopnost propojit prožitek přítomného okamžiku s více či méně konkrétními momenty a životními epizodami či vyvolat vzpomínku sice obšírnou a neurčitou, ale pro individua neméně významnou: „Tak chleba (...) výborný, výborný, když se zmáčknu, to byl jak dušička (...) vzpomínky, vzpomínky, prostě takové pěkné vzpomínky.“ (Anna K., 1934).

*Synaesthesia* jako pojem odkazující ke komplexitě smyslového ústrojí člověka (Feld 2005), zastává ve světě, kde chuť již není pouze estetickou kategorií, jak tomu bývalo ve středověku (Jütte 2005: 69), nezanedbatelnou pozici při každodenních sociálních interakcích jednotlivce. Vnímání chutí, jejich klasifikace a konotace tak vychází z habitu konkrétního jedince, jeho předešlých zkušeností a zážitků, kdy jednotlivé chuťové vjemy přináší i individuální a subjektivní významy, vzpomínky i identity. Pokorná (2008) v této souvislosti zmiňuje především nostalgické vzpomínky na domov jako zemi původu. I v tomto případě můžeme mluvit o chuťových evokacích domova, pro naše informátory to však neznamená domov ve smyslu vlasti, domoviny jako regionu, ke kterému niterně cítím sounáležitost, jejich pojetí domova spíše odkazuje do soukromé, rodinné sféry, jež pro aktéry ztělesňovala útočiště, zázemí, jakýsi pevný bod v zemi, kterou řada informátorů vnímala jako cizí. *Synaesthesii*

v tomto případě můžeme nazírat jako obraz kolektivní paměti v individuálních vzpomínkách a konotacích, protože, jak píše Halbwachs (1992), mi skupina, jejíž jsem součástí, nepřetržitě dává určité nepsané, pomyslné prostředky či návody pro vyvolání si vzpomínek, vázaných na daný kolektiv, což mi dává možnost, minimálně na omezenou dobu, osvojit si sdílené myšlení, a tak i schopnost vybavit si, rozpoznat a lokalizovat vlastní, individuální vzpomínky (Halbwachs 1992: 38). Tyto návody nemusí mít vždy podobu textuální nebo audiovizuální, ale, jak jsme se přesvědčili, může to být například i sdílení receptu nebo společný oběd.

## 5.6. O materiální kultuře

Stejně jako Purnima Mankelar jsme měli šanci vidět, jak se strava po přesídlení pro migranty stává, ať už v původní lokalitě představovala cokoli, prostředkem simultánního udržování ekonomických, národních a morálních standardů minulého života diaspory (Mankekar 2007: 203). Pokud obrátíme tvrzení Lawové o tom, že vnímání a paměť propojuje tělo s materiální kulturou (Law 2005), dojdeme k jednoduché formulaci, že i materiální kultura může aktivovat paměťovou stopu a zprostředkovat tak dávno prožitou minulost v právě probíhajícím okamžiku. A tak je i mezi našimi přesídlenci poměrně v hojné míře zaznamenána tendence dovozu některých bulharských surovin/potravin, nejčastěji pak lokumu, bozy, mastiky a chalvy, ale i například zeleninových semen nebo sýrů. Na tomto místě se jistě nabízí argument, vycházející z podnětů kulturního materialismu, že tito lidé byli zvyklí na určité potraviny, kterých se jim v novém prostředí nedostávalo, a tak se snažili si tyto komodity různými prostředky obstarat či nahradit. Tento argument je zcela na místě a je následně rozvíjen v kapitole 5.8., avšak v tomto případě můžeme též zaznamenat, vedle racionálních a praktických důvodů, také motivy emocionální – jak říká paní Jarmila Š. (1957): „... *chalva (...) to člověk nepotřebuje k životu. Lokum a chalvu člověk nepotřebuje, nebo tu mastiku, to je tak jako delikatesa.*“ A jsou to právě tyto ‘delikatesy’, které jsou v mnohých případech aktéry vyhledávány: „*Ano, lokum a chalva jsou teda dvě věci, který teda mám ráda a dokonce jsem schopna si koupit i ty náhražky různý té chalvy, protože to mi chutná, to mám ráda od dětství...*“ vypráví Božena B. (1960) o dětství, které sice prožila už na území Československa, avšak v přímém kontaktu s potravinovými komoditami, které byly na toto území, sousedy či

bulharskými rodinami, dováženy. Pomocí materiálních objektů, jimiž se mohou potraviny stát, se přenáší i zvláštní nostalgie napříč časem i prostorem, která v sobě kóduje i vzpomínky na osobní historii jedince. Konkrétní druh komodit tak sebou může nést specifické momenty minulého, jež se většinou vyznačují svojí selektivností (Mankelar 2007: 205-206), kdy si jedinec vybavuje spíše momenty pozitivní. Taktéž zde dochází k transformaci významu jednotlivých potravin – to, co v předchozí zemi představovalo pro jedince 'pouze' oblíbený artikl (lokum, chalva atd.), nabývá v zemi nové zcela nových, širších a významnějších rozměrů, kdy se tento artikl stává médiem transferu do minulosti (Mankelar 2007). Dcera jedné z účastnic reemigrace, paní Milena K. (1962), která, jak uvidíme, má na Bulharsko velice silné citové vazby, každým rokem 'přijímá objednávky' na bulharské potraviny od lidí, kteří již kvůli pokročilému věku cesty do Bulharska nepodnikají. Milena popisuje emoční náboj, jenž tento dovoz pro přesídlence má: „*Oni jsou šťastní, že něco mají, ale nešťastní z toho, že už tam nemůžou jet.*“ (Milena K., 1962). Jelikož „... *zahraniční zboží utváří lokální identitu v globálním státě.*“ (Wilk 2008: 324), tak i tyto dovezené komodity cestou konzumních praktik domácností mohou pomáhat k udržování kontinuity vlastní identity a ukotvovat ji ve změněných podmínkách, a tím také „... *vytvářejí (...) obrazy, pomocí kterých (...) rozumíme, čím jsme byli, čím jsme a čím bychom mohli či měli (chtěli – pozn. autora) být v budoucnu.*“<sup>67</sup>

### 5.7. „*Oni nám to zase vrátěj...*“ aneb o směně a vztazích

„*Dojde-li k symbolické manipulaci jídla a stanou-li se stravovací návyky, ingredience užívané k přípravě jídla, kombinace jídel (...) prostředkem, jak se vymezit vůči okolní společnosti, pak se zároveň stanou prostředkem posilujícím vazby uvnitř skupiny.*“ (Pokorná 2008: 51). Tyto prostředky se přitom mohou objevovat v různých formách. Daniel Sosna a Jitka Kotalová ve svém příspěvku, zabývajícím se směnou v pojetí asi nejznámějšího zástupce strukturálního přístupu v antropologii Clauda Léviho-Strausse<sup>68</sup> jednou napsali,

<sup>67</sup> „... *create the images by which we understand who we have been, who we are, and who we might or should be in the future.*“ (Mankelar 2007: 204)

<sup>68</sup> Strauss ve svých teoriích čerpá z Marcella Mause a jeho myšlenky reciproční směny, ve které zdůrazňuje hlavně moment oplácení daru (Sosna and Kotalová 2009: 68)

že „... Lévi-Strauss vnímá směnu jako univerzální princip, který není zdaleka omezen materialitou věcí. Slova, věci a lidské bytosti jsou společně vtaženy do procesu vzájemné interakce, která vytváří lidskou společnost.“ (Sosna and Kotalová 2009: 66). A základní principy směny a její sociálně formulative povahu můžeme pozorovat i v rámci přesídlenecké komunity. Jak jsem se dozvěděla, mezi členy reemigrantské skupiny se poměrně často vyskytovalo vzájemné 'obdarovávání', které mělo většinou podobu 'výslužek' při příležitosti zabijačky nebo jiné velké (rodinné) události, k tomuto sdílení však někdy docházelo i v rámci každodennosti. Informátorka Rozálie P. (1948) si vzpomíná, že „... neustále od sebe něco ochutávaly (...). Tak tam se lítalo s kastrůlkama, řekla bych, že i třikrát do tejdna – teta Marjána, něco máma, máma poslala dědu 'Dědo jdi, udělala jsem smaženice...'.“ Mezi reemigranty tak probíhal systém vzájemných služeb a protislužeb (Mauss 1999), v podobě materiálního 'obdarovávání', které se „... uskutečňují víceméně na principu dobrovolnosti, prostřednictvím dárků a darů, třebaže jsou ve své podstatě (...) povinné“ (Mauss 1999: 13). A slovem 'povinné' měl Mauss na mysli to, že se daná směna uskutečňovala sice bez existence smluvního závazku, zakládala se však na nepsané pomyslné pravidlech sdílených účastníky, které vycházely především z morálních a solidárních vazeb na ostatní členy společenství a z pocitu vlastní zodpovědnosti vůči okruhu (blízkých) příbuzných či přátel, přičemž zde svojí roli mohla sehrát i sociální kontrola. Princip této směny ve své podstatě zúčastněným přímo nevymezoval protiváhu získané komodity a časový horizont návratu – tyto náležitosti však byly taktéž implicitně zakódovány v principu tohoto aktu, jenž Mauss navrhuje nazývat *systemem totálních závazků* (Mauss 1999: 13). Aktéři těchto výměn se tak, ač neuvědomovaně, zapojovali do závazného a symetrického principu darů a protidarů (Mauss 1999), mající kolektivní povahu, jenž může být specifikován jako reciprocita.

„Já jsem se vždycky ptala mámy 'Proč posíláš těm a tamtěm?' a ona říkala 'To není jakože jim posílám, oni nám to zase vrátěj. (...) Že lidi si to tak posílali navzájem, a to říkám 'Aha, to taky byl dobrej jako výměnej obchod. (...) Dělalí to v Bulharsku a přišli sem do Čech a tady se to taky dělalo, že se po rodině (rodina = reemigrantská komunita – pozn. autora) roznášela zabijačka.'“ (Jarmila Š., 1957).



Reciprocita je druh směny, jemuž je v sociálních vědách přisuzována nezanedbatelná pozice (srov. Diekman 2004; Molm, Schaefer, and Collett 2007; Malinowski 1936; Sahlins 1999). Reciprocita je pak podle těchto autorů charakterizovaná jako druh směny bez užití peněz (Malinowski v tomto ohledu užívá pojmu *barter*) mezi jednotlivci či skupinami, jejíž normy „... evokují závazky vůči jiným (skupinám) na základě jejich předchozího jednání.“<sup>69</sup> Marshall Sahlins charakterizuje reciprocitu jako instituci, mající formální, morální nebo mechanický charakter a dodává, že reálné rozdělení reciprocity může nabývat v různých společenstvích různých podob. Z tohoto důvodu tak s sebou může přinášet například neformální pohostinství, ceremoniální směnu mezi příbuznými, předávání materiálních věcí nebo dělbu surovin (Sahlins 1999: 176). Pokud aplikujeme teorii reciprocity na náš případ, jedná se o reciprocitu materiálního charakteru, která spojuje osobní/příbuzenskou sféru, založenou na morálních aspektech a důvěře, a oblast uspokojující praktické ekonomicko-sociální potřeby<sup>70</sup>: „... protože se to nedalo nijak uchovat, tak se to rozneslo po těch sousedech a po rodině. A protože ten soused nebo z rodiny švagr, bratr, sestra budou zabíjet za 14 dní, tak to zase vrátili. Tím pádem třeba bylo půl druhého měsíce zabíječka, že to od někoho přišlo a bylo to čerstvý.“ (Antonín S., 1949). Touto svojí charakteristikou by se tedy dala zařadit na pomezí mezi reciprocitu generalizovanou a balancovanou<sup>71</sup> (Sahlins 1999). Ať už je to jakkoli, je důležité si uvědomit, že v každém případě reciprocita „... vyjadřuje povahu vztahu mezi aktéry, kteří věci směňují.“ (Sosna and Kotalová 2009: 71). V prostředí přesídlenecké komunity, jak již bylo naznačeno,

<sup>69</sup> „... evokes obligations toward others on the basis of their past behavior.“ (Diekmann 2004: 489).

<sup>70</sup> O čemž bude hlouběji pojednáno v následující kapitole.

<sup>71</sup> První zmíněná představuje krajní formu solidarity, založenou na bližších sociálních vazbách zúčastněných (skupin), a předpokládá zpětnou pomoc či obdarování, které zpravidla nastává v okamžiku, kdy se dárce ocitne v situaci potřeby nebo v momentě, kdy příjemce prvotního daru bude moci nabytý dar oplatit. Oproti tomu balancovaná reciprocita očekává návratnost daru během kratšího časového období, a představuje formu, která je daleko méně osobní a více ekonomická, než reciprocita generalizovaná. Zúčastněné strany vstupují do recipročního kontaktu s individuálními ekonomickými i sociálními zájmy, a ačkoli i tato forma postrádá formální normy kontroly a sankcí, je bezproblémové a požadované fungování balancované reciprocity kontrolováno zevnitř, a v případě nedodržování očekávaného časového rámce, v němž má výměna probíhat a/nebo nedostatečné ekvivalentnosti výměny, je tento výměnný vztah ukončen. Tak je balancovaná reciprocita utvářena a korigována sociálními vztahy uvnitř společnosti (Sahlins 1999: 177-180).

probíhala forma výměnného obchodu, který se uskutečňoval převážně (avšak ne zpravidla) v době zimních zabijaček mezi jednotlivými rodinami. Tento obchod přitom nebyl korigován ustanovenými pravidly, ani se neodehrával na základě předchozí domluvy zúčastněných. Tyto výměny probíhaly zcela spontánně a uskutečňovaly se ve smyslu vzájemně podmíněného, přímého vztahu (ty mně – já tobě), který mimo jiné přispíval k posilování sociálních vazeb (Diekmann 2004). Poskytnutá komodita přitom byla druhou stranou opětována velmi podobnou či totožnou komoditou (vždy to byly zabijačkové artikly či jednotlivé pokrmy), to znamená, že se jednalo o reciprocitu homomorfní<sup>72</sup>, a díky její oboustranně prospěšné povaze tak můžeme mluvit o tzn. pozitivním typu reciprocity (Diekmann 2004), jejíž návratnost se odehrávala v období do jednoho roku (v případě zabijaček z pochopitelných důvodů docházelo k navrácení daru též zimu). Nutno dodat, že přítomnost tohoto jevu není zaznamenána pouze nárazově, ale, jak vypovídá Rozálie P., reciprocita se odehrávala v průběhu celého roku a měla tudíž opakovaný charakter.

Jak bylo probíráno v dřívějších pasážích tohoto textu, mluvíme zde o skupině, která se vlivem historických, společenských okolností dostala do situace, kdy musela čelit mnohdy nepříznivým sociálním, geografickým podmínkám, díky čemuž si osvojila určité vzorce, které jí pomáhaly při vypořádávání se s těmito složitostmi. Výskyt specifické formy reciprocity, kdy si jednotlivé rodiny vypomáhaly tím, že se ve chvílích hojnosti dělily o určité surovinové komodity – nabývající v těchto intencích kromě užití také symbolickou hodnotu (Molm, Schaefer, and Collett 2007) – se svými příbuznými či známými, byl pak pro tyto rodiny a jednotlivce v ní přínosné hned ve dvou rovinách. Jelikož „... *nejde primárně o hodnotu směřovaných předmětů (...), ale o vztahy, které jsou touto směnou ustaveny.*“ (Sosna and Kotalová 2009: 67), měl tento sociální akt přispívat k posilování vazeb i vzájemné solidarity uvnitř společenství. Na tomto místě bychom však měli také mít na paměti, že reciprocita, se kterou se zde setkáváme, ležela na pomezí mezi reciprocitou generalizovanou, jež konotuje k nejosobnější sféře vztahů a závazků, a reciprocitou balancovanou, jejíž charakteristickým rysem mimo jiné je, že je spojená s individuálními ekonomickými a sociálními zájmy. Z tohoto důvodu tak musíme částečně dát za pravdu kulturním materialistům a jejich

---

<sup>72</sup> *Homomorphic* (Diekmann 2004: 489)

kritické reflexi tohoto pojetí, které předpokládá, že veškeré kulturní instituce společnosti mohou být vysvětleny čistě materialistickou cestou (Harris 1987; 1968).

### 5.8. Mezi resistencí a adaptací<sup>73</sup>

Zástupci kulturního materialismu směnu předmětů nevnímají jako nástroj pro vytváření mezilidských vztahů, ale spíše poukazují na praktické hledisko uspokojování základních lidských potřeb (Sosna and Kotalová 2009: 71-72). „*Strategie kulturních materialistů jsou založeny na předpokladu, že biopsychologické, environmentální, demografické, technologické a sociopolitické faktory vyvíjejí mocný tlak na stravu produkovanou a konzumovanou v daném lidském společenství.*“<sup>74</sup> S odkazem na historické a etnografické výzkumy, jež dokládají změny lidských stravovacích návyků v souvislosti se změnami způsobů produkce tak Marvin Harris, jako zakladatel kulturního materialismu, zdůrazňuje nezanedbatelnou úlohu materiálních, praktických okolností při procesu (re)produkce kulturních vzorců společnosti (Harris 1987). Budeme-li čerpat z teorie kulturních materialistů, dojdeme logicky k závěru, že při změně podmínek, ve kterých jedinec, jako aktivně jednající individuum, provádí vlastní každodenní rozhodnutí a (re)produkuje tak své zažité vzorce, musí nutně dojít i k obměně těchto vzorců a praktik z nich vycházejících. V kontextu této práce to pak byly velkou měrou podmínky geografické, které modifikovaly jednání našich aktérů na poli stravovacích praktik, přičemž obměna, která v tomto ohledu následovala, zasáhla nejen do života jednotlivce, ale i skupiny jako takové. Jinými faktory, které vyplývaly z procesu samotného přesunu, byly limity na množství a charakter věcí, které mohly s reemigranty putovat přes hranice. Informátoři uvádějí, že mnohdy byli nuceni v Bulharsku zanechat i část (v některých případech i veškeré) hospodářského zvířectva, a v kombinaci s faktem, že na území Československa pak zcela chyběly některé potraviny, na něž byli bulharští emigranti zvyklí, měly

<sup>73</sup> Název je převzat z článku: Vašát, Petr. 2012. Mezi resistencí a adaptací: Každodenní praxe třídy nejchudších. *Sociologický časopis* 48(2): 247-282.

<sup>74</sup> „*Cultural materialist strategies are based on the assumption that biopsychological, environmental, demographic, technological, and political-economic factors exert a powerful influence on the foods that can be produced and consumed by any given human population.*“ (Harris 1987: 58)

pak tyto faktory nemalý vliv na jejich následné působení v nově nabyté vlasti. Anna K. (1934) popisuje, že její rodiče se stěhovali i v rámci Československa, protože „... potom hodně jim scházeli ty vitamíny, ty papriky a rajčata, proto moje rodiče ve Vápené nechtěli být (...), protože tam melouny neroste, hrozny neroste, a v Jevišovce to rostlo (...) a my jsme vyrůstali na tom, proto se stěhovali sem, takže honem honem se během toho roku a půl stěhovalo sem.“ Paní Jarmila Š. (1957) dokonce mluví o tom, že v některých případech docházelo, částečně také z důvodu nedostatku potravinových surovin („... tady nebylo mléko, brambory ani cibule...“), k navrácení některých přesídlených rodin, převážně slovenských, zpět do Bulharska. Ti, co zůstali, mnohdy popisují situaci podobně, jako paní Rozálie P. (1948): „Už si nikdo nepořídil koně, krávy (...) pořídili si prasata, a proto se potom vařilo tak, jak se vařilo, co bylo na dvoře.“ A Anna K. (1936) dodává, že například přestali vařit některé druhy masa (jehněčí nebo skopové) a „... jedlo se, co bylo.“ (Božena B., 1960). A tak byl jídelníček reemigrantské komunity jako celku na novém území přizpůsoben okolním podmínkám, kdy, v souladu s kulturně materialistickou teorií, se jejich sociální život na poli stravování reformuloval jako logická odpověď na praktické problémy života (Harris 1987). Celou situaci hezky shrnuje paní Božena B. (1957): „Vždycky je to o těch surovinách dostupných, které jsou. A podle toho jsou ty recepty, že (...) podle toho i si vařili.“

Na tomto místě bychom neměli opomenout stanoviska komplementární k myšlenkám kulturních materialistů, které představují zástupci směru kulturní ekologie<sup>75</sup>. Kulturní ekologové proklamují tezi o tom, že kulturní změna se nachází ve vzájemném vztahu mezi člověkem a jeho okolím (Steward 1975; Sutton and Anderson 2010). Lidská (kulturní) adaptace je pak podle nich odpovědí na (měnící se) životní podmínky společenství (Sutton and Anderson 2010), a „... znamená přizpůsobení se skupin lidí životnímu prostředí, a to prostřednictvím kolektivního jednání a/nebo pomocí technologií.“<sup>76</sup> V počátečních fázích života v Československu tak reemigranti více méně usilovali o zachování stravovacích vzorců, zažitých z předchozího života. Tito lidé se pak v rámci svých možností snažili pěstovat svojí zeleninu, ovoce a celkově usilovali o vlastní soběstačnost. Paní Anna K. (1936) si například

<sup>75</sup> Jíž autoři Sutton a Anderson řadí pod sféru lidské ekologie (Sutton and Anderson 2010).

<sup>76</sup> „... way in which groups of people can adapt to the environment, through collective behavior and/or technology.“ (Sutton; Anderson 2010)

vzpomíná, že její otec po reemigraci pěstoval mák a vinnou révu – v tomto prostředí plodiny stále neznámé. A Josef H. (1930) vypráví, jak po příjezdu do Československa pěstoval a následně na trhu v Břeclavi *‘kšeftoval s fazulema*<sup>77</sup>. K postupnému ovlivňování československým prostředím zde však i přes tyto snahy docházelo – přičemž velkou roli zde hrála i nepříliš příznivá ekonomická situace přesídlenců – a naše společenství se chtě nechtě muselo přizpůsobit novým přírodním i sociálním podmínkám: „... *to bylo takové, co dům dá, že, protože nebylo na to.*“ (Anna S., 1949). A tak se například snížila konzumace masa a sýrů. Co je také zajímavé, že praktiky a znalosti reemigrantů z Bulharska naopak ovlivňovaly jídelníček československých sousedů. Jako příklad můžeme uvést výstižný výrok paní Věry M.: „*Ovlivnili nejenom tady třeba Jevišovku, vůbec tady ten kraj hodně ovlivnili, tím že hodně se dělá těch bulharských jídel.*“ Sama paní Věra, česká manželka reemigranta slovenského původu, nejen že si osvojila přípravu některých bulharských jídel, ale „... *tu papriku (...) naučila tady půl dědiny dělat.*“ Ale o tom snad někdy příště... V tuto chvíli je na místě zdůraznit Stewartovu (1975) tezi o tom, že aby lidský druh mohl přežít a dále se reprodukovat, je nezbytné si osvojit prostředky, které jsou nám okolním prostředím nabízeny. Mimo prostředky technologické (v našem případě techniky spojené s pěstováním zeleniny), které měl Steward především na mysli, jsou to i přírodní a sociální podmínky jako celek, které hrají významnou úlohu při utváření vzájemně formulativního vztahu Já – prostředí. Na tomto místě tak můžeme souhlasit s myšlenkou, že každodenní činnosti a praktiky jsou, ačkoli nevědomě, ovlivňovány okolním prostorem, které vystupuje jako aktivní tvůrce a formovací prvek individuí v něm. Máme zde co do činění s aktivním vzájemně se ovlivňujícím cyklickým vztahem mezi člověkem a jeho životním prostředím, jelikož „... *lidé nejsou pouze dalším druhem zvířete. Jsou to kooperativní, technologické, vysoce společenské bytosti s vlastním vědomím sami sebe, a tato jedinečná kombinace odlišuje lidi od ostatních organismů a vytváří jejich interakce s (životním) prostředím komplexnější a oslnivější.*“<sup>78</sup> (Sutton and Anderson 2010: 2).

---

<sup>77</sup> Fazole – pozn. autora.

<sup>78</sup> „... *humans are not just another animal. Humans are self-aware, cooperative, technological, and highly social. This unique combination does separate humans from other organisms, making their interactions with the environment more complex and fascinating.*“ (Sutton and Anderson 2010: 2)

Na závěr této kapitoly bych využila teorie, spojené s lingvistikou ve stravovací sféře, Paula Rozina (1987), který přichází se zajímavým rozlišením mezi slovy (1) *use*, jež asi nejlépe vystihuje český ekvivalent 'jíst', ve smyslu pravidelné konzumace určitého pokrmu; (2) *prefer*, v konotaci s upřednostňováním určitých chutí; a (3) *liking*, v češtině poměrně těžkopádně vystihnutele označení, spojené spíše s verbální, nežli praktickou sférou a odkazující ke smyslovému potěšení jedince, které vzniká konzumací určité potraviny/potravin. Abychom si přiblížili význam těchto označení, uvedu příklad<sup>79</sup> – člověk na dietě „... *might prefer (choose) cottage cheese over ice cream, but like ice cream better (...)* We tend to eat (*use*) what we prefer, and we tend to prefer what we like.“ (Rozin 1987: 183). V aplikaci na naše podmínky to v zásadě znamená, že reemigranti mohli *prefer* určité potraviny, specifické okolnosti je však donutily uchýlit se spíše ke konzumaci potravin z oblasti *use*, která nemusela odpovídat ani *liking* ani *prefer*, protože dostupnost, cena a potřebnost jsou podle Rozina základními faktory při rozhodování nad užíváním potravin ze sféry *use* (Rozin 1987: 183). Dalo by se tedy říci, že naši aktéři vlivem okolního prostředí nejdříve přecházeli z užívání potravin z okruhu *liking* na potraviny z okruhu *use*, a následně se sféra *use* postupnou adaptací proměnila na sféru *liking*. Tento proces trefně vystihuje citace pana Ondřeje M. (1960), potomka slovenského reemigranta:

*„Dokonce se to tady promítlo tím způsobem, že tady ve vesnici byla vynikající pekárna, která pekla ne bílý, ale černej chleba. A ty lidi prostě všichni na něj přešli. Oni všichni snili o pitě, ale vsadím se, kdyby v té době jim prostě někdo dal na výběr mezi pitou a tím českým chlebem paní Zimolové, tak že by to nakonec vyhrál ten chleba paní Zimolové.“*

Viděli jsme, že vlivem okolních podmínek byli čeští a slovenští reemigranti nuceni částečně proměnit i svůj jídelníček, a v rámci skupiny tak docházelo k adaptaci na stávající přírodní i sociální podmínky. Ačkoli měla tato adaptace, spojená s individuálními, motivačními, psychologickými a mechanickými důvody (Rozin 1987: 199), kolektivní charakter a proměnila formu stravovacích praktik a organizaci s tím spojenou celé reemigrantské komunity jako celku, uchovala si tato komunita i nadále svůj specifický

<sup>79</sup> Z důvody zachování přesného významu citovaných vyjádření uvádím originální znění.

charakter, vyznačující se pocitem vlastní oddělenosti navenek a vnitřní semknutostí dovnitř, a tak si i zachovala pocit vlastní skupinové identity v proměněném a nepříznivém prostředí.

## 5.9. A co dál...?

Čas plyne a s ním přibývají i léta oddělující první životní momenty reemigrantských rodin v Československém pohraničí od právě probíhajícího okamžiku. Vzpomínky pomalu mizí, chutě se vytrácejí, lidé zapomínají, odchází... Rodí se nová generace. Co bude dál? K osvětlení odpovědi na tuto otázku nám možná dopomůže americký sociolog německého původu Herbert J. Gans. Gans (1979) odmítá názory některých badatelů o existenci tzv. etnických obrození, která se (údajně) odehrávají mezi příslušníky třetí a čtvrté generace potomků přesídleneckých komunit. Tendence revitalizace tradic či obnovy kořenů, jež bývají zaznamenány mezi potomky (re)emigrantů, Gans na místo toho přisuzuje dvěma faktorům: (1) zvýšené míře mobility, procesu, jenž ve svém výsledku znamená snadnější formu demonstrace (příslušnosti do) určité skupiny a (2) přítomnosti nových forem (etnického) jednání a vztahů, což podle něj ústí ve zvýšený cit pro vlastní identitu, jakožto pocit příslušnosti k určité skupině. Popsaná forma identity je pak charakteristická svojí snadnější a viditelnější manifestací, nežli tomu bylo u starších generací a Herbert J. Gans ji nazývá 'symbolickou etnicitou', o které prohlašuje, že „... je charakterizována především nostalgickou věrností ke kultuře migrantské generace nebo kultuře země původu, láskou k tradici a hrdostí na ní, které mohou být pociťovány, aniž by musely být součástí každodenního života.“<sup>80</sup>

Jedním ze záměrů prezentovaného výzkumu bylo zjistit, zda jsou stravovací tradice, zvyky, chutě a praktiky rodičů dále předávány na jejich potomky a pokud ano, do jaké míry a prostřednictvím jakých kanálů se descendentní generace pokouší tyto 'gastronomické kořeny' uchovat. V tomto ohledu se ukázalo, že určité tendence na tomto poli opravdu existují, avšak se tak neděje tak, jak předpokládá Gans – mezi vnoučaty a pravnoučaty

<sup>80</sup> „... it is characterized by a nostalgic allegiance to the culture of the immigrant generation or that of the old country; a love for and a pride in a tradition that can be felt without having to be incorporated in everyday behaviour.“ (Gans 1979: 9). Překlad převzat z pracovní verze překladu Marka Jakoubka.

přesídlenecké komunity – nýbrž již v generaci dětí reemigrantů. Mezi mým informátory či jejich přímými potomky v první generaci tak byly zaznamenány tendence uchovávání vlastní specifické identity (skupiny) prostřednictvím stravy a stravování, a to jak v rovině praktické, tak částečně i v písemné. Pravděpodobně nejviditelnějším počinem na tomto poli je existence internetové stránky receptů z vojvodova<sup>81</sup>, o jejíž vznik se mimo jiné zasloužily i dvě z mých informátorek. S prvotním nápadem Marie K. (1959) zachovat gastronomickou tradici svých rodičů ne pouze 'v šuplíku', ale zpřístupnit ji taktéž pro širší okruh veřejnosti, jí po technologické stránce pomohl zrealizovat nejdříve její syn, posléze začala spolupracovat s Bořivojem Kňourkem, taktéž potomkem vojvodovských přistěhovalců (a správcem internetové stránky vojvodovo.cz), posléze se tento tým rozšířil o dalšího člena – paní Annu S. (1949)<sup>82</sup>. Jak ale obě ženy uvádějí, vzhledem k časové tísní, nedostatečného nadšení ze strany ostatních následovníků (jak míní Anna S.), i technologickým překážkám („*Já vždycky zapomenu, jak to tam mám dávat.*“ – Marie K., 1959) se tento počín, navzdory přání jeho zakladatelek („*Dobry by to bylo.*“ – Marie K., 1959) nijak významně dále nevyvíjel<sup>83</sup>. Anna S. prohlašuje, že „... *mladí lidi oni fakt nemají čas.*“ (Anna S., 1949), a podle ní je ona příslušníkem poslední generace, která by se o, nejen kuchařské, tradice více zajímala. Toto víceméně potvrzují i mé výsledky. Syn paní Marie K., který asistoval u vzniku internetové stránky vojvodovských receptů, syn Mileny K. (1962) a dcera Anny K. (1953), jež si 'do šuplíku' sepisuje babiččiny recepty, tak v rámci mého výzkumu představovali jediné zástupce třetí generace reemigrantů, o níž Gans míní, že by měla představovat jakýsi oživovací element v revitalizaci tradic svých obgeneračních předků. Pokud je zaznamenán zájem o 'etnickou kuchyni', je tato tendence opět podložena spíše praktickým hlediskem a chuťovými preferencemi potomků či jejich rodinných příslušníků. Manžel paní Anny S. (1949), Antonín S. (1949) například říká, že jejich děti zajímá už jen akt jedení, jinak že to odpovídá situaci „*Až přijedem, tak to udělej.*“ Takovýto trend ale můžeme pozorovat už i mezi dětmi reemigrantů, avšak v daleko menší míře. Jedinci, kteří se z jakýchkoli důvodů rozhodli nepřerušit kontinuitu s regionem, z něž přišli jejich

<sup>81</sup> <http://vojvodovskerecepty.cz>

<sup>82</sup> Jelikož je Anna S. narozena v roce 1949 a reemigrace si sice přímo účastnila, můžeme ji vzhledem k jejímu velice nízkému věku v momentě reemigrace (v době přesídlení jí byl necelý rok) v tomto ohledu zařadit do generace potomků reemigrantů.

<sup>83</sup> K dnešnímu dni se na stránce nachází celkem tři recepty.



rodiče, pak naopak v tomto duchu projevují poměrně silné (emoční) vazby: „... *já prostě ty emoce, který jsem převzala od rodičů, tak já to mám prostě v sobě, mám to v sobě a jinak bych to nedělala tu sběratelskou činnost, ale člověk je starší, tak aby si to zachovalo, jo.*“ (Anna S., 1949). Dcera slovenské reemigrantky Milena K. (1962) pak mluví o Bulharsku jako o své druhé vlasti a zvýšený zájem o své kořeny projevuje i Ondřej M. (1960). Tendence k uchování minulého přitom nejsou fixovány písemnou formou, ale – stejně jako v případě přenosu kuchařských tradic mezi jejich rodiči, kdy se veškeré praktiky a vzorce sdílené společenstvím šířily a reprodukovaly výhradně ústní formou („*Co nám zůstalo v hlavě.*“ – Zuzana M., 1926) – má tento přenos i v rámci mladého pokolení spíše orální podobu: „*Já jsem se to naučila, jako odkoukala vlastně (...) jako od rodičů od babičky odkoukala, a potom jsme si na to zvykli (...) a mám to v hlavě vlastně.*“ (Anna K., 1953). Kuchařské dovednosti rodičů a veškeré praktiky s tím spojené jsou revitalizovány žitou zkušeností v každodenním aktivitách reemigrantských následovníků. A tak, ačkoli se čas od času objevují jisté tendence o přenos těchto tradic z myšlenkové podoby do té psané, spíše převládá přístup podobný tomu pana Ondřeje M. (1960): „*Já si to pamatuju, ale nemám potřebu to předávat nikomu dál.*“ Milena K. (1962) pak celou situaci vystihuje slovy: „*My to zatím tohle máme v sobě, my si nic nepíšeme, jako proč.*“ Dá se tedy říci, že druhá generace potomků reemigrantských rodin tak nadále víceméně v přímé zkušenosti prožívá a reprodukuje to, co nezprostředkovaně zdělila po svých rodičích. Ale, pokud chytíme za slovo paní Milenu: „*My to zatím tohle máme v sobě...*“, je jasné, že tento stav není trvale udržitelný. Dříve nebo později se dostaneme do situace, ve které se ocitl dnes již zesnulý otec pana Ondřeje M. (1960): „... *když jsem se měl zeptat babky, co a jak, tak jsem se neptal a teď se nemám koho zeptat.*“ Většina informátorů z řad druhé generace přesídlenců, stejně jako jejich rodiče, uvádějí, že kuchařské zdatnosti, které jsou schopni dále sami reprodukovat se naučili praxí, převážně od rodinných příslušníků (ženského pohlaví), a šlo tedy spíše o metodu ‘pokus-omyl’, kdy v případě selhání stále existovala možnost se optat starší generace. Milena K. (1962) si vzpomíná, jakým způsobem se učila vařit bulharskou kuchyni:

„*To tak přirozeně prostě, když člověk v tom žije, jo. A když já vlastně jezdím do toho Bulharska a vlastně to jídlo jím (...), tak jako si i myslím ‘Co to je? Jak se to může*

*dělat? A nebo prostě toho hostitele jsem se zeptala, jak se tady toto dělá. A oni jsou vždycky ochotní (...) a všechno mi prostě řeknou.“*

Při neexistenci písemné tradice však s přibývajícím roky logicky dochází k vymírání těchto kulinářských tradic, což dobře ilustruje příklad, o němž mluví Anna S. (1949). Informátorka říká, že před dvaceti lety to bylo zhruba dvacet až třicet žen, které uměly a připravovaly bulharské pokrmy, nyní se tento počet rapidně snížil a bulharské položky jídelníčku byly zastoupeny ryze českými ekvivalenty.

Chutě odeznívají, přímí reemigranti jsou na pamětnických srazech postupně nahrazováni svými dětmi, nostalgie přibývá. Původ, který mohl být v minulosti ignorován nebo představoval důvod ostychu: *„Já jsem to do té doby moc nevnímala, spíš jsem to nechtěla vnímat, spíš mě to zatěžovalo...“* (Marie K., 1959), se s přibývajícím roky začíná prodírat na povrch a staví se do pozic významnějších: *„Spíš si myslím, že na to jsem teď i pyšná docela, jako že jsme takový něco zvláštního a spousta lidí to nemůže pochopit.“* (Marie K., 1959). A tak se identita, od které bylo upuštěno, hlásí o slovo, a s ní vstupují do hry i prostředky demonstrování této příslušnosti. Gans říká, že projevování vlastní specifické identity jako příslušnosti k určité skupině se díky globální a dynamické povaze dnešního světa, stává záležitostí daleko snadnější a viditelnější<sup>84</sup>, a zároveň způsoby, jakým je daná identita manifestována, zaujmají většinou nekonfliktní pozici vzhledem k ostatním rolím sociálního života aktérů, a nejsou pro ně časově či jiným způsobem nijak náročné. Tak má nová generace možnost si vybrat vlastní, rozmanité a individuální cesty projevování spřízněnosti a kontinuity s určitou skupinou, čímž se tato 'symbolická etnicita' stává 'volnočasovou aktivitou' (Gans 1979: 8-9). A tak se i způsoby manifestace příslušnosti, které vzali za své někteří potomci druhé generace vojvodovských reemigrantů, nijak nepřičí s jejich životní pozicí, dalo by se říci, že uplatňují jakousi lehkou formu demonstrování své identity, která upouští od své kolektivní povahy a nabírá spíše individuálních charakteristik. Jak jsme se přesvědčili, děti přímých účastníků poválečné reemigrace ožívají kuchařskou tradici, jako jeden z prostředků udržování kontinuity identity vlastní i svých rodičů, převážně v myšlenkových modelech a reprodukují je na základě

<sup>84</sup> A vzhledem k tomu, že od vydání jeho článku uplynulo již 35 let, je jasné, že se tento jev prohloubil daleko více a nabral pro Ganse asi nečekané podoby virtuálního online světa.

přímé, žité, osobní a konkrétní zkušenosti. Tendence o psané zachování paměti se dostávají jen zřídka a v pozdějším věku, a přináší s sebou i jistou nostalgii: „*Čím jsem starší, tím mám větší nostalgii.*“ (Milena K., 1962). Rozdíly, které jsou pozorovatelné v přístupu k prezervaci vlastních kořenů na poli gastronomickém u druhého a třetího pokolení reemigrantů, jsou přitom markantní. U třetí generace již záměr uchovat si recepty svých prarodičů a kuchařskou tradici jako takovou, téměř vymizel. Jak uvádí Gans, specifické kulturní vzorce, které společně s emigranty putovaly na cizí území, se pro třetí generaci stávají spíše vzpomínkou jejich prarodičů, která bývá oživena jen nárazově (Gans 1979: 6) – v našem případě taktéž mnohdy neuvědomovaně, a to v podobě bulharského oběda či večeře. „*Staré etnické kultury neplní pro třetí generaci příslušníků etnických skupin, kteří postrádají přímé i nepřímé vazby na rodné země předků a mnoho o nich nevědí, ani vědět nepotřebují, žádnou užitečnou funkci.*“<sup>85</sup> (Gans 1979: 6). Tato tradice, jak míní Gans, má pro jedince, který se nemusel přímo potýkat se střetem tradic a rozdílnými způsoby života, kterému čelili jeho rodiče, jež se za svůj původ mnohdy styděli, zřetelně menší význam (Gans 1979: 6). Čtenář by v tuto chvíli mohl nabýt dojmu, že (z důvodu nedostatku psané tradice) vyhlídky na trvalé zachování kuchařských tradic, jež samy o sobě představují i kousek osobní česko-slovensko-bulharské historie každého jednotlivého reemigranta, jsou v této situaci téměř mizivé a možná stojí na pokraji zapomenutí. Funkci strážců receptů a bulharského kulinářského dědictví však může bez problémů zastat asi každá kuchařská kniha s bulharskou vlajkou na nové obálce, pyšníci se ‘nefalšovaností’ a ‘autentičností’ receptů v ní obsažených. Avšak to, co na tomto místě hledáme, to k čemu tíhneme a co se snažíme zachovat, nenajdeme ani v té ‘nejtradičtější’ kuchařce světa. Jsou to jednotlivé prožitky skryté mezi řádky, jsou to recepty s individuálními příběhy, vážícími se na rodinnou historii, jsou to pokrmy s příchutí, nesoucí osobní skryté významy. Významy prolínající se a reprodukující se v čase i prostoru, které by jako takové měly být dále prožívány. A je to právě orální tradice, která má schopnost reprodukovat minulé i v jeho rozšířené, symbolické podobě, obohacené o emoční prožitky a vnášející do něj kousek osobní historie každého jednotlivce i celé skupiny. Přežití tohoto mluveného slova je závislé na neustálé aktivaci a ožívování myšlenkových modelů lidí, kteří mohou tuto tradici nadále

<sup>85</sup> „*The old ethnic cultures serve no useful function for third generation ethnics who lack direct and indirect ties to the old country, and neither need need nor have much knowledge about it.*“ (Gans 1979: 6). Převzato z pracovní verze překladu Marka Jakoubka.

reprodukovat, přičemž podněty k tomuto celému procesu revitalizace a reprodukce musí nutně přicházet z řad mladší generace. Svým způsobem je tedy i ona strážcem těchto vlastních, soukromých tradic a identity, jejímž úkolem je udržovat tuto významy zatíženou historii naživu.

## 6. Závěr

Text práce, na jejímž jsme konci, měl za úkol, prostřednictvím sociálně-vědních teorií a vlastního výzkumu, poukázat na roli stravy a praktik s ní spojených, nejen jako na chuťové prožitky, exkluzivně se vážící na biologické aspekty lidské existence, ale taktéž zprostředkovat pohled do společensky konstruovaných přístupů ke (kultuře) stravování. Jak jsme si ukázali, jídlo nelze oddělit od sociálního, kulturního, ani geografického kontextu, ve kterém se konkrétní praktiky, vážící se na stravu, odehrávají. Stravovací návyky, využívané ingredience i chuťové preference jsou kódy, sdílené v rámci jednotlivých kultur/společností, a jejich porozumění předpokládá i znalost kulturního kontextu, v němž se tyto kódy uplatňují a dennodenně reprodukují. A tak se může stát, že jedinec z rozdílného kulturního či sociálního prostředí může být, z důvodu absence příslušných kódů, při konfrontaci s jevy jemu dosud neznámými, zmaten a zpětně naopak nepochopen (Bourdieu 1984). Lidé, kteří se stali předmětem mého výzkumu, byli dějinnými okolnostmi nuceni opustit zemi, která je, ač nevědomě a někdy i nechtěně, formovala a vybavila příslušnými kódy, včetně těch stravovacích. Tyto získané praktiky pak začali naši informátoři aplikovat i v nově nabyté domovině, příhraničí československého státu. A setkali se s nepochopením. Jednotlivé ingredience, které reemigranti využívali v každodenním životě, hlavně pak pěstování zeleniny, ale i některé techniky přípravy jídla, představovaly, vedle náboženských a lingvistických aspektů, indikátory, které posilovaly vydělující se pozici přesídleneckého společenství a, využijeme-li teorií symbolické antropologie, tyto pro místní specifické plodiny, jako kukuřice či dýně, je zařazovaly do kategorií, pojících se s nepatříčností a nečistotou. Situace pro reemigranty byla o to komplikovanější, že, ačkoli oni sami sebe nepovažovali ani zčásti za Bulhary či cizince, místní obyvatelé je za ně mnohdy pokládali, k čemuž přispívaly i právě neobvyklé suroviny. A tak kukuřice, paprika, dýně i melouny potvrzovaly nejasnou pozici reemigrantů v sociální struktuře, která

dávala vzniku specifické dvojidentitě přesídleneckého společenství, založené na rozporu vnitřní a vnější klasifikace. Současně s tím, jak se reemigrantská komunita v celospolečenském rámci oddělovala, docházelo i k posilování vazeb uvnitř tohoto společenství, čímž docházelo k budování pocitu příslušnosti ke skupině a s ní pojící se skupinové identitě, která byla utvrzována i prostřednictvím sdílených praktik a vzorců uplatňovaných ve sféře stravování. Pouta i vzájemná solidarita uvnitř reemigrantské komunity byly taktéž upevňovány prostřednictvím reciproční směny, mezi jednotlivými rodinami, jež zároveň nemohla fungovat bez existence již utvořených solidárních vztahů a morálních závazků mezi zúčastněnými stranami. Směňovaly se suroviny i pokrmy, které v těchto intencích nabývaly kromě užité, taktéž symbolickou hodnotu, přičemž se tento systém vzájemných darů a protidarů odehrával v průběhu celého roku, zejména pak v zimě, v období zabijaček. Právě z tohoto důvodu můžeme této formě zaznamenané reciprocity přisoudit i praktické důvody, vycházející z pozic kulturních materialistů a kulturních ekologů. Z důvodů nepříznivých pro reemigranty podmínek a přirozenosti lidského druhu adaptovat se na prostředí a využívat přitom všech možných dostupných prostředků, se i zkoumané společenství muselo přizpůsobit stávajícím okolnostem. A tak, ačkoli byly zaznamenány značné snahy o zachování si stravovacích vzorců, na které byli reemigranti zvyklí – což se projevovalo jednak cíleným stěhováním, v rámci území Československa i mimo něj, zpět do Bulharska, jednak snahou o soběstačnost pěstováním vlastních plodin – docházelo i přesto k proměně jídelníčku skupiny, jenž musel být reformulován v souladu s dostupnými surovinami. Tyto okolnosti pak měly za výsledek například omezení konzumace masa a sýrů. I navzdory částečné transformaci na poli stravovacích praktik si však zkoumané společenství nadále zachovalo vědomí vlastní specifické (kolektivní) identity ve změněném, nepříznivém prostředí. Nemusely to však být pokrmy či ingredience ryze bulharské, ve smyslu bulharského původu, které sloužily jako demarkační a identifikační faktory. Důležité bylo, že sami aktéři o nich jako o bulharských smýšleli, a totéž tato jídla znamenala i pro starousedlíky. Řada z dotazovaných se nad 'pravostí' a 'autentičností' připravovaných pokrmů ani nezamýšlela, a tak to byla určitá *interpretace* autenticity, tradice a originality, jež sehrála rozhodující roli při udržování pocitu skupinové soudržnosti a vytyčování hranic mezi dvěma skupinami. Mezi příslušníky přesídleneckého společenství byla také zaznamenána tendence dovozu potravin jim důvěrně známých, převážně se

jednalo o delikatesy jako lokum, chalva nebo mastika, které fungovaly jako jakési materiální artefakty minulého, jejichž tělesnost sebou zprostředkovala i kus prožité osobní historie jednotlivce, jehož pevná pozice ve světě byla dějinnými okolnostmi přerušena a ustanovena v novém společensko-geografickém kontextu. Tímto procesem se potraviny, které v původní zemi představovaly 'pouze' zdroje chuťového požitku, v novém prostředí proměňovaly v prostředky, které opět dovolily zakusit minulé a dopomáhaly tak k udržování pocitu kontinuity a stability vlastní identity, své pozice ve světě. Prostřednictvím stravy se tak toto minulé vepsalo do těla jednotlivců a vytvořilo tak 'pomyslné společenství', jejichž členy spojoval pocit obdobného údělu v čase přítomném i minulém. A nebyly to pouze objekty materiální povahy, díky *synaesthiesii* – schopnosti lidského smyslového aparátu vlivem stimulu jednoho smyslového orgánu aktivovat širší myšlenkové pochody a vzpomínky – i chuťové prožitky, vážící se na jednotlivé potraviny, měly schopnost propojit minulost s přítomností. Tyto vzpomínky pak byly ryze individuální, mnohdy nostalgické, vážící se na historii konkrétního jedince a – jakkoli neurčité se mohly v tu chvíli zdát – představovaly dočasnou psychickou oporu v nepříznivých podmínkách v podobě evokace dětství a privátního domova. A protože nemluvíme o statických objektech, jež jsou stabilní, neměnné a trvalé, ale o živém, dynamickém společenství, které logicky bude jednou stát na prahu vlastní existence, je na místě otázka, co se s tradicí a vším, co může tato tradice pro aktéry přinášet, bude dít dál? Práce ukázala, že generace potomků reemigrantů na své kořeny nezapomíná, a tak mezi nimi existují tendence o zachování kuchařských tradic, a s nimi i specifické identity rodičů i své vlastní, která však již inklinuje spíše k individuální, než skupinové sféře, a to jak na úrovni myšlenkové, tak částečně i písemné. Současná doba přitom tomuto mladšímu pokolení dovoluje vybrat si rozmanité, vlastní cesty vyjadřování spřízněnosti s touto kapitolou česko-slovensko-bulharských dějin, čímž se jejich specifická identita dostává po pozice písemně nefixované 'volnočasové aktivity'. Kuchařské tradice jsou mezi příslušníky této generace revitalizovány přímou zkušeností, kdy děti přesídlenců v praxi využívají toho, co nezprostředkovaně zdědily po svých rodičích, a dále tyto aktivity, zakládající se na přímé osobní, živé zkušenosti, reprodukuje. A protože zde nejde pouze o recepty jako takové, ale především o symbolické hodnoty, spojené s individuální historií jedince a jeho vnitřními, osobními prožitky, vážícími se na konkrétní pokrmy či kuchyni jako celek, nemůže ani nejpreciznější kuchařská

kniha vystihnout to, co se skutečně skrývá pod pokličkou každého pokrmu. Lidská paměť ano. Ale čas plyne a pamětníci odchází. Proto, aby společně s nimi nevymřela i tato unikátní ústní tradice, přenášející významy i příběhy, je nezbytně nutné zapojení těch, kteří mají potenciál nadále udržovat tuto tradici naživu – možná to nebudou jen děti, ale i děti dětí reemigrantů. Ale na to si budeme muset počkat, protože touha odkrývat minulost přichází s věkem.

## 7. Bibliografie

ANDERSON, Benedict. 2002. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

APPADURAI, Arjun. 1988. How to make national cuisine: Cookbooks in contemporary India. *Comparative Studies in Society and History* 3(1):3-24.  
Dostupné online: [http://mysite.du.edu/~lavita/anth-3135-feasting-13f/\\_docs/appadurai\\_how\\_to\\_make\\_a\\_national\\_cuisine.pdf](http://mysite.du.edu/~lavita/anth-3135-feasting-13f/_docs/appadurai_how_to_make_a_national_cuisine.pdf)

APPADURAI, Arjun. 2003. *Modernity at large: cultural dimension of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BARTH, Fredrik. 1998. Ethnic groups and boundaries: an introduction. In *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Fredrik Barth, ed. Pp. 9-37. Long Grove: Waveland Press.

BELL, David, and Gill VALENTINE. 1997. *Consuming Geographies. We are where we eat*. London and New York: Routledge.

BERGER, Peter L. and Thomas LUCKMAN. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Praha: CSDK.

BERNARD, Russell H. 1995. *Research methods in anthropology. Qualitative and Quantitative approaches*. Lanham: AltaMira press.

BOURDIEU, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. MA: Harvard University Press.

BRITTIN, Helen C. 2011. *The food and culture around the world*. New Jersey: Prentice Hall.

CALDWELL, Mellisa L., Marion NESTLE, and Elisabeth C. DUNN. 2009. *Food and everyday life in the postsocialist world*. Bloomington: Indiana University Press.



DIEKMANN, Andreas. 2004. The power of reciprocity. *Journal of conflict resolution*. 48(4):487-505.

Dostupné online:

[http://www.communicationcache.com/uploads/1/0/8/8/10887248/the\\_power\\_of\\_reciprocity.pdf](http://www.communicationcache.com/uploads/1/0/8/8/10887248/the_power_of_reciprocity.pdf)

DOUGLAS, Mary. 1972. Deciphering a meal. *Journal of American Academy of Arts and Sciences*. 101(1):61-81.

DOUGLAS, Mary. 1985[1966]. *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge.

DVOŘÁKOVÁ-JANŮ, Věra. 1999. *Lidé a jídlo*. Praha: ISV.

EISENSTADT, Samuel Noah, and Bernhard GIESEN. 2003. Konstrukce kolektivní identity In *Pohledy na národ a nacionalismus*. HROCH, Miroslav (ed.). Praha: Slon.

ERIKSEN, Thomas Hylland. 2012. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: SLON.

FARB, Peter, and George ARMELAGOS. 1980. *Consuming passions: The anthropology of eating*. Boston: Houghton Mifflin.

FELD, Steven. 2005. Places sensed, senses placed. In *Empire of the senses: the sensual culture reader*. HOWES, David (ed.). Pp. 179-189. New York: Berg.

FINDEIS, Jan. 1930. Vojvodovo. Část první. *Věstník Komenský* (5)1:1-3.

GANS, Herbert J. 1979. Symbolická etnicita: budoucnost etnických skupin a kultur v Americe. M. Jakoubek trans. *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.

Dostupné online:

<[http://faculty.washington.edu/charles/562\\_f2011/Week%2010/Gans%201979.pdf](http://faculty.washington.edu/charles/562_f2011/Week%2010/Gans%201979.pdf)>

HALBWACHS, Maurice. 1992. *On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press.

HARRIS, Marvin. 1987. Foodways: Historical Overview and theoretical prolegomenon. In *Food and evolution: toward a theory of human food habits*. Marvin HARRIS, and Eric B. ROSS, (eds.). Pp. 57-92. Philadelphia: Temple University Press.

HENDL, Jan. 2005. *Kvalitativní výzkum. Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.

HEROLDOVÁ, Iva. 1975. Adaptace a akulturace reemigrantů z Jugoslávie a Bulharska v jihomoravském pohraničí. *VI. Mikulovské sympozium: Osvobození a nové osídlení jižní Moravy*: 112-120. Mikulov: Tisková, ediční a propagační služba místního hospodářství.

HEROLDOVÁ, Iva. 1986. Vystěhovalectví z českých zemí (Balkán II. - Rumunsko, Bulharsko). *Český lid* (73)1: 45-51.

HEROLDOVÁ, Iva. 1996. Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In *Češi v cizině 9*. Stanislav Brouček (ed.). Pp. 67-95. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku AV ČR

HIRT, Tomáš, and Marek JAKOUBEK. 2005. Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity Vojvodovské náboženské obce. *Český lid*. 92(4):2-29.

HOBSBAWM, Eric. 1992. Introduction: inventing traditions. In *The invention of tradition*. HOBSBAWM, Eric and Terence RANGER (eds.). Pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

HROZIENČÍK, Jozef. 1985. *Slováci v Bulharsku*. Bratislava: Matica slovenská.

JAKOUBEK, Marek. 2009. Etnografie (dvoj)identity vojvodovských Čechů její textuální realizace. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*. 5(1):24-38.

JAKOUBEK, Marek. 2010. *Etnografie krajské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.

JAKOUBEK, Marek. 2010b. *From believers to compatriots: the case of Vojvodovo, a 'Czech' village in Bulgaria*. *Nations and Nationalism* 16(4): 675–695.

JAKOUBEK, Marek. 2012. *Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace*. Brno: CDK.

JAKOUBKOVÁ BUDILOVÁ, Lenka. 2010: *Vojvodovo: česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům*. Disertační práce. Plzeň: ZČU.

JELEČKOVÁ, Jana. 2008. *Strava jako symbol národní a regionální diferenciace na příkladu českých zemí*. Bakalářská práce. Plzeň: ZČU.

JUDT, Tony. 2010. *Food*. The New York Review of Books. Cit. dne 17. 02. 2014. Dostupné z  
<<http://www.nybooks.com/articles/archives/2010/feb/25/food/>>

JÜTTE, Robert. 2005. *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Cambridge: Polity Press.

KALČIK, Susan. 1985. Ethnic Foodways in America: Symbol and the Performance of Identity. In *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*. L. Keller Brown, and K. Mussell (eds). Pp. 37-66. Knoxville: The University of Tennessee Press.

LAW, Lisa. 2005. Home cooking. Filipino women and geographies of the senses in Hong Kong. In *Empire of the senses: the sensual culture reader*. HOWES, David (ed.). Pp. 224-240. New York: Berg.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996[1962]. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.

LINDHOLM, Charles. 2008. *Culture and authenticity*. Oxford: Blackwell Publishing.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1967. Kula: The circulating exchange of valuables in the archipelagous of eastern New Guinea. In *Tribal and peasant economies : readings in economic anthropology*. George DALTON (ed.). Pp 171-223. New York: Natural History Press.

MANKEKAR, Purnima. 2007. „India Shopping“: Indian grocery stores and transnation configurations of belonging. In *Cultural politics of food and eating: a reader*. Mellisa L. CALDWELL., and James L. WATSON (eds.). Pp. 197-213. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

MAUSS, Marcel. 1999[1924] . *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: SLON.

MICHALKO, Ján. 1936. *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava: Knihotlačiareň Daniela Panického.

MILLER, William Ian. 2005. Darwin's disgust. In *Empire of the senses: the sensual culture reader*. David HOWES (ed.). Pp. 335-353. New York: Berg.

MOLM, Linda D., and David R. SCHAEFER, and Jessica L. COLLETT. 2007. The value of reciprocity. *Social psychology quarterly* 70(2): 199-217.  
Dostupné online: <<http://www3.nd.edu/~jcollet1/pubs/2007-70b.pdf>>

MONTANARI, Massimo. 2006. *Food is culture*. New York: Columbia University Press.

NEŠPOR, Zdeněk R., and Martina HORNOFOVÁ, and Marek JAKOUBEK. 1999. Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první - Počátky Svaté Heleny. *Lidé města* 1999(2): 66-88.

POKORNÁ, Anna. 2008. *Domov pod pokličkou. K antropologii jídla*. Diplomová práce. Praha: UK.

ROZIN, Paul. 1987. Psychobiological perspectives on food preferences and avoidance. In *Food and evolution: toward a theory of human food habits*. Marvin

HARRIS, and Eric B. ROSS, (eds.). Pp. 181-206. Philadelphia: Temple University Press.

RYCHLÍK, Jan, a kol. 2000. *Dějiny Bulharska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

SAHLINS, Marshall. 1999[1974]. *Экономика каменного века (Stone age economics)*. Moskva: ОГИ.

Dostupné online: <[ebookbrowse.net/sahlins-stone-age-economics-pdf-d200717581](http://ebookbrowse.net/sahlins-stone-age-economics-pdf-d200717581)>

SECKÁ, Milena. 1995. Češi v rumunském Banátu. *Češi v cizině* (8): 92-115. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AVČR.

SCHLÖGL, J. 1926. Dějiny českých osad v rumunském Banátě. *Naše zahraničí* VII: 5-. Praha: Národní rada československá.

SOSNA, Daniel; and Jitka KOTALOVÁ. 2009. Lévi-Strauss a směna. *Teorie vědy* 31(1): 65-90.

Dostupné online: <<http://teorievedy.flu.cas.cz>>

SPOONER, Brian. 1986. Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet. In *The social life of things. Commodities in cultural perspectives*. Arjun APPADURAI (ed.). Pp. 195- 235. Cambridge: Cambridge University Press.

Dostupné online:

<<http://books.google.cz/books?id=6JqTcziwKTYC&pg=PA195&lpg=PA195&dq=Weavers+and+dealers:+the+authenticity+of+an+oriental+carpet&source=bl&ots=Xka37hKYn0&sig=CUTmepFeBJ0L5kfz-sRWhFvHnME&hl=cs&sa=X&ei=E6ctU6XPJ8WO7Qb964HgDw&ved=0CDkQ6AEwAA#v=onepage&q=Weavers%20and%20dealers%3A%20the%20authenticity%20of%20an%20oriental%20carpet&f=false>>

STEWART, Julian H. 1975. *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*. University of Illinois Press.

STOLIČNÁ, Rastislava. 2001. Strava jako etnoidentifikačný znak. *Český lid* 2001(1):15-29.

SUTTON, David E. 2001. *Remembrance of Repasts: Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.

SUTTON, Mark Q., and E. N. ANDERSON. 2010. *Introduction to cultural ecology*. Plymouth: Altamira Press.

SVOBODA, Michal. 2007. „Kapku ouzko“. *Případová studie česky hovořícího osídlení bulharské vsi Belinci*. Diplomová práce. Plzeň: ZČU.

ŠRÁMKOVÁ, Marta. 1986. Slovesný folklór v současných společenských procesech v novoosídleneckých obcích. In *Etnické procesy v nově osídlených oblastech na Moravě. Na příkladě vybraných obcí v jihomoravském a severomoravském kraji*. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, a kol. (eds.). Pp. 98-104. Brno: Ústav pro etnologii a folkloristiku ŠAV.

ŠRÁMKOVÁ, Marta. 1987. Adaptace Čechů z Bulharska v jihomoravském pohraničí. *Studia balcanica boemoslovaca III*. (Příspěvky přednesené na III. Celostátním balkanistickém sympoziu v Brněve): 295-300. Brno: UJEP.

ŠTĚPÁNEK, Václav. 2002. K historii české kolonizace banátské vojenské hranice. In *Studia Balkanica Bohemoslovaca V. I*. Dorovský (ed.). Pp. 27-36. Brno: Masarykova univerzita.

URBAN, R. 1930. *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť: Knihovna československého ústavu zahraničního.

VACULÍK, Jaroslav. 1983. *Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949 – 1950*. *Český lid* 70(2): 82-85.

VAN GENNEP, Arnold. 1997 (1909). *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

VAŘEKA, Josef. 2007. Češi v Bulharsku. In *Josef Vařeka české etnologii. Výbor studií vydaných k 80. narozeninám*. Marie BAHENSKÁ, and Jiří WOITSCH (eds.). Pp. 515-525. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

VAŠÁT, Petr. 2012. *Mezi resistencí a adaptací: každodenní praxe třídy nejchudších*. *Sociologický časopis* 48(2):247-282.

WILK, Richard. 2008. „Real Belizian food“: Building local identity in transnational Caribbean. In *Food and culture: A reader*. Carole COUNIHAN, and Penny VAN ESTERIK (eds.). Pp. 309-325. New York: Routledge.

ZAKIA, Richard Z. 2007. *Perception and imaging*. Oxford: Focal Press.

#### **Internetové zdroje:**

<http://vojvodovo.cz>

<http://vojvodovskerecepty.cz>

<http://ssb.sk>

<http://krajane.radio.cz>

<http://vasevec.parlamentnilisty.cz>

## 8. Resumé

Presented work is focused on the topic of position of food and food practices in human life – it approaches the sphere of food and eating not as a pure biological issue, whose only purpose is to satisfy basic human needs and as such is objective and unified for all human beings, but it shows how everyday practises around the food can be closely connected with the socially constructed, subjective meanings that are tightly linked with the individual background, experiences and habitus. The work is divided into several parts – preliminary paragraphs deal with the themes of anthropology of food and senses to provide the reader with the deeper insight into the whole context of the presented thoughts. Second, mostly historical, part presents the studied community – the group of Cyech and Slovak reemigrants, who after the Second World War, came back from the Bulgaria to the region of south Moravia - which have turned into the subject of my research. And finally, the third, main part of the whole thesis, summarizes the results of the research and combines them with the theories of social science. This text works on the theory based assumption, that food is culture both – on the level of its production as well as on the level of its consumption, so the phrase *'You are what you eat'* is not just a empty cliché but, as the food itself, it is saturated by the meaning(s). For the purpose of the work, the text draws from and connects several anthropological fields, such as symbolism, structuralism, anthropology of food or senses, whereas as the research method, according to the character of the work, was chosen the qualitative method of nonstructured interviews complemented by the participant observation and own field notes and photographs. The results of the field research reveal, that, beside the religious or lingvistic factors, the specific culture molding around the food had a significant influence of the perceiving researched community from the 'outside'. Specific food practices and ingredients used by the resettled people, facilitated to build the symbolic boarder between them and the old residents then divide these two groups dichotomously as 'We' vs. 'Others'. And, as the side effect or the result, the reemigrant's food culture partly served as mediator of reinforcing the ties inside this own group and the sense of belonging to it, and then helped to maintain the continuity of the own (group) identity, teared apart by migration, and anchor it in the socially, culturaly and geographically changed



surroundings. The work has a diachronic character in the sense that it also considers the role of the descendants of the reemigrants and their task of preserving the oral tradition so that the personal history is not lost . The final pages of the thesis contain the maps and photographs connected with the topic and the list of the recipes that have been collected by myself during the field research.

## 9. Přílohy

V přílohové části této práce jsou k nahlédnutí jednak mapy znázorňující jednotlivé migrace do Rumunska a do/z Bulharska, jednak fotografie, vztahující se k tématu, a taktéž zde naleznete abecední výčet jednotlivých pokrmů tak, jak jsem je zaznamenala v průběhu výzkumu.

### 9.1. Mapy

**Mapa č. 1: Migrační vlna na území rumunského Banátu.**



(zdroj <http://vasevec.parlamentnilisty.cz/vip-blogy/vanoce-nasi-zapomenuti-krajane>)

**Mapa č. 2: Migrační vlna do/z bulharských obcí Vojvodovo a Belinci.**



(zdroj: <http://krajane.radio.cz/articleDetail.view?id=1948>)

Mapa č. 3: Poloha obcí Nový Přerov a Jevišovka.



## 9.2. Fotografie

Obrazová část Příloh obsahuje fotografie, které byly pořízené mou osobou (O. D.) v průběhu výzkumu na jižní Moravě a taktéž fotografie, které mi byly poskytnuty informátory z vlastních soukromých archivů.

**Fotografie č.1:** Klíčová informátorka Anna K. (1934)



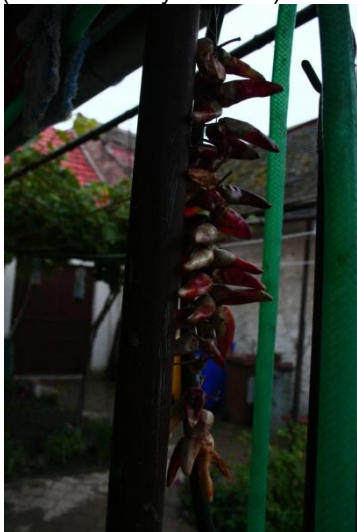
(zdroj: O.D., \*2013)

**Fotografie č. 2:** Anna K. (1934) s dcerou Milenou K. (1962)



(zdroj: O. D., \* 2013)

**Fotografie č. 3:** Bulharské dědictví I.  
(zahrada Anny K. 1936)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 4:** Bulharská odrůda  
rajčat (zahrada Anny K., 1936)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 5:** Bulharské dědictví II.  
(zahrada Anny K., 1936)



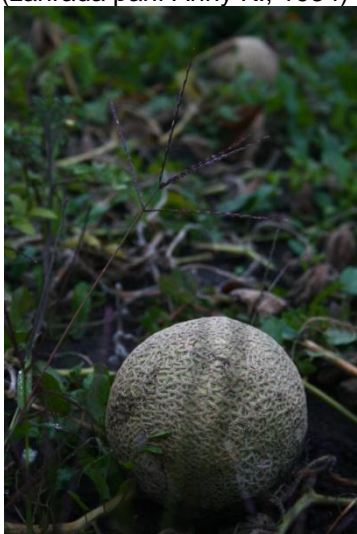
(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 6:** Bulharské dědictví III.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 7:** Bulharské dědictví IV.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 8:** Bulharské dědictví V.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 9:** Bulharské dědictví VI.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



(zdroj: O. D., \*2013)

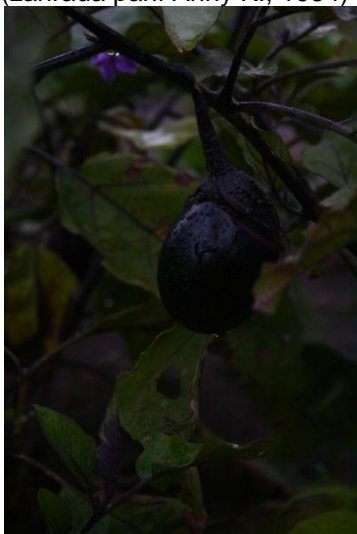
**Fotografie č. 10:** Bulharské dědictví VII.  
(pole mezi Novým Přerovem a Jevišovkou)



(zdroj: O. D., \*2013)



**Fotografie č. 11:** Bulharské dědictví VIII.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



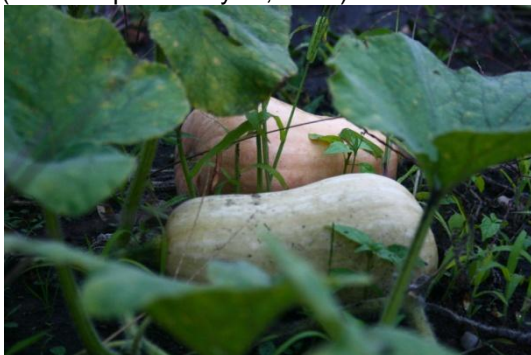
(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 12:** Bulharské dědictví IX.  
(výzdoba před vchodem do restaurace  
v Novém Přerově)



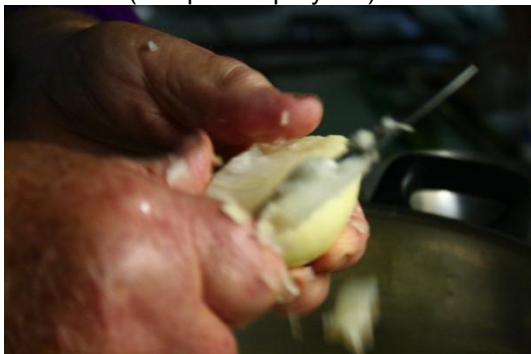
(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 13:** Bulharské dědictví VIII.  
(zahrada paní Anny K., 1934)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 14:** Krájení cibule (po  
Bulharsku) (bez použití prkýnka)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 15: Lokše - příprava**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 16: Lokše**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 17: Musaka – příprava**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 18: Musaka**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 19: Tarator**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 20: Čorba**



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 21: Bulharská výslužka I.**  
(chalva, lokum, šarena sol, čubrica...)



(zdroj: osobní archiv Mileny K., 1962)

**Fotografie č. 22: Bulharská výslužka II.**  
(mastika, rakija)



(zdroj: osobní archiv Mileny K., 1962)



**Fotografie č. 23:** Jedna z pravidelných návštěv Bulharska



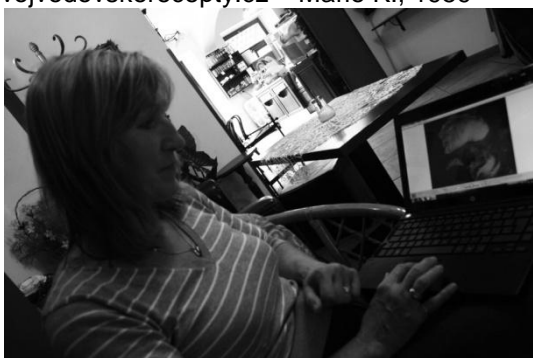
(zdroj: osobní archiv Mileny K., 1962)

**Fotografie č. 24:** Společné stolování



(zdroj: osobní archiv Mileny K., 1962)

**Fotografie č. 24:** Spoluautorka stránky vojvodskerecepty.cz – Marie K., 1959



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 25:** Spoluautorka stránky vojvodskerecepty.cz – Anna S. (1949) s manželem Antonínem S. (1949)



(zdroj: O. D., \*2013)

**Fotografie č. 26:** Sarma



(zdroj: osobní archiv Marie K., 1959)

**Fotografie č. 27:** Čorba s fazolovými lusky



(zdroj: Vojvodovskerecepty.cz)

**Fotografie č. 28:** Pita



(zdroj: Vojvodovskerecepty.cz)

**Fotografie č. 29:** Kuře s lečem



(zdroj: Vojvodovskerecepty.cz)

**Fotografie č. 30:** Pečené papriky



(zdroj: osobní archiv Marie K., 1959)

### 9.3. Pokrmy

Na tomto místě uvádím základní výčet slovenských (S) a bulharských (B) názvů jednotlivých pokrmů, které jsem nashromáždila na základě výpovědí informátorů v průběhu výzkumu<sup>86</sup>:

Banica (B): štrúdl se sýrem.

Baklava (B): desert - domácí listové těsto (pláty těsta) s ořechy, olejem, medem a karamelovým sirupem.

Barmňa (B): pálivá paprika, podobná kozím rohům.

Bóza (B): nápoj z prosa.

Cvirgaš (S): dušené maso s rýží, cibulkou a rajčaty.

Čorba (B): bulharská kyselá polévka, s masem či bez, dochucovaná octem nebo citrónem.

Čubrica (B): česky satirejka – kořenící bylina.

Herolky(S): těsto ze žloutků, rozválené na tenko a zatočené, smažené na másle (český ekvivalent tzv. „boží milosti“).

Fide (B): tenké nudle do polévky, hlavně do *čorby*.

<sup>86</sup> Z tohoto důvodu se v následujícím seznamu mohou objevit drobné chyby, faktografické nesrovnalosti či nuance, plynoucí ze škály možných interpretací či rozdílných informací o daném pokrmu.

Giveč (B): lilek s brambory, zalité smetanou, zapečené v troubě.

Halušky po lžici (S): slovenské halušky tvarované lžičkou.

Homolky (B): tvarohové těsto, sušené a namáčené do mléka, podávané s nudlemi.

Chalva (B): desert vyráběný ze slunečnice.

Kačamak (B) – kukuřičná kaše.

Kebapčata (B): mleté maso ve tvaru šišky, s kořením, bez cibule.

Kjufte (B): bulharský karbanátek, podobný jako kebabčata, ale s cibulí.

Kozunak (B): bulharská vánočka.

Krém karamel (B): desert – karamel s vejci a mlékem, pečené v troubě.

Kule (B): kaše z kukuřičné mouky, podávaná sladká či slaná.

Lokšišky (S): těsto z hladké mouky, vody a soli, rozválené a pomazané sádlem nebo olejem, překládané a vařené ve vodě.

Lokum (B): želatinové bonbóny různých chutí (specialitou jsou bonbóny z růží)

Lokše (S): pokrm z kynutého těsta, často podávaný s kefirem, podobné langošům.

Lutenica (B): zavařená zeleninová směs.

Malaj (B): buchta z kukuřičné mouky.

Mastika (B): bulharská anýzová pálenka (47%).

Musaka (B): zapečené brambory s mletým masem.

Paprikáč (S): slovenský guláš.

Pita (B): bílý chléb, kvasnicový, zadělávaný na sodě nebo syrovátce.

Pitky (B): těsto ve tvaru housek, smažené na oleji.

Pogáč (B): škvarkové placky.

Presná pita (B) – pyta chléb se škvarkami.

Reteša (S): tahané těsto, např. s dýní, jablky, tvarohem a koprem, s mákem (bulharsky *banica*).

Rezance (S): slovenské nudle.

Salamura (B): polévka z grilovaného/pečeného kuřete a zeleniny.

Sarma (B): zelný/vinný list plněný mletým masem s vajíčkem a rýží.

Skojky (B): bulharský název pro šneky.

Sladko (B): dezert, obdoba marmelády, ale s hustší konzistencí (vyráběný např. z meruněk či růží).

Smaženice (B) – bulharský ekvivalent koblih.

Šarena sol (B): směs koření (čubrica, červená paprika, sůl, pepř).

Špryce (S): noky ze žloutkového těsta, podávané namáčené do sladké vody.

Tarator (B): salát – okurky v bílém jogurtu, s koprem, česnekem, ořechy a solí (obdoba řeckých tzatziků).

Tykvička (B): bulharský název pro cuketu.