

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

2014

Mgr. Gabriela Fatková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

BULHARŠTÍ KARAKAČANI A USEDLÝ ŽIVOT: DŮM, JMÉNO A
IDENTITA

Mgr. Gabriela Fatková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Etnologie

Disertační práce

**BULHARŠTÍ KARAKAČANI A USEDLY ŽIVOT: DŮM, JMÉNO A
IDENTITA**

Mgr. Gabriela Fatková

Školitel:

Doc. PhDr. Marek Jakoubek, PhD.
(Katedra antropologie, FF ZČU)

Konzultant:

Mgr. Lenka Jakoubková Budilová PhD.
(Katedra antropologie, FF ZČU)

Plzeň 2014

Tuto disertační práci jsem zpracovala samostatně a vyznačila jsem použité prameny tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

datum a podpis studenta

Poděkování

Zde bych ráda poděkovala především školiteli a konzultantce Marku Jakoubkovi a Lence J. Budilové za pomoc a odborné vedení během celého doktorského studia. Dále patří díky Jitce Krajčové, která se mnou sdílela rozpačité první návštěvy terénu, Ženje Pimpirevě za podporu a sdílení kontaktů, přátelům v Bulharsku za pohostinství, které mi bylo nemalou pomocí v začátcích výzkumu. Poděkovat musím i samotným informátorům, kteří byli ochotni vpustit mne do svých domovů, aniž by mohli tušit, že se mne po celých sedm let výzkumu nezbaví.



(Archiv AEIM Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, fotoarchiv, arch. № EAP 103/1/3/18, dostupné http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=30013;r=20798)

1 Úvod

Během studia sociální a kulturní antropologie student projde jakousi evolucí předmětu zájmu. Studenta zpravidla přitáhne dojem, že tento společenskovědní obor se bude zajímat o cizí exotické kultury. Na jednu stranu se zdají tyto vzdálené společnosti nepochopitelné, na stranu druhou nás však o to více přitahují. V průběhu studia se však student začne pomalu dozvídat, že velká část soudobých studií se zaměřuje spíše na společnost naši, případně na subkultury naší společnosti.

I pokud se rozhodneme pro studium „těch druhých“ někde v zahraničí, musíme vyřešit několik vstupních nesnází. Stacionárního terénního výzkumu klasického stíhu je značně komplikovaný. První z nesnází je, že studium v České republice (i doktorské) vyžaduje pravidelnou přítomnost studenta v místě studia, dále je zde značná finanční náročnost dlouhodobého terénního výzkumu a to i v případě, že jedeme zkoumat do velmi levné destinace. Celkové nastavení doktorského studia vlastně z dlouhodobým odjezdem na terénní výzkum ani nepočítá (na rozdíl od zahraničních doktorských programů, kde je minimálně jeden celý rok studia zasvěcen právě pobytu v terénu). Navíc Česká

republika nepatří mezi země s koloniální minulostí a místní letitá národopisná tradice nám navíc ukazuje, že je lépe se držet v rámci našich státních hranic.

Výsledkem těchto mnohých faktorů je pokus vytvořit monografii klasického antropologického střihu v terénu, který by byl vzdálený, ale zase ne až tak moc. Oblast Balkánu je dostupná (geograficky i finančně) a dalo by se říci, že je na pomezí mezi sférou „cizí“ a „naší“. Mnohé kulturní jevy a principy jsou tam diametrálně odlišné od naší české zkušenosti, ale na druhou stranu historická zkušenost posledních 60 let je té naší velmi podobná. Mé rozhodnutí zvolit si za předmět výzkumu bývalé kočovné pastevce je vlastně pokusem vybrat si mezi „nám celkem podobnými“ ty nejvíc „jiné“ a „exotické“. Jestliže bychom v evropském kontextu hledali nějakou populaci, která bude naplňovat romantickou představu „divošství, primitivnosti a cizosti“ budou to zřejmě právě kočovní pastevci. Tento obraz samozřejmě přetrvává až do dnešních dní, samotní bývalí pastevci si ho jsou vědomi a čas od času jej využívají.

V záplavě prací o naší vlastní kultuře se klasické monografie zkoumající „ty druhé“ zdají být jen jakýmsi odrazovým můstkem k tomu, abychom mohli efektivně zkoumat naši společnost, perspektivou jako bychom zkoumali společnost cizí. Tento transfer perspektivy se snadno popisuje, hůře se však realizuje. Stále platným argumentem hájícím tradici klasických antropologických výzkumů „těch druhých“ zůstává ten, který zdůrazňuje, že ke kultuře naší jsme latentně slepí. Dva výzkumníci (výzkumník „cizinec“ i výzkumník „našinec“) tak mohou podat (ne nutně kvalitativně) rozdílný obraz zkoumané společnosti.

V případně balkánské etnografie je tento rozdíl velmi patrný. Místní výzkumníci se zpravidla zajímají o rozdílný soubor témat, používají jiné postupy a vycházejí z jiných premis než výzkumníci přichodzí z jiných zemí. Například vezmeme-li si výzkum rodiny a příbuzenství. Místní etnografové se často zaměřují na rodinu jako soubor tradičních rolí a sociální vztahy v rámci rodiny se vyjevují v toku pravidelné obřadnosti (za všechny např. Benovska-Sabkova 2001, Ivanova 2013). Tradice v tomto pojetí představuje základ výzkumu a jedná se o tradici coby primordiální soubor norem, hodnot a povinností. Oproti tomu výzkumníci z univerzity v rakouském Grazu zkoumali rodinu nikoliv jako soubor rolí, ale jako konkrétní praxi, která se projevuje zaznamenanými vztahy manželství a pokrevnosti, které jsou rekonstruovatelné díky archivním materiálům i v již uplynulé historii (za všechny např. Kaser 2012).

Jedná se o základní rozpor mezi tím, zda nás budou zajímat abstraktní pravidla organizující praxi, nebo samotná praxe, která není pravidly a normami plně determinovaná. Jak už zdůrazňoval Bronislaw Malinowski, lidé si něco myslí, něco jiného dělají a ještě něco trochu jiného o tom říkají. I přes tento několikvrstevnatý rozpor tvoří jednání, výpovědi a myšlení v Malinowského pojetí soudržný

sebevyvažující systém. Jediné, čemu by se badatel měl vyhnout, je převádění jednotlivých sfér mezi sebou. Výpověď nám tedy dává informace jen o tom, co lidé říkají, a jednání zase jen o tom, co lidé dělají. Sféra myšlení byla Malinowského metodologii nepřístupná. Metodologii podchycující tuto doposud opomíjenou sféru o mnoho let později vyvíjel Claude Lévi-Strauss. Právě z této tradice, která syntetizuje data z různých kanálů (co si lidé myslí, co dělají a co o tom říkají), se pokusíme vyjít v následujícím výzkumu.

Pozice „cizince“ ve zkoumané kultuře v oblasti post-socialistického Balkánu přináší i jiné výhody, než jen větší vnímavost k jevům, které místnímu výzkumníkovi připadají samozřejmé. Obzvláště pokud zkoumáme tamější etnické menšiny, hraje velkou roli, kdo je výzkumníkem. Zdali pochází z řad majority nebo je někým, kdo v daném kontextu má téměř nulový status, nebo jen status velmi vágní jako např. „západanka“, „studentka“, „cizinka“ nebo konkrétnější status, který s sebou nenese negativní emocionální reakce, ale stále je mimo složitou konfiguraci vzájemného sebevymezení mezi balkánskými etniky – jako např. status „Češka“¹. Za nespornou výhodu považuji, když výzkumník není spojován se skupinou, která má moc nad skupinami zkoumanými. Výsledky výzkumů v rámci koloniální správy jsou diametrálně odlišné od dat, která sebere výzkumník, který je (jako výzkum Češky v Bulharsku) ve vztahu ke zkoumané populaci „bezmocný“.

V post-socialistické východní Evropě je stacionární terénní výzkum znemožněn ještě faktem, že často je velmi složité žít se sledovanou populací pod jednou střechou. Je to dané tím, že informátoři chodí do zaměstnání, migrují za prací nebo přežívají v ilegalitě. Informátoři se nachází v rozličných situacích, v nichž je přítomnost výzkumníka vlastně na obtíž. Přístupy, které vyvinul Malinowski při studiu relativně malé ostrovní společnosti, nebo metodologie uplatňovaná při studiu jednoduchých zemědělských společností jsou zde hůře uplatnitelné. Už jen samotná participace jako předpoklad pozorování je ztížena tím, že řada činností našich informantů může být komplikovaná a žádá si speciální kvalifikaci, je třeba ji provádět v utajení nebo je nebezpečná.

Představa, že se na informanta nalepíme a budeme jej jako stín provázet ráno do práce, odpoledne z práce a tak dále až než ulehne do postele, je v post-socialistickém kontextu zcela lichá. Pokud máme chránit zájmy našich informátorů a zároveň se snažit jim nebýt na obtíž, musíme nutně přistoupit na redukováný kontakt s nimi a nechat jim také dostatek prostoru pro sebe, protože chvíle, kdy je člověk sám, jsou součástí jak našeho, tak jejich životního rytmu. Přesto jsem ale přesvědčena, že i verze redukováného stacionárního výzkumu, sestávajícího se z opakovaných návštěv a kontinuálního přejíždění od jednoho informátora k druhému, aby si vždy část informátorů mohla od výzkumníka

¹ V jednom textu (Fatková – Kastelová 2014) se podrobně věnuji specifickému postavení Čechů v Bulharsku. Je to jedna z mála zemí, kde když se představíte jako „Čech“, vyvolá to v místních zpravidla pozitivní reakci a velmi vstřícné jednání.

odpočinout, přináší své plody a je možným přemostěním mezi výzkumem klasického stříhu a výzkumem reagujícím na současnou situaci v moderních společnostech.

2 Předmět a cíl výzkumu

Předmětem představovaného výzkumu jsou Karakačani žijící v Bulharsku. Populace Karakačanů dnes žije především na území Řecka a Bulharska. Sjednocujícím motivem značně roztroušeně žijících Karakačanů je jejich někdejší způsob obživy, tj. kočovné a polokočovné pastevectví², a dialekt řečtiny, který se (s ubývajícím tendencí) stále ještě předává z generace na generaci. Takto sami sebe odlišují od okolních populací Řeků, Bulharů a Makedonců a naopak se považují za blízké ostatním dříve kočovně žijícím pastevcům Balkánu (např. Aromunům).³ Na začátku 60. let byli v Bulharsku Karakačani stejně jako ostatní kočovníci (včetně potulujících se cigánských skupin žijících se řemeslnou výrobou) definitivně a nedobrovolně usazeni. V případě Karakačanů došlo ještě k odebrání stád do jednotných zemědělských družstev, byli tím pádem připraveni ze dne na den o veškerý majetek a začínali takřka od nuly ve venkovském a často i urbánním prostoru. Jejich životní strategie byly pak v letech devadesátých výrazně určovány extenzivní pracovní migrací do Řecka, která probíhá v lehce oslabené míře dodnes.

Témata, která zkoumaný terén nabízí, svou mnohohrstevnatostí připomínají cibuli. První vrstvu tvoří domácnosti jednotlivých aktérů. Zde bude pozornost směřována na vazby a interakce mezi nejbližšími a sémantické rámce, do nichž zasazují své každodenní jednání. Další úroveň aktivit jedince se odehrává na poli obce, kdy jednotlivé domácnosti musí fungovat v rámci tzv. sousedství (založeného jak na geografické blízkosti, tak na sdílení určité substance, např. pastevních ploch nebo vodního zdroje). O něco širší pole představuje příbuzenská síť, jež zahrnuje obcí několik a občas sahá až do sousedního Řecka. Nad příbuzenskou sítí jedinci interagují na principu příslušnosti k etnické skupině Karakačanů. Individuální jednání je zároveň neodmyslitelně determinováno vnitrostátním a mezinárodním politickým nastavením. Řecká politika 90. let v otázce grekofonních diaspor ze sousedních států tak například výrazně ovlivnila životy téměř všech Karakačanů v Bulharsku s důsledky pozorovatelnými do dnešních dní.

² S vědomím kritik konceptu „kočovnictví“ - nomadismu (např. Ingold 1986) se zde přidržuji jeho použití, a to ve smyslu pohybu pastevců po pravidelných trasách bez stálých vesnic, kam by se na část roku vraceli. Právě používání stálých vesnických sídel po určitou část roku odlišuje „kočovnictví“ od transhumance neboli polokočovného pastevectví (Braudel 1995 [1949], Rakšieva 1995, Bočková 2005).

³ Tento pocit spřízněnosti je historická novinka. Ještě v 30. letech 20. století zaznamenal P. L. Fermor karakačanské přísloví: „*Když uslyšíš nějakého pastevece používat pro mléko označení lapte, prašť ho přes hlavu*“ (Fermor 1966: 30). Toto přísloví se vztahuje na románsky hovořící Aromuny, kteří dnes již nejsou Karakačanům konkurencí, naopak dnes jsou vnímáni jako lidé sdílející podobnou pasteveckou minulost a podobné útrapy s ní spojené.

Tab. 1 Úrovně interakce ve zkoumaném terénu

Mezinárodní politika
Politika bulharského státu
Rovina etnické skupiny
Příbuzenská síť
Obec
„Dům“

Disertační práce se zaměřuje na proměny kolektivní identity a sociální organizace od usazení Karakačanů dodnes v závislosti na dobovém, prostorovém i politickém kontextu. Zkoumaná témata budou zachycována zejména v mikroperspektivě jednotlivých domácností, do zřetele se však postupně dostanou i širší struktury příbuzenských sítí i Karakačanů jakožto etnické skupiny. Závěry bude zároveň vždy nutné uvádět ve vztahu k rovině politiky bulharského státu a mezinárodních vztahů.

Cílem této disertační práce je vytvořit komplexní etnografii současného života bulharských Karakačanů (od jejich usazení na přelomu 50. a 60. let dodnes). Primárním cílem je popsat změny v sociální organizaci Karakačanů, kterými se adaptovali na následné podmínky po usazení. Předchozí modely sociální organizace (v období kočovného pastevectví) jsou poměrně dobře popsány (Campbell 1964, Pimpireva 1995, 1998). Dalším tématem bude problematika existence Karakačanů jakožto sebe-vymezující se skupiny v době, kdy kvůli průběžnému oslabování dvou základních opěrných bodů jejich identity (způsob obživy a jazyk) začínají povážlivě splývat s okolními populacemi. Zkoumány budou mechanismy zachování kolektivní identity a jejího přetrvání v čase na jedné straně navzdory výkyvům ve fungování formální organizace zastupující kolektivní zájmy a na straně druhé navzdory vnitřní fragmentaci etnické skupiny na území Bulharska.

3 Metodologie

Karakačani v Bulharsku žijí roztroušeně v pásu obcí pod pohořím Stara planina a jedna menší skupina žije i v pohoří Rila. Centrálním sídlem bulharských Karakačanů je město Sliven, které se nachází až v samém východním cípu jimi nekompaktně obývaného území. Pro mnoho Karakačanů (hlavně ze západních oblastí Bulharska) je Sliven velmi daleko. Proto se velká část etnika nachází mimo většinu aktivit a rozhodovací procesy organizace zastupující bulharské Karakačany (FKOSKB – Federace

kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku)⁴ se sídlem ve Slivenu. Protože je Sliven velké město, kde by bylo velmi problematické začít výzkum, začala jsem výzkum ve vesnicích ve středním Bulharsku. Postupně jsem výzkum rozšířila do západního a severozápadního Bulharska, kde bylo mým cílem porovnat především situaci Karakačanů, kteří jsou mimo bezprostřední kontakt s FKOSKB.

Celkově výzkum probíhal v šesti městech různé velikosti a čtyřech vesnicích v regionech Montana, Sofia, Plovdiv, Stara Zagora a Sliven. Mnou zvolené lokality kopírují zhruba 500 km dlouhý pás bulharského území obývaný Karakačany. Pro jednotlivé obce v práci používám krycí jména, neboť v případě znalosti pravých jmen obcí a kontextu popisovaných událostí by bylo možné identifikovat i konkrétní informanty. Tato anonymizace je nutná, neboť lokality přirozeně kopírují příbuzenské sítě několika rodin klíčových informantů.

Návratový terénní výzkum u Karakačanů trvá již od roku 2007. První tři roky výzkumu jsem u svých informantů nepřespávala z důvodu stále křehkých vztahů s nimi. V dalším roce jsem byla jejich formálním hostem a byla mi věnována zvýšená pozornost, která byla vyčerpávající jak pro mne, tak pro mé hostitele. Poslední tři roky jsem již integrální součástí dvou domácností, do nichž mohu přijet prakticky kdykoliv, aniž by mému příjezdu předcházela nějaká složitá příprava a mohu se celkem volně pohybovat v lokalitě i v domovech svých informantů. V obou případech se jedná o velké několikagenerační domy, které pojmu nápor návštěvníků i pokud se například rozhodnu přijet s doprovodem. Během roku, kdy nejsem v Bulharsku, jsme v pravidelném kontaktu prostřednictvím emailu a aplikace Skype.

Tím, jak se v průběhu výzkumu posiloval důvěrný vztah mezi mnou a informanty, stávaly se mé návštěvy delšími a častějšími. Pobytem v domech svých informantů jsem strávila celkem pět měsíců (rozdělených do celkem jedenácti terénních pobytů). Ačkoliv těžištěm mého výzkumu byla metoda zúčastněného pozorování, s informanty, s nimiž jsem se setkala jen krátce, nebo s nimiž jsem potřebovala konzultovat konkrétní téma, jsem prováděla nestrukturované rozhovory. Takto jsem provedla 30 polostrukturovaných rozhovorů s 19 informanty (celkem 32 hodin záznamu) a nespočet hodin neformálních rozhovorů, které byly častokrát rámovány nějakou společnou činností (vaření, zavařování ovoce, pletí zahrady, zalévání apod.). Výsledkem mých pobytů je také několik sešitů terénního deníku, který je plný náskresů a schémat, z nichž některé jsem použila i v této práci.

Mé první cestě za Karakačany předcházela měsíc cestování po Bulharsku, během něhož jsem si osvojovala základy bulharštiny. Za doprovodu kamarádky jsem podnikla cestu další, tentokrát už s plánem návštěvy konkrétních vesnic, v nichž žijí Karakačani. První rozpačité setkání s Karakačany tedy bylo poznamenáno celkem slabou znalostí bulharštiny. V dalším roce jsem pokračovala ve studiu

⁴ V originále *Federacija na kulturno-prosvetnite društva na Karakačanite v Bălgarija*.

bulharštiny během celosemestrálního pobytu na Filologické fakultě Univerzity Neofita Rilského v Blagoevgradu v rámci programu ERASMUS. Během pobytu jsem kontaktovala pracovníky historického muzea v blízké obci Smrčovo a za jejich doprovodu a pomoci jsem uskutečnila první rozhovory. Během víkendů jsem pak navštěvovala Karakačany v centrálním Bulharsku, které jsem znala z předchozího pobytu. Během tohoto intenzivního studijního pobytu došlo k výraznému zlepšení mých jazykových kompetencí.

Poté následovalo několik let návratových výzkumů, prokládaných účastmi na bulharských konferencích (2010, 2012, 2013) a překládáním textů z bulharštiny do češtiny. V roce 2011 jsem strávila dva měsíce v Bulharsku. První měsíc jsem se účastnila letní jazykové školy pořádané univerzitou ve Veliko Tarnovu, v níž jsem získala certifikát v oboru bulharský jazyk a kultura (úroveň bulharského jazyka C1 podle evropského systému hodnocení). Další měsíc jsem pak strávila terénním výzkumem v centrálním Bulharsku. V roce 2012 jsem rozšířila zkoumanou lokalitu o oblast severozápadního Bulharska. Motivací mi byla možnost podchytit vnitřní diverzifikaci karakačanského společenství v Bulharsku. Tato oblast je vždy prezentována jako marginální, Karakačany ze Slivenu a centrálního Bulharska je dokonce zpochybňováno jejich „karakačanství“ vůbec. Podle interních statistik se ovšem právě v regionu severozápadního Bulharska a pohoří Rila nachází obce s nejvyšším karakačanským podílem v místním obyvatelstvu (Makris 2008: 180).

V roce 2008, když jsem začínala s výzkumem Karakačanů, byla jejich ekonomická situace na relativním vrcholu. Část každé ze sledovaných rodin pracovala v Řecku a posílala domů remittance. Příbuzní v Bulharsku pak s podporou remitancí buď provozovali vlastní podnik, nebo fungovali v domácnosti bez stálého zaměstnání v neustálém očekávání příležitostné práce v Řecku. I v rámci podnikání na území Bulharska se jim do roku 2008 docela dařilo. Výsledkem bylo, že informanti neměli dostatek času a výzkum tak byl značně problematický. Rok 2008 ovšem znamenal významný zlom, v Řecku došlo k velkému propouštění a místa, která si léta udržovali Karakačani byla přidělena migrantům, ochotným pracovat za nižší hodinovou sazbu. I pro podnikatele v Bulharsku nastaly těžké roky. Zhruba od roku 2013 se situace začala pomalu stabilizovat. Značnou část mého výzkumu tak tvořila léta, kdy Karakačani procházeli příkrým ekonomickým propadem.

V roce 2013 jsem uskutečnila měsíční stáž na Institutu pro etnologii a folkloristiku bulharské Akademie věd. Během všech pobytů jsem se snažila čile využívat centrálních i regionálních knihoven a archivů. Bohužel k tématu Karakačanů téměř neexistují starší písemné prameny a ty novější zase spadají pod ochranu osobních údajů. Takže tam, kde jsem ve výzkumu využívala písemných pramenů, vždy se jednalo o písemnosti, které mi zapůjčili sami informátoři. To samé se týká i knih. Během pobytu jsem nasbírala bohatý soubor knih o Karakačanech a napsaných Karakačany. Drtivá většina knih ovšem není

oficiálně v prodeji ani se nenachází v knihovnách. Velkou část knih jsem tedy získala od lokálních kancelářů FKOSKB nebo samotných autorů (Batakov 2004, Čaušis 2007, Čilingirova 2001, Georgieva 2000, Ivanov 2013, Makris 2008, Vacev 1996) Z výše uvedeného výčtu je patrné, že publikační aktivity Karakačanů jsou v posledních letech opravdu četné. Jejich publikace však slouží především k interním potřebám etnika a zpravidla neopustí jeho úzký okruh. Pouze omezený počet titulů bylo možné získat v knihovně bulharské Akademie věd (Marinov 1964, Markowska 1962, Urbańska 1962) nebo v knihovně Univerzity v Edinburgu (Høeg 1925).

Mé postavení v rámci zkoumaných rodin se v průběhu výzkumu výrazně vyvíjelo. Z počátečního celkem chladného zdvořilého přijetí se postupně utvořil vztah vzájemné důvěry, který byl výrazně podpořen především několika jevy. Velmi pozitivně na informanty zapůsobilo, že jsem se vracela, čímž jsem potvrzovala svůj zájem o ně. Návratový výzkum tedy významně podpořil vřelé vztahy s lidmi v terénu. Také na mé informanty pozitivně zapůsobila jistá samostatnost. Například pokud jsem měla cestu přes město a znala adresu, kde pracují, byla jsem schopná jejich pracoviště najít a přijít je navštívit. Také ocenili mou schopnost shromáždit i špatně dostupnou literaturu. O řadu knížek na téma jejich historie jsem se se svými informanty v průběhu výzkumu podělila, protože sami by je pravděpodobně nikdy nesehnali, v mnohých našli například i archivní fotografie svých příbuzných. V neposlední řadě jsem své postavení v terénu významně vylepšila v roce 2013, kdy jsem vydala komentovanou edici karakačanské poezie. Realizaci této publikace si moji informanti vykládali jako důkaz mé schopnosti dodržet slovo, dotáhnout věc do konce a zároveň vůle udělat něco pro ně, protože si publikaci vlastní poezie již dlouho velmi přáli. Od vydání této publikace se vztahy v terénu staly ještě výrazně vřelejšími než dříve.

Publikace vyvolala různé překvapivé výzkumné situace. Autorka trvala na vytvoření dvou typů publikace, jedné pro ně samotné (bez českého překladu básní) a jedné pro české čtenáře. Nejvíce péče bylo samozřejmě věnováno omezenému vydání bez překladů. Příprava této publikace byla neskutečně poučná, ať už se jednalo o řazení básní, počet básní či výběr fotografií. Autorka básní si přála, aby byly doplněny jejími ilustracemi a fotografiemi, které prošly striktním výběrem podle hlediska, zda na fotografiích je někdo příbuzný. Fotografie nepříbuzných, ačkoliv mohly odpovídat tématu básně, byly eliminovány. Centrem knihy se nakonec staly dvě barevné fotografie autorčiných potomků⁵. Kniha se tak stala jakýmsi svérázným rodinným albem autorky.

Poté co byla publikace vytištěna, vydala jsem se s plným batohem autorských výtisků do Bulharska, kde jsem je darovala autorce. Následovalo kolečko po celé příbuzenské síti, což mnohdy obnášelo i

⁵ Fotografie byly ostříženy v programu na úpravu fotografií, protože potomci se odmítali jít fotit před nějaké reprezentativní pozadí. Styděli se vyjít ze dveří v karakačanském kroji s vysvětlením „*co by tomu sousedi v ulici řekli*“.

několik hodin cesty autem. Na každé návštěvě po zdvořilém úvodním pohoštění následovala prezentace knihy, která se sestávala ze čtení jedné básně po druhé (občas byla přečtena kniha i celá). Ve čtení se potomci autorky střídali a občas jsem byla vyzvána i já, abych přečetla vybraný překlad v češtině, aby příbuzní slyšeli, jak báseň zní v cizím jazyce. Tato prezentační fáze byla často velmi zdlouhavá a únavná. Příbuzní během ní zpravidla servírovali pokrmy, bavili se mezi sebou a občas se zase zpět zaposlouchali do předčítání.

Knihy sklídila vesměs pochvaly. Autorčin starší bratr však odmítal básně poslouchat s vysvětlením „*že to všechno on dávno ví*“. Při bližším dotazování se ukázalo, že to, „*co dávno ví*“, jsou dějové zápletky zobrazované v básních. Jednalo se často o příhody z dětství, v nichž hrál nějakou úlohu spolu s ostatními sourozenci. Vnímání zveršovaného textu tak v případě tohoto (dodnes negramotného) posluchače stálo na roveň poslechu prostého vyprávění události a vzhledem k tomu, že většinu historek zachycených v básních buďto znal, nebo se jeho rodiny netýkaly, protože byly smyšlené, považoval poslouchání takového textu za ztrátu času. Podobně reagovali i ostatní starší sourozenci, kteří taktéž neprošli školským systémem a po usazení nastoupili rovnou do práce nebo pečovali o potomky. Autorka - jejich mladší sestra byla chvílemi považována za vědmu nebo blázna, protože vyprávěla příhody, které se nikdy nestaly (což mohlo znamenat z pohledu starších sourozenců pouze předpovídání budoucnosti nebo čirý nesmysl).

Uvedení publikované knihy (a jejího samizdatové domácí podoby bez českého textu) nejen otevřelo téma různosti myšlenkových rámců nejstarší (negramotné) generace v kontrastu ke generaci mladší (již gramotné), ale zpřístupnilo mému výzkumu kontakty s širokou příbuzenskou sítí zkoumané rodiny. Změnil se také diametrálně můj status v rámci zkoumané society. Do té doby jsem byla všem představována jako studentka nebo dívka z Čech (*momiče ot Čechija*). Od publikování mne moje čtyřiasedmásátiletá informátorka začala představovat jako kolegyni nebo přítelkyni z Čech (*prijatelka ot Čechija*).

Mé předchozí působení v terénu bylo vnímáno rozporuplně. Zejména způsoby ubytování, které jsem v průběhu výzkumu volila, budily v informátorech řadu otázek. Jednou jsem byla ubytována ve vedlejší vesnici v penzionu a během dalších pobytů jsem vždy přespávala u kamarádů (Bulharů) v blízkém městě. Samotná svobodná dívka cestující po Bulharsku a zároveň ubytování v soukromí bylo často tématem hovoru a vyptávání ze strany mých informátorů. Teprve s postupným přespáváním u Karakačanů se můj status ustálil na bodu rodinné známosti či jakési adoptivní dcery nebo kamarádky. S vydáním knihy pak začalo být respektováno i mé ne zcela očekávané chování (např. průběžné odjezdy na pár dní na konferenci do Sofie apod., samostatné cestování a veškeré formy záznamu – zvuku i obrazu, jež byly dříve vnímány spíše s nedůvěrou). V roce 2013 informátoři dokonce

spolupracovali v natáčení materiálu na dokumentární film o jejich soudobém životě. Film by měl vzniknout v následujících letech.

Vřelost současných vztahů s informanty se projevuje výroky vypovídajícími o zahrnutí mé osoby do skupiny pseudo-příbuzných – například výrokem „*zapovjadaj u doma si*“ (vítej doma – u sebe doma) nebo naprostou volností pohybu v intimním prostoru jejich domovů. Obyvatelé domu v době mého pobytu fungují podle svých potřeb a ráno mne obvykle vyzvou „*udělej si snídani, najdi si něco v ledničce, my jsme na zahradě*“ a očekávají, že já se do fungování domácnosti sama průběžně zapojím. Také se ode mne očekávají jisté úkony spojené s chodem domácnosti po dobu mého pobytu. Jedná se především o pohostinství ve vztahu k vnějším osobám. Pokud například přijde návštěva, očekává se ode mne, že budu nosit na stůl a připravovat občerstvení, zatímco starší členové domácnosti se návštěvě věnují. Jde o roli, která na Balkáně připadá vždy nevyvdaným dcerám. Dále se jednalo o pomoc při kolektivních zemědělských pracích (zařezávání révy, sklizeň vína, zavařování většího množství zeleniny a ovoce, sběr zeleného krmiva pro zvířectvo atd.). Také jsem jednou se svými informanty odpracovala jednu směnu v jejich továrně, když jim nečekaně přišla větší objednávka a chyběli jim pracovníci.

Dalo by se říci, že mé postavení v terénu prošlo třemi zásadními vývojovými fázemi, od nichž se odvíjely i okruhy pokládaných otázek a výběr zkoumaných témat. V první fázi se rozhovory sestávaly především z obecných, ne příliš citlivých otázek typu: Kdo jsou Karakačani, kde všude žijí, jak se dostali na místa, kde dnes žijí, jakým způsobem se žíví? Mým hlavním zájmem byl jejich současný život, ale informanti vždy přesměrovali vyprávění k tématu svého někdejšího kočovně pasteveckého života. Bylo mi jasné, že se jedná o věc, která je pro ně v narativní rovině obzvláště důležitá, přestože v praxi se k tomuto způsobu obživy po roce 1989 téměř nikdo nevrátil⁶. Pastevectví má pro ně významnou symbolickou hodnotu a to bylo v rozhovorech nutné respektovat. V této první fázi výzkumu jsem svou pozornost zaměřila hlavně na jednu lokalitu a na kvalitu vazeb s místními, s nimiž jsem předpokládala častější kontakty v budoucích fázích výzkumu.

V druhé fázi jsem výzkum rozdělila mezi různé bulharské regiony obydlené Karakačany. Vzhledem k tomu, že centrem karakačanské reprezentace je město Sliven, každá moje cesta obsahovala zastávku v tzv. „Karakačanském domě“, kde sídlí FKOSKB. Slivenské sdružení sice navenek slíbilo spolupráci, ovšem v důsledku nemohli z důvodu ochrany osobních údajů poskytnout žádný z požadovaných materiálů (především údaje o jejich interním sčítání bulharských Karakačanů, formuláře víz do Řecka,

⁶ Část Karakačanů se do dnešních dnů žíví pastevectvím, jedná se však oproti předchozímu modelu o velmi modifikovanou živočišnou výrobu. Pokud se rodina věnuje pouze chovu ovcí, jedná se zpravidla o plně modernizovaný stacionární chov, pokud je pro rodinu chov jen doplňkovou aktivitou, zachovávají tradičnější formy pastevectví (vyvádění ovcí každý den na pastvu ať už profesionálním pastevcem nebo členy rodiny).

dokumenty o repatriacích v 90. letech a archivní fotografie). Jediné, co mi mohli nabídnout, byl rozhovor s pracovníky sdružení, který mi ovšem nepřinesl mnoho nových informací, zejména protože pracovníci používají velmi konzistentní výkladový rámec, který je reprodukován občasnými tiskovými zprávami a články v tisku – tedy rámec zaznamenaný i bez přímého kontaktu s pracovníky sdružení. Tuto oficiální verzi výkladu příběhu o původu a charakteru karakačanského osídlení v Bulharsku jsem chtěla doplnit o verzi těch, kteří se na tvorbě tohoto výkladového rámce nepodílejí. Proto jsem v druhé části výzkumu zaměřila svou pozornost zejména na ty regiony, které s centrálním slivenským sdružením moc nespoupracují a jsou vůči němu v marginální pozici.

Ve třetí fázi jsem pracovala především v rámci rodiny klíčových informantů a plně se věnovala zúčastněnému pozorování. V rámci jednotlivých sdílených aktivit byl velký prostor věnován neformálním rozhovorům, v nichž již figurovala především témata rodinných příběhů mé referenční rodiny. Jednalo se zároveň o fázi přinášející nejuhnutnější soubory dat o konkrétních interakcích na čtyřech úrovních interakce (interakce na úrovni etnické skupiny, příbuzenské sítě, sousedství a „domu“). Nejvíce dat samozřejmě přinesla až etapa poslední, kdy jsem s informanty mohla trávit celé dny a bydlela přímo u nich v domě. Zároveň se informace z předchozích částí výzkumu začaly formovat do logických rámců a vše jaksi začalo dávat smysl.

Ze sociovědního metodologického arzenálu jsem používala polo-strukturované i nestrukturované rozhovory a zúčastněné pozorování (Dewalt et al. 1998) v rozličných situacích. Hlavním používaným zdrojem dat bylo několik sešitů terénního deníku, cca 32 hodin audiozáznamu rozhovorů, genealogie, knihy a články produkované Karakačany, egodokumenty, fotografie, audiovizuální záznam a osobní korespondence s Karakačany, která sloužila občas pro ujasnění určitých detailů⁷. Audiozáznam jsem pořídila celkem ze třiceti rozhovorů s osmnácti informanty ve věkovém rozmezí 40 – 80 let. Jeden informant je synem jedné ze dvou pro mé pozorování klíčových rodin a vybočuje se svými 23 lety věku z relativně věkově kompaktního vzorku. Mými informanty byli především lidé starší. Hledala jsem především pamětníky období kolektivizace a následných let. Pro výzkum pracovní migrace do Řecka jsem ovšem spolupracovala i s mladšími informanty. S nejstarší generací (nad 80 let) jsem sice přicházela do kontaktu, často ale bariéry v komunikaci (omezená znalost bulharštiny – komunikace pouze v karakačanském dialektu řečtiny, sluchové potíže, problémy s pamětí nebo soustředěním) znemožnily systematické dotazování.

Rozhovory jsem v plném znění nepřepisovala. Kódovala jsem již samotný audiozáznam a přepisovala pouze pasáže, s kterými jsem chtěla dále pracovat. Pro každou z kapitol jsem použila jiné typy pramenů, proto zařazuji bližší upřesnění jednotlivých typů pramenů vždy před příslušnou pasáží.

⁷ S jedním informátorem mám například možnost emailem konzultovat otázky týkající se náboženské praxe a věrouky.

Například genealogie jsem použila především pro analýzu strategií pojmenovávání a fotomateriál a nákresy zase pro analýzu materiálních aspektů domu a využívání prostoru. Podobná je i situace týkající se teoretického ukotvení práce. Vzhledem k tomu, že hlavní část práce týkající se sociální organizace vychází ze specifického teoretického rámce a část následující týkající se prezentace identit zase z jiných teoretických tradic, popisují vždy jednotlivá východiska a tradice, které mne inspirovaly při uchopení zkoumaného tématu, v úvodu příslušné pasáže. Seznam informátorů v práci vzhledem k anonymizaci neuvádím, v textu jsou anonymizována nejen jména osob, ale i obcí.

Práce je pomyslně rozdělena do tří větších oddílů. První oddíl se snaží o detailní úvod do problematiky. Jeho cílem je pomoci čtenáři zorientovat se v množství textů týkajících se Karakačanů a popsat jací dnešní Karakačani jsou a čím se zabývají. V úvodu práce si shrneme zmínky o Karakačanech v literatuře a pokusíme se nastínit tendence, pomocí nichž jsou obvykle textově reprezentováni. Pokusíme se shrnout také úvahy nad počtem a původem Karakačanů, které jsou hojně rozvíjeny v rámci tohoto diskurzu. Navážeme analýzou subsistenčních strategií Karakačanů v toku času (období kočovného pastevectví, sedentarizace až po současné modely subsistence).

V následujícím oddíle jsou analyzovány proměny forem sociální organizace, taktéž v toku času od období kočovného pastevectví k současným formám sociální organizace, na něž bude kladen zvláštní důraz. Systém sociální organizace je integrován pomocí několika vzájemně provázaných principů (strategie pojmenovávání vytvářející vazby mezi po sobě jdoucími generacemi, napodobování archetypu „božské rodiny“, spolupráce virilokálních příbuzných apod.). Sociální život Karakačanů se zde pokusíme představit jako provázaný systém, který v průběhu času prochází mnohými proměnami. Pokusíme se tak překročit jednu ze zásadních výtek funkcionalisticky laděných výzkumů, a to nedostatečné zohlednění diachronní perspektivy.

V posledním oddíle se budeme zabývat fungováním Karakačanů coby etnické skupiny v rámci dnešních balkánských národních států. Pozornost budeme věnovat především jejich způsobům sebeprezentace ve vztahu k měnícímu se kontextu. Zajímat nás zde bude především období od roku 1989 dodnes. V roce 1989 se Karakačanské etnikum poprvé začalo prezentovat jako oddělená skupina od národa Bulharů a Řeků a začali projevovat specifické skupinové zájmy. V průběhu prvního desetiletí 21. století však došlo k markantním změnám ve sféře politické a ekonomické, což se výrazně odrazilo i do tvorby karakačanských identit.



(Archiv AEIM Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, fotoarchiv, arch. № EAP 103/1/3/18, dostupné http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=30013;r=20798)

4 Karakačani v literatuře

4.1 Terminologický exkurz: „kočovnictví“ versus „transhumance“

Do dnešních dní probíhá v rámci antropologie disputace ohledně náplně pojmu „nomadismus“ neboli „kočovnictví“. Základem této diskuze je především snaha nezahrnovat pod jeden pojem populace, které kromě pohybu v terénu nemají nic společného, tedy snaha o co nejvyšší analytickou hodnotu používaných konceptů. Napadáno je zejména používání pojmu „kočovník“ pro lovecko-sběračské společnosti stejně jako pro pastevecké. Kamenem úrazu je, že nomadismus jako takový je vymezován zásadně negativně, tedy absencí jednotlivých rysů (stabilní obydlí, vlastnictví půdy, fixace na místo pobytu), ne na základě rysů, které kočovníci mají společné (Ingold 1986: 165).

Khazanov například navrhuje použití pojmu nomád pouze pro pastevecké společnosti a pro ty lovecko-sběračské navrhuje pojem „wandering“ (potulující se). Vychází z původního řeckého významu slova *nomados*, které referuje výhradně k pastevcům (Khazanov 1984: 15-16). Khazanovovy práce revidoval

nedlouho po jejich publikování Tim Ingold. Ingold upozorňuje, že definice kočovnictví vždy vychází ze vztahu lidí k prostoru a vlastnictví, proto je nutné od sebe odlišovat necílené, namátkové potulování za čerstvou pastvou (jaké praktikují například pastevci Turkana) od ustálených pohybů mezi dvěma domovy (jehož zástupci jsou například právě Karakačani) (Ingold 1986).

Braudel vidí jako zásadní charakteristiku kočovnictví pohyb celé skupiny (muži, ženy, děti, zvířata, příbytky), pokud se stády odchází pouze část skupiny a druhá část zůstává na místě, jedná se o transhumanci (Braudel 1995 [1949]: 85-88). Stejně odděluje nomadismus od transhumance i bulharská etnografka Svetla Rakšieva (1995) a z podobného schématu vychází v českém prostředí například Helena Bočková, pouze s tím rozdílem, že pojem „transhumance“ nahrazuje pojmem „polonomádké pastevectví“ (Bočková 2005: 85). Kalionski navrhuje alternativní označení pro pojem transhumance, jednou z alternativ je stejně jako u Bočkové „polonomadismus“ a dalším je například „pohyblivé pastevectví s nomádkými rysy“ (Kalionski 2007a: 237).

Přidržel bych se výše popsaného, ostatně obecně široce přijímaného, schématu. Luković navzdory prezentovaným studiím zdůrazňuje, že pokud se pohyb pastevců děje po ustálených trasách, považuje za vhodnější označení transhumance (Luković 2012: 157). Tento způsob vymezení transhumance je však matoucí ve vztahu k praxi užití tohoto pojmu ve většině použitých textů. V češtině upřednostňujeme označení „kočovní pastevectví“, označující pastevce, který se svými stády, celou rodinou i veškerým domácím vybavením přecházejí mezi letními a zimními pastvinami (praktikované do 50. let většinou Karakačanů). Tyto přesuny jsou charakteristické například tím, že každou sezónu si rodina vytváří nové obydlí (kolibu). „Polokočovní pastevectví“ se odlišuje tím, že pastevci mají stabilní vesnice, kde trvale sídlí část jejich rodiny a věnuje se jinému způsobu obživy než pastevectví (například řemeslné výrobě nebo zemědělství). Se stády obvykle za pastvou putují jen muži, vytváří si dočasný příbytek jen na tu část roku, co jsou mimo svou rezidenční vesnici.

4.2 Karakačani/Sarakačani/Crnovunci v textech německy hovořících etnografů

Jeden z prvních popisů Karakačanů najdeme v díle rakouskouherského učenice Felixe Philippa Kanitze. Tento badatel židovského původu sice původně studoval umění, postupně se ovšem začal zajímat i o geografii a etnografii. Jeho celoživotním zaměřením se stalo studium východních Slovanů, které bylo relativně štědře podporováno z Vídně. Již od roku 1856 cestoval po Balkáně, od Dalmácie, přes Bosnu a Hercegovinu, Černou horu, Srbsko až do Bulharska. Jeho knihy si získaly oblibu především díky kresbám, kterými je bohatě doplňoval. Kresby svou detailností připomínající fotografie tak z Kanitzových knih v jeho době, kdy fotoaparáty ještě nebyly dostupné cestovatelům, udělaly velice váženého odborníka na Balkán.

Skupinu, se kterou se setkal na svých cestách po Srbsku, nazývá „Crnovunci“, což je označení, s nímž se v srbském prostředí setkáme častěji (např. v základním díle srbské antropo-geografie Cvijić 1987).

„Na jaře roku 1888 zde měli Crnovunci pronajaté rozsáhlé pastviny na zaoblených odlesněných vrších Zedja a Mramor, z nichž se v srpnu přestěhovali jižněji na Toplickou Ravnici u Zemanice. Byly to dvě skupiny s 5000 ovceci s černou nepoddajnou vlnou ... *Tito lidé pocházeli z vesnice Sirak u Janiny a jsou z těch thessalských kočovných pastevců, které Řekové nazývají ‚vlachos‘. Opustili svůj domov před téměř čtyřiceti lety kvůli zvěrstvům, která na nich páchal Ali Paša. Jejich jazyk obsahuje mnoho řeckých a i jiných zvláštních rysů, např. člověk - anfrapos, ovce - provadina, voda - nero, tráva - horton, dům - spit, pás - silav, píseň - tragut, chléb - psomi atd.*“ (Kanitz 1909: 59).

Právě díky příkladům ze slovní zásoby lze z Kanitzova textu usuzovat, že se s největší pravděpodobností jednalo o předky Karakačanů. Většina uvedených slov dokonce tvoří jádro karakačanské slovní zásoby dodnes a je také jasné, že se nejednalo o Aromuny⁸ – pastevece hovořící románským jazykem. Ačkoliv v obou jazycích nelze popřít mnohé výpůjčky z jiných jazyků, v této základní slovní zásobě (slova jako člověk, voda, chléb, ovce ...) se jazyky těchto skupin právě odlišují.

Obr. 1 Crnovunci v oblasti Rakoš češma (autor F. Kanitz)



(Kanitz 1909: 219)

V textech Felixe Kanitze se setkáme s Karakačany jen v podobě letmé zmínky. Ostatně Kanitz sám uvádí, že během svých 18 cest po balkánských pohořích se s Crnovunci setkal pouze v létě 1871, a to

⁸ *Aromun* (nebo v jiném přepisu také *Arumun*) je označení, které zde budeme používat pro románsky hovořící populaci, žijící roztroušeně na Balkáně. Aromuni si na rozdíl od Karakačanů v minulosti zajišťovali obživu mnohými způsoby (karavanní obchod, provozování krčem, ale i pastevectví). Tato populace je také velmi často nazývána exoetnonymem *Vlaši, Vlasi, Valaši*. My zde vyjdeme z praxe, která je obvyklá v antropologii, a budeme pro popisovanou populaci používat jméno, kterým označuje sebe sama ve svém nativním jazyce, protože většina exoetnonym s sebou nese negativní konotace běžné při procesu označování „toho druhého“. Jejich autoetnonymem v aromunštině je slovo *Armăñ*, zde jej pro zjednodušení budeme přepisovat jako *Aromun*.

jen v centrálním Balkánu⁹ (Kanitz 1909: 216). Kanitz sice strávil v táboře Crnovunců několik nocí, nejednalo se však o systematické studium této skupiny. Jeho texty se tedy co do šířky záběru nemohou rovnat později vzniklým studiím o Aromunech z pera německého lingvisty Gustava Weiganda (1895) nebo britských archeologů Alana Wace a Maurice Thompsona (1914).

Výjimečné jsou Kanitzovy texty především tím, že zachycují relativně neprobádané období ve vztahu k tématu kočovného pastevectví na Balkáně (jeho studijní cesty po Balkáně se konaly v rozmezí let 1860-1889). Kanitz objevoval Balkán těsně po krymské válce (1853-1856). Celá 2. polovina 19. století byla obdobím odporu jednotlivých vznikajících národů na Balkáně proti osmanské nadvládě. Jednotlivá jádra odporu měla svá sídla v horách a přežívala jen díky zdrojům, které jim ne zcela dobrovolně poskytovali právě pastevci.

Kanitz a jeho následovníci z řad rakouskouherských a německých badatelů zaměřujících svou pozornost na Balkán byl, jak již bylo výše řečeno, financován četnými stipendii. Prostor, který postupně uvolňovala Osmanská říše, byl v druhé polovině 19. století v centru zájmu evropských mocností - mezi ně patřilo jak Německé císařství, tak Rakousko-Uhersko. Badatelské záměry směřující na Balkán byly vítány a obzvláště silnému postavení se těšily studie kartografické, kam dílo Kanitze bezpochyby náleží.

V době, kdy Kanitz svá studia Balkánu končil (výsledky publikoval až s notným zpožděním), začali na Balkáně bádát historik českého původu Konstantin Jireček a německý lingvista Gustav Weigand. Oba autoři ve svých textech letmo zmiňují také Karakačany (Jireček) a Sarakačany (Weigand).

Konstantin Jireček vystudoval historii v Praze a poté odešel do Bulharska, kde se nechal roku 1879 zaměstnat ve státních službách a roku 1881 se dokonce stal ministrem školství. Ačkoliv Jireček vystudoval v Praze, jeho rodištěm a působištěm byla Vídeň, většinu svých prací dokonce napsal německy, proto je v balkanologickém bádání zahrnut právě do této germanofonní linie. Během svého několikaletého pobytu na Balkáně využíval své dovolené vždy k výzkumným cestám. Ve svých studiích se zabývá historií Srbska, Albánie a hlavně Bulharska. Jeho práce byly překládány do jazyků zemí, k nimž se vztahovaly. S četnými zmínkami o kočovných pastevcích se setkáme v jeho knize Cesty po Bulharsku (Jireček 1888). Jireček vychází z předpokladu, že všichni kočující pastevci jsou stejného původu a označuje je souhrnně jako „Vlachy“.

„Tam na vysoko položených pastviskách žijí Vlasi, kočující pastýři, kteří se dělí na dvě: na jedny, kteří mluví rumunsky, a na druhé, kteří jsou pořečtění. Rumunští Kucovlasi a řečtí Karakačani nijak se prý mezi sebou nežení a vůbec vzájemně se nemilují. V Kotlensku jim říkají také Arnauti. Bulhaři někdy je

⁹ Čímž zřejmě myslí pohoří Stara planina.

nazývají tureckým slovem Jurúci, kterýžto název znamená nomadické pastýře vůbec (od jürümek choditi).“ (Jireček 1888: 220)

„Přicházejí i s rodinami a přebývají ve výšce 1000-1500 metrův v kolibách dřevěných nebo hliněných, s prkennou střechou, které přes zimu stojí prázdný; prve, praví se, žili jen v chatrčích či stanech z roští anebo v chaloupkách, napolo do země zarytých. Tato obydlí jsou vždycky pohromadě jako malá ves, neboť Vlaši žijí v družstvech po několika rodech, někdy 60-100 osob s náčelníkem, který se nazývá tureckým slovem kehajá ... v Makedonii také čelnik, v krajinách řeckých na Olympu a Pindu čélingas ... Jsou mezi nimi bohatí i chudí. Pasou na tisíce ovcí a něco i koní; rohatý skot nepěstují. ... U mužův nalézají se někdy dost pěkné tváře, ale ženy jsou ošklivé, neboť od mladých let všecka domácí práce spočívá na nich. Rodí se a umírají v horách. Ke svadbám a křtinám sestupují dolů k blízkým kostelům. ... Vlach se žení jenom za Vlachyni. Hlavní jejich zaměstnání je dojení a děláni másla a sýra, potom dvakrát do roka stříhání ovcí, které se začíná vždy se zvláštním veselím. Velice je u nich rozvito pobratimstvo ..., které se církevně zasvěcuje. Vlasi, kteří vcházejí v takový posvátný svazek ku vzájemné pomoci a ochraně, postaví se v kostele do řady, mezi sebou jsou svázáni provazy, a přijímají požehnání od popa zvláštními modlitbami; děje se tak i v klášteře Kaloferském i Rylském. Jinak jsou velice pobožní ... Tito pastýři přispívají ke zpusťování lesův. Na podzim zapalují trávu na pastvištích, aby na přes rok vzrostla bujněji, a při tom vyžehají i mladý les. ... Potom naloží ženy, děti, nádobí mlékařské a kuchyňské a jiné nářadí na koně a ženou stáda se svými velikými vlčími psy do zimních sídel. Zimovati v dolinách pod horami nedopouští jim tisíciletý obyčej a celá jejich nestálá příroda. Táhnou ponenáhu, třeba i dva měsíce, než stihnou na svá místa v rovině“ (Jireček 1888: 220-221).

Tím, že Jireček vidí Kucovlasy (Aromuny) a Karakačany jako v podstatě stejné, jen s tím rozdílem, že Karakačani kdysi vyměnili původní aromunštinu za řečtinu, nevnáší do našeho obrazu o životě Karakačanů v 19. století žádné zvláštní světlo. Ovšem hned z prvního úryvku je patrné, že celá zastřešující kategorie „Vlasi“ je vlastně nálepka pro skupinu veškerých kočovných nebo polokočovných vysokohorských pastevců na Balkáně. Jedná se tedy o princip profese nebo ještě lépe celkového životního stylu, který samozřejmě zahrnuje i vzájemnou konkurenci, což jenom dokládá zmínkou o tom, jak se Kucovlasi a Karakačani vzájemně „nemilují“. V době Jirečkově bylo ještě v Bulharsku obecně známo slovo *„Juruk“*. Tomuto slovu dnes většinou Bulhaři nebudou rozumět, a pokud, tak v úzce etnickém duchu coby označení turkických kočovných pastevců, kteří žili na území Osmanské říše, tedy i na území Bulharska.

V Cestách po Bulharsku je také načrtnuta genderově specifická dělba práce. Veškerá práce týkající se stád a zvířat zde připadá mužům, práce kolem domu zase ženám. Jireček poukazuje na nerovnoměrné rozložení sil, kdy práci kolem domu popisuje jako mnohem těžší a vysilující. Práce kolem domu totiž

zahrnuje i samotnou stavbu domu a každodenní nošení těžkých břemen (zejména vody a dřeva), což byly činnosti náležející výhradně ženám. V pokročilejším věku, Jireček dodává, se výsledek celoživotní práce projevují tím, že zatímco muži mají „pěkné tváře“, „ženy jsou ošklivé“. Dále Jireček dává čtenáři nahlédnout do sféry religiozity „Vlachů“, kteréžto popisuje jako „velice pobožné“.

Jirečkův přínos vzhledem ke studiu Karakačanů není malý, protože vychází-li Jireček z definice, že „Vlachem“ je křesťanství vyznávající kočující pastevec, pak ve svých popisech jaksí eliminuje velkou část Aromunů, kteří jsou standartně také nazýváni v různých textech Vlaši, ale živí se např. karavanním obchodem, provozováním krčem a obchodem celkově. Životní styl právě této části Aromunů byl značně odlišný od pasteveckých Aromunů, kteří zase svým životním stylem, zvyky i kulturou obecně jsou velmi blízcí Karakačanům.¹⁰

Nechci zde zcela popřít možnost, že se Karakačani v minulosti živilí podobně jako Aromuni také něčím jiným, než jen kočovným pastevectvím, ovšem ze všech mnou prostudovaných dobových textů to prozatím vyplývá. Karakačan je zde prototypickým pastevcem, který je spíše než Aromun kočovníkem (tedy mobilním pastevcem bez vesnic, do nichž by se pravidelně vracel). Ještě dnes v Bulharsku žijící Karakačani tak v dětství žili v kolibách pletených z olistěných větví a slámy, které si stavěli každou sezónu v místě tábořiště znovu.

Jirečkovým současníkem byl lingvista Gustav Weigand, který působil na univerzitě v Lipsku - vyhlášeném pracovišti v oblasti balkanistických studií. Právě v Leipzigu byly také posmrtně publikovány i mnohé práce Felixe Kanitze. Weigandovým hlavním zaměřením byla rumunistika, což ho později přivedlo ke studiu rumunských dialektů a tedy i aromunštiny (jinde se setkáme s označením aromunština). V roce 1908 publikoval dokonce obsáhlý lingvistický atlas *Linguistischer Atlas des dacorumänischer Sprachgebiets*. Weigandova studie na Balkáně byla prací na politickou objednávku. Z toho důvodu také jeho práce nemohly být čistě lingvistické, ale nezáměrně se musel přeorientovat také na etnografii.

Weigandův výzkum trval 2 roky a jeho cílem bylo především zmapovat různé vesnice obydlené Aromuny. Vzhledem k tomu, že svůj text (Weigand 1895) strukturoval víceméně jako o etnografické kapitoly rozšířený cestopis, může si čtenář udělat představu o průběhu výzkumu vzhledem k tomu, že v každé vesnici strávil většinou den či dva, nejvýše však čtrnáct dní. Zde se setkáme s jasným odlišením

¹⁰ Směšování kategorií Karakačan a Vlach-Aromun bylo zcela běžným jevem k němuž můžeme dodat řadu příkladů. Například zde - <https://www.youtube.com/watch?v=UzUMDfe2TII> – můžeme shlédnout makedonský dokumentární film „Tenda – elementy nomádskeho života Karakačanů“ (*tenda/tenta* znamená jak karakačansky, tak aromunsky stanová plachta nebo stan). Film byl natočen v roce 1955 a představuje kočovný život pastevecké skupiny. Anglické titulky dodané k filmu už ovšem nehovoří o Karakačanech, ale Vlaších. Ženský kostým a také fakt, že daná populace žila část roku usedle ve vesnicích, odkazuje, že se jedná spíše o Vlachs.

Aromunů od Sarakačanů/Karakačanů, což je relativní novinka, v dílech starších totiž tyto dvě skupiny vždy splývají pod souhrnným označením „Vlaši“.

„Mnozí Aromuni si myslí, že Sarakačani (nebo Karakatšani), svobodně žijící řecky mluvící pastevci z Thessálie a Makedonie, kteří mají kostým podobný faršeriotskému, jsou také aromunského původu. Myslím, že na základě typu a životního stylu jsou pravými Řeky, přestože se velitel příbuzenské skupiny nazývá stejným slovem jako u Aromunů – Tselingas (Tšelnik), ale mohu se mýlit, protože s věcí nejsem dostatečně podrobně obeznámen. Smíšené sňatky mezi Sarakatšany a Aromuny se neuzavírají, také oni a Aromuni s Albánci se k sobě staví často nepřátelsky, zatímco mezi národy Aromunů a Albánců, obzvláště mezi jejich pastevci, panuje nejlepší shoda. A sama okolnost, že Aromuni si Karakačanů váží, zatímco ke Kopatšarům projevují jisté opovržení, ačkoli ti jsou bezesporu aromunského původu, pouze opustili svůj jazyk, také hovoří pro tezi, že Sarakatšani nejsou jejich soukmenovci“ (Weigand 1895: 277-278).

Právě v tomto úryvku se Weigand snaží vysvětlit zásadní rozdíly mezi podskupinami Aromunů a skupinami s nimiž přicházeli do kontaktu. Zajímavé je zde zejména to, že za důležitou zde nepovažuje hranici jazyka (což by se od lingvisty očekávalo), ani hranici založenou na pokrevně vnímaném původu, ale vlastně hranici profesní. Zmiňuje přátelské vztahy mezi pasteveckými Aromuny a Albánci a také úctu, kterou tito chovají ke Karakačanům, kteří se živili výhradně mobilním pastevectvím.

Aromuni jsou totiž rozsáhlá populace, jejíž pouhá část byli pastevci. Ostatní Aromuni se živili jako mezkaři, tedy obchodníci přepravující zboží na mulách a mezcích. Právě v rámci aromunské etnolingvistické skupiny se profilovala tato významná obchodnická etno-profesní skupina obchodníků, kteří již během 18. století zásobovali např. vlnou a bavlnou z Balkánu Rakousko-Uhersko a území později sjednoceného Německého císařství (Stoianovich 1960: 260-270). Zřejmě proto se Aromuni stali výhradním polem vědeckého zájmu německy hovořících učenců v 19. století, zatímco skupiny jako Karakačani nikoliv. Během 18. a 19. století totiž obchodnická vrstva Aromunů žila na ochodních trasách od Vídně až do Atén.

Stoianovich zde potvrzuje již Weigandem zmíněný postřeh, a to že pokud hovoříme o Aromunech a Karakačanech zhruba do konce 19. století, je radno na ně pohlížet perspektivou etno-profesní, a nikoliv výhradně etnickou, jazykovou či konfesionální. Dále si ukážeme, že v pozdějších obdobích mezi těmito skupinami převážilo akcentování pout založených na vnímaném společném původu, jazyce a konfesi, ovšem pro starší období je potřebné striktně oddělovat především Aromuny-pastevce od Aromunů-obchodníků (v případě Karakačanů nelze o nějaké výrazné nepastevecké skupině hovořit, minimálně o její existenci nemáme žádné doklady). Obecně je třeba zdůraznit, že osudy těchto dvou

etno-profesních skupin se výrazně lišily a to, že dnes jejich potomci o sobě samých uvažují jako o jednotné skupině, je až výsledkem událostí relativně recentních.

Pokračovatelem této Weigandovy linie je současný etnograf Thede Kahl, který navázal na jeho výzkum Aromunů a publikoval několik zcela zásadních prací založených na dlouhodobém terénním výzkumu klasického stříhu (Kahl 2002, 2007). V této linii výzkumů však opět není Karakačanům věnována žádná pozornost, jako by vlastně ani neexistovali. Opět se předmětem zájmu německých badatelů stává etnikum Aromunů, a to v Kahlově případě hlavně jejich pastevecká část.

4.3 Karakačani/Sarakačani a Vlaši v anglicky psané etnografii a antropologii

V anglickém jazyce je literatura vztahující se k balkánským kočovným pastevcům nebo i konkrétně ke Karakačanům značně obsáhlá. Ve srovnání s německy psanými studiemi je však povětšinou mladšího data. S kusými zmínkami o kočujících pastevcích se setkáme v některých cestopisech z 19. století (za všechny si uveďme alespoň – Holland 1819, Leake 1835). Postřehy o pastevcích v těchto cestopisech ovšem nejsou zdaleka tolik detailní jako v cestopise Jirečkově.

Zhruba sto let po těchto pionýrských cestovatelích se na Balkán vydali dva archeologové Alan Wace a Maurice Thompson. Své archeologické působení směřovali do známých antických lokalit Sparta, Korint, Mykény, Trója, Thessálie atd. Během svého výzkumu v Thesálii se zřejmě seznámili s místními Aromuny a dohodli se s nimi, že se k nim přidají na jejich přesunu do hor. Tato cesta proběhla roku 1910 a poté se k Aromunům vrátili ještě během následujících tří letních sezón. Z tohoto jejich výzkumného počínu (byť zcela mimo jejich původní obor) vznikla nejznámější a také nejobsáhlejší monografie o balkánských polo-kočovných¹¹ pastevcích a o kultuře Vlachů-Aromunů, jakou dodnes máme k dispozici.

Jako motivaci uvádějí, že Vlaši-Aromuni jim připadají jako nejméně poznanou „rasou“ na balkánském poloostrově (Wace - Thompson 1914: 1). Podařilo se jim zachytit unikátní obrázek tohoto společenství těsně před balkánskými válkami.

„Povstání v roce 1878 vážně ohrozilo Vlchy jakožto pastevece a ostatní lidi ze Samariny rovněž. Rozdělení vlašského území podstoupením Thessálie Řecku vztyčilo bariéru mezi navyklými letními a zimními pastvinami samarinských pastevců. Navíc blízkost Samariny k řecké hranici do roku 1912 ji vystavila nájezdům zbojníků. ... Toto zbojnictví samozřejmě zasáhlo pastevece více než jiné lidi, protože

¹¹ Ačkoliv se kniha jmenuje *The nomads of the Balkans*, lépe by jí slušelo v názvu spíše slovo *Semi-nomads*. V době kdy byla napsána ještě termíny jako „nomadismus“ a „transhumance“ nebyly v odborných kruzích problematizovány a Aromuni, s nimiž Wace a Thompson putovali, měli v horách stabilní vesnici Samarina, takže ať použijeme jakoukoliv z definic nomadismu, zde se jednalo buď o transhumánní pastevece, nebo polo-kočovné pastevece.

pastevec je ze své živnosti nucen žít mimo vesnici v horách se svými stády, daleko od četníků. Zbojníci přijdou do salaše a požadují mléko, chléb a pečené jehně k večeři“ (Wace - Thompson 1914: 77).

Jejich hlavním přínosem je případové zaměření jejich výzkumu. Liší se tím oproti textům ostatních autorů cestovatelů, kteří namátkově píšou o těch pastevcích, které náhodou potkali, i od textů badatelů, kteří se snaží vyprávět o „Vlaších“ nebo „Aromunech“, jako celku, což je vzhledem k různosti jejich způsobů subsistence velmi ošidné. Wace a Thompson popisují Aromuny, ale pouze skupinu žijící část roku ve vsi Samarina, vedle Aromunů si ale ještě všimají i ostatního obyvatelstva obce. V jednotlivých kapitolách se autoři věnují tématům jako každodennost, tradiční oděv, vláda, církev, obchod a domy v Samarině, příbuzenství a zvyky spojené s etapami lidského života (narození, křest, zásnuby, sňatek a pohřební rituály), svátky a folklór, aromunština, historie Samariny a okolních vsí, distribuce Aromunů v regionu, historie a původ Aromunů. Doplňkově se věnovali také sběru zásnubních, svatebních a zbojnických písní (*klephtic songs*).

O Karakačanech se v jejich knize sice nic nedozvíme, ale způsobila, že informace o charakteristikách života kočovných nebo polokočovných balkánských pastevců se donesly i mimo Rakousko-Uhersko a Balkán. Wace a Thompson byli jedni z posledních badatelů, kteří měli tu možnost provádět dlouhodobý stacionární výzkum ve fungujícím polokočovném pasteveckém společenství. V období dvou světových válek je nikdo podrobně nezkoumal a další zevrubné pozorování mohli badatelé provádět až v 50. letech, kdy byl již tento způsob života na pokraji svého úpadku.

Až do druhé světové války se o Balkán mnoho západních anglofonních antropologů a etnografů nezajímalo. Zhruba v 50. letech však došlo k přelomu. Na oxfordské univerzitě nastoupila generace badatelů, kteří obrátili svou pozornost do oblasti Evropy, a položili tak základy novému směru antropologie Evropy a antropologie Středomoří. Během 50. let začala celá řada studentů oxfordské univerzity pod vedením profesorů Evans-Pritcharda a Peristianyho s terénním výzkumem v mediteránní oblasti (Pitt-Rivers ve Španělsku, Campbell a Du Boulay v Řecku, Stirling v Turecku, Boussevain na Maltě, Abou Zeid v Egyptě atd.). Mluvíme-li o antropologii Středomoří, je třeba uvést, že nešlo o ucelenou školu s vlastním programem, tento neorganizovaný trend v rámci britské sociální antropologie (především oxfordské školy) zcela utichl pod tíhou kritiky v 80. a 90. letech (např. Herzfeld 1987) a nadále se profiloval jako antropologie Evropy (Albera 1999; Carbonell 2010).

Cílem této nové generace antropologů bylo uskutečnit v evropském prostředí výzkum Evans-Pritchardova stříhu. Zde si však výzkumníci za předmět výzkumu zpravidla nevolili celou etnickou skupinu, ale úžeji vymezený region (Campbell 1964 – Karakačani žijící přes léto v řeckém regionu Zagori) nebo spíše jednu vesnici (Pitt-Rivers 1974 [1954] – andaluská horská vesnice Grazalema). Ve stopách svého učitele Evans-Pritcharda se autoři zaměřovali na mechanismy, které integrují a

dezintegrují sledovanou populaci. Analyzovali tak ve sledovaném terénu především integrující principy přátelství, příbuzenství nebo patronství. Na straně druhé ovšem zachycovali i soutěživý princip cti, který byl zdrojem konfliktů. Tento princip pak popisovali na rovině jak individuální, tak skupinové. Jádrem těchto evropských výzkumů byly především hodnoty, a to konkrétně kognitivní hodnoty, koncepty, v nichž je zabudován etický obsah, který se ukazuje v patřičných kontextech.

Daleká zámořská území přestala být kvůli procesu dekolonizace po druhé světové válce otevřeným terénem pro britské antropology. Právě to byl jeden z důvodů, proč nová generace studentů antropologie začala hledat svůj profilační terén v Evropě. Právě v tomto kontextu mohl John Campbell uskutečnit svůj stacionární výzkum mezi řeckými Karakačany. Výzkum prováděl v letech 1955 a 1956 se svou manželkou Sheilou (Campbell 1964). Hlavním tématem pro něj byly principy sociální koheze pastevecké skupiny, konkrétně jakým způsobem funguje rodina jako korporovaná jednotka coby systém rolí, dále dynamika pokrevních a afinních vazeb a vazeb tzv. duchovního příbuzenství (kmetrovství, patronství). Jeho cílem bylo nejen odhalit a popsat fungující systém vztahů, ale zároveň i hodnot (čest, stud) a anti-hodnot (hřích) v rámci karakačanské percepce světa výrazně ukotvené v pravoslavné religiozitě.

Opět v samém úvodu musel vymezit sledovanou populaci. Zvolil pro to strategii nejhodnější a to v první řadě vyhnout se komplikovanému a mnohovýznamovému pojmu „Vlach“.

„Řečtí venkované obecně referují o Karakačanech pomocí pojmu ‚Vlaši‘ (Βλάχοι), což znamená pastevcí, kteří v rytmu ročních dob ženou svá stáda dolů nebo nahoru do hor. To, že slovo ‚Vlach‘ odkazuje k profesi, je stará praxe, používaná ještě za byzantských dob. Může být také použito ve svém původním specifickém smyslu a to k označení Kucovlachů (Κουτσοβλάχοι), etnické skupiny mluvící románským jazykem příbuzným rumunštině nebo spřízněné skupiny Albánských Vlachů (Αρβανιτοβλάχοι) ... Tyto různé konotace slova Vlach vedou k mnohým zmatkům, které jsou o to větší, že Kucovlaši vedou transhumantní pastevecký život stejný ve své osnově jako ten karakačanský. ... Výsledkem pak je, že mnozí cestovatelé 19. století a dokonce i někteří řečtí pozorovatelé nezaznamenali existenci Karakačanů a představovali si, že ‚nomádskými‘ pastevcí byli jen Kucovlaši, ať už šlo o kohokoliv“ (Campbell 1964: 1-2).

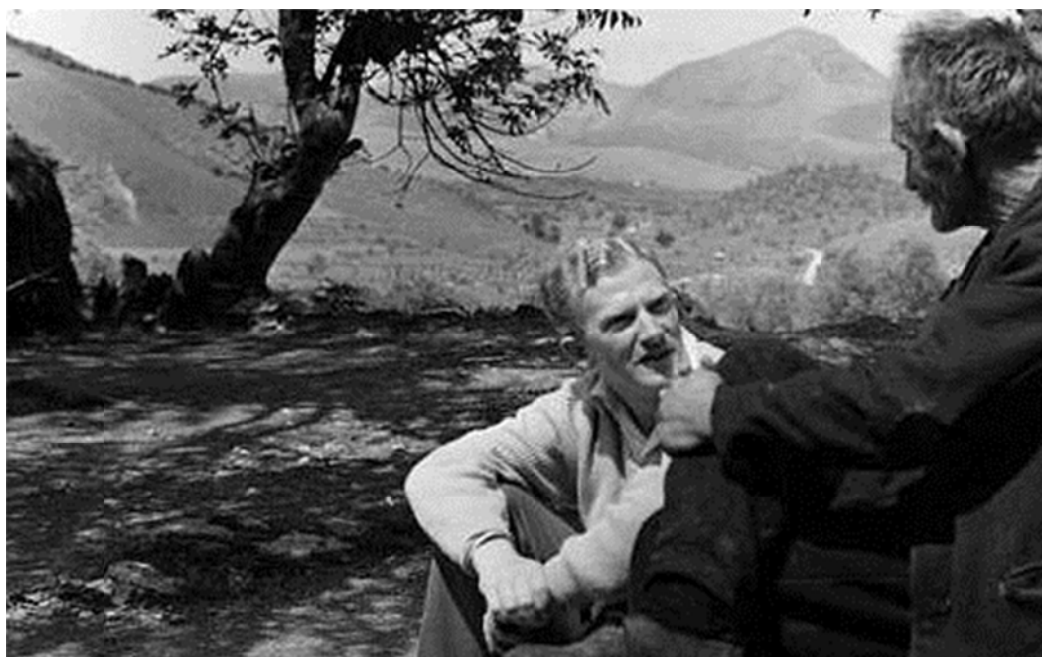
Jak jsme si ukázali výše, obecně používané a odborníky sdílené kritérium, jak vymezit Karakačany, neexistuje. Proto je tím nejlepším řešením jít ve stopách Campbellových a vyjít ze základní *emické* definice Karakačanů samotných.

„Karakačani se staví do opozice proti Kucovlachům a albánským Vlachům. Mluví jenom řecky; jejich hodnoty a instituce, výtvarné formy jsou v mnohých ohledech odlišné. Tvrdí, že hrdinové Katsandonis a Karaiskakis byli Karakačany a věří také, že jejich přínos k osvobození Řecka krví a hrdinstvím je

nesrovnatelný s ostatními. ... Přestože s jinými pastevcí sdílí podobný typ ekonomie, nejsou mezi nimi žádné zvláštní sympatie. Závídí Kucovlachům jejich relativní blahobyť a stabilní vesnice a jsou nepřátelští vůči albánským Vlachům, protože s nimi soupeří o limitované zimní pastviny“ (Campbell 1964: 2-3).

Campbellův přínos pro nás bude důležitý především z toho důvodu, že lze předpokládat, že veškeré jeho závěry o symbolickém systému, sociální struktuře a hodnotách Karakačanů řeckých bude možné aplikovat i na Karakačany bulharské. Hranice mezi řeckou a bulharskou částí dřívější nerozdělené karakačanské populace byly uzavřeny pouhých 10 let před Campbellovým výzkumem. Právě Campbellem zkoumané sféry jsou něčím, co přetrvává v čase snáze než materiální stránka existence. Navíc je Campbellův přínos v tomto ohledu vlastně jediný. O sociální struktuře a systému symbolů a hodnot Karakačanů v polovině 20. století nemáme vhodnější prameny, protože jak si ukážeme dále, bulharská etnografie se orientovala výhradně na obřadnost a zjevné rysy kultury zkoumaných osob.

Obr. 2 John K. Campbell během terénního výzkumu



(<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/culture-obituaries/books-obituaries/6220080/John-Campbell.html>)

Ještě před manželi Campbellovými však karakačanské tábory navštěvoval cestovatel irského původu Patrick Leigh Fermor, který je dodnes považován za jednoho z nejlepších autorů cestopisů. Fermor již v 18 letech opustil rodnou Británii a rozhodl se přejít pěšky celou Evropu. Cesty ho zavedly do Řecka. Na Balkáně zůstal pět let až do vypuknutí druhé světové války. Naučil se velmi dobře řecky a byl tedy

za války nasazen právě v tomto regionu. Byl významnou postavou protiněmeckého odporu v Řecku a na Krétě. První knihu sice publikoval až v roce 1950, v textu se ale vrací až k období meziválečnému. Jeho toulky Balkánem pokrývají období 30. a 40. let – tedy přesně dobu, kdy Balkán lehce zmizel z badatelského zájmu německy hovořících výzkumníků a zároveň ještě nevstoupil do pole zájmu britských sociálních antropologů.

Obr. 3 Patrick Leigh Fermor



(<http://www.dailymail.co.uk/home/books/article-2223154/Dashing-hero--champion-sponger-PATRICK-LEIGH-FERMOR-AN-ADVENTURE-BY-ARTEMIS-COOPER.html>)

Obr. 4 Patrick Leigh Fermor a jeho vojenské aktivity – sedící uprostřed



(<http://patrickleighfermor.wordpress.com/2011/06/13/patrick-leigh-fermor-this-is-your-ill-met-by-moonlight-greek-life/>)

Ačkoliv svým pobýtem v terénu Fermor sociální antropology spíše předcházela, řadím jej záměrně až na konec oddílu, protože jeho texty nelze jednoznačně zařadit mezi odbornou literaturu. Formálně se jeho texty řadí mezi beletrii, ale místy si jeho hutný a čtivý popis nezadá s kvalitní etnografií. Autor projevuje úctyhodnou znalost řeckých dialektů, smysl pro detail a zároveň velkou sociální inteligenci. Fermorovu dílu nebyla doposud mezi balkanisty věnována pražádná pozornost, proto zde dám jeho postřehům o Karakačanech náležitý prostor. Fermor byl vždy fascinován Karakačany. Několikrát během svých cest procházel kolem karakačanských táborů, dostat se dovnitř bez pozvání bylo ovšem téměř nemožné. Fermor ale disponoval díky znalosti jazyka a řeckého kontextu těmi nejlepšími předpoklady k získání takového pozvání.

Stejně jako v případě manželů Campbellových¹² (a ostatně i v případě autorky těchto řádek¹³) přispěla k Fermorovu vstupu mezi Karakačany šťastná náhoda. Jednoho dne uviděl městem projíždět Karakačana s koněm naloženým nákladem nezbytných propriet pro chystanou svatbu a uměl situaci využít.

„Štěstí se na mne obrátilo. Jakmile pobídl koně k chůzi, svezl se k zemi do prachu mušelinový sáček se slazenými mandlemi. Sehnul jsem se pro něj a rozběhl se za ním. Štěstí se mne stále ještě drželo, když jsem mu sáček podával, vzpomněl jsem si na rituální frázi, kterou říká svatební host kmotrovi ... On přitáhl uzdu, položil si pravou ruku na srdce a lehce sklonil hlavu v ceremoniálním děkovném gestu. Potom si mě prohlédl od hlavy k patě a zeptal se s drsným venkovským akcentem, odkud pocházím. Odpověděl jsem mu a zeptal se ho, kde se koná svatba, na kterou jede. Odpověděl, že zítra v Sikaráji - dvě hodiny jízdy odsud. Po odmlce řekl – pocti nás svou návštěvou“ (Fermor 1966: 7).

Další setkání s Karakačany proběhly už za války, kdy coby voják Fermor operoval v řeckých horách a byl tak pro Karakačany zdrojem informací o aktuálních událostech.

„Houf zahalených nomádů, opírajících se o své pastýřské hole a odmítavě si pomlaskávajících, se shromáždil kolem nás. Za nimi se sešly i předoucí ženy s dětmi v šátcích spolu s dívkami a chlapci s jehňaty a kůzlaty na ramenou. Když jsem skončil své vyprávění, ztratily jejich větrem ošlehané tváře pod tíhou předávaného sdělení svou příkrost a modrošedé oči hrozného despoty, který na mne původně jako první promluvil, se změnil v otcovský pohled. - É! Paidí mou – řekl radostným tónem, který byl v rozporu s jeho slovy – kakos, einai o polemos ... Válka je zlá věc, mé dítě. Potom řekl přes

¹² Sheila Campbellová se zastala karakačanského chlapce, který byl napaden ve městě, na základě této pomoci byli přivzváni k chlapcově pastevecké družině.

¹³ Když jsem spolu s kamarádkou během jedné z prvních návštěv fotografovala opustěné JZD poblíž karakačanské čtvrti, zaujaly jsme svým počínáním nejbližší sousedy, kteří se ukázali být ochotnými k hovoru (po předchozích opakovaných neúspěších o navázání neformálního hovoru). Další šťastnou náhodou bylo, že mám narozeniny ve stejný den jako otec zmíněné rodiny a vzhledem k jeho dlouhodobé nepřítomnosti (pracuje v Řecku a domů jezdí jen zřídka) jsem byla na základě shody ve dni narození a několika charakterových vlastnostem okamžitě považována za „náhradu“ za chybějícího člena rodiny – paradoxně za otce a hlavu rodiny.

rameno – Ten chlapec musí být hladový. Slezl jsem z koně, jeden z mladíků ho odvedl a jiný zase odstrojil náklad s ovsem z mého sedla, zatímco jsme kráčeli ke kolibám“ (Fermor 1966: 51-52)

Časem se Fermor mezi Karakačany setkal i s mladými badateli Johnem a Sheilou Campbellovými.

„To jaro jsem během jedné z opakovaných návštěv u Karakačanů v dalekém Epiru poprvé zaslechl zmínku o Tzonovi a Seele. ... Trvalo mi nějakou dobu, než jsem pochopil spojitost mezi těmito záhadnými a téměř mytickými bytostmi (které, jak nám kočovníci sami řekli, s nimi žijí už léta v kolibě, kterou pro ně postavili, mluví jejich dialektem a kočují spolu s nimi) a Johnem Campbellem, sociálním antropologem, a jeho ženou Sheilou“ (Fermor 1966: 55-56).

„Dorazil jsem do tábora rodiny Charisis. Zde jméno Campbell zafungovalo jako vstupní heslo a o chvíli později už naše nohy byly v teplých ponožkách, zkřížené na rohožích a na divanech, vytvořených z hromady mlází a kapradí přikrytého dekami, poblíž ohniště na konci obdélníkové koliby Janiho, vedoucího pastevecké občiny“ (Fermor 1966 56).

Fermor postupuje podobně, jako by asi postupoval jakýkoliv sociální antropolog. Antropolog se nejprve naučí místní jazyk a poté se seznámí s dostupnou literaturou nejen ve svém jazyce, ale i v jazyce místním a nakonec se pokusí navázat kontakt se sledovanou skupinou. Po zdařilém navázání kontaktu pak se sledovanou skupinou nějakou dobu pobývá a nemůže-li uskutečnit jeden skutečně dlouhodobý pobyt, při němž je v každodenní interakci s informanty, pokusí se alespoň o sérii pobytů opakovaných, které by ideálně měly pokrýt všechna období roku. Nasbíraná data se výzkumník nakonec pokusí syntetizovat a vyvodit z nich závěry, které nemusí být potvrzením či vyvrácením předem stanovených hypotéz, ale mohou odpovídat i na otázky zcela nové, které se objevily až během výzkumu.

Všechny popsané fáze terénního výzkumu Fermor naplnil včetně závěrečné interpretace dat, systémy a vytvoření teoretického konceptu. Na rozdíl od Campbella však předmětem jeho zájmu nejsou pouze Karakačani, ale řecká společnost jako taková, za jejíž nedílnou součást Fermor Karakačany považuje. Právě na případě Karakačanů staví Fermor svou kritiku konceptu „helenismu“, což je v jeho podání obraz řecké minulosti a původu, který byl vytvořen obrozenci, aby vystavěl identitu nově se formujícího řeckého národa na základě obrazů antické vzdělanosti, státnosti, logiky a estetiky oproti opačnému obrazu osmanské minulosti. Zde využitým principem bylo překrytí vzpomínek na několik století ostudné nadvlády muslimů vzpomínkami na období starší, hrdinské. V tomto ideovém boji se však jako neustálá připomínka osmanských dob zjara a na podzim objevují stáda kočovných pastevců. Právě tímto zasazením Karakačanů do širokého ideového kontextu Fermorova práce vybočuje z řady prací o Karakačanech doposud napsaných. Navíc jako jediná nám dává nahlédnout do logiky stereotypu Karakačana, reprodukováného mezi řeckou usedlou populací. Karakačani totiž nebyli

během Fermorových cest pouze lidé žijící se stády mimo rámec měst a vesnic, ale také funkční symbol (na jednu stranu symbol ostudného osmanského područí a na stranu druhou romantický symbol svobody).

„Když jsme nastoupili, přihnali se ženichovi svatebčané, několikrát vystřelili do vzduchu, zpívali a občasná střelba nás pak provázela po celou cestu. Řidič nesouhlasně zamlaskal a několikrát zopakoval: - Divní lidé – Byli očividně velmi rozdílní ve srovnání s naší nadutou viktoriánskou důstojností ... řidič pokračoval – Jeden by si myslel, když je vidí v těch jejich rákosových chatrčích a jejich starých pláštích, že jsou chudí. Ani náhodou! Mají celé hrnce peněz. Doslova hrnce: plní džbány zlatými mincemi a zakopávají je, nikdo neví kolik. Pod zemí je skryto hotové bohatství“ (Fermor 1966: 9).

„Řecký vesničan vám obvykle potvrdí jejich řecký původ, bude závidět jejich svobodu, bude obdivovat prastarou příkrost jejich skupiny a bude opovrhovat jejich primitivními způsoby – Nikdy se nemyjí! Od rodného dne až do smrti. – Jejich odměřenost vzbuzuje nedůvěru. Lidé z rovin spekulují o jejich zakopaných domnělých pokladech. Považují je za úskočné soupeře a jsou ostražití, jakmile kočovníci vstoupí na jejich pastviny. I authority na ně vždy hleděly podezíravě. Divocí poddaní, pohybují se a neustále mizejí mimo dosah osmanských výběrčí daní, skrývají mezi sebou zbojníky a dívky z harémů. Jejich hnízda jsou útočištěm zlodějů a partyzánů, do jejichž činnosti jsou zároveň zapojení. Dva největší hajduci byli téměř určitě Karakačani z Agrafy: Kačandonis a Karaiskakis. Od doby, kdy jsou kočovníci pod řeckou správou, mají reputaci poškozenou krádežemi pastvy, loupežemi a přepadáváním za účelem výběru výpalného. ... Ostražití a nezávislí, ne jako Albanovlaši, kteří raději lichotili pašům a pásli jejich stáda, Karakačani mají vášnivý cit pro svobodu“ (Fermor 1966: 30-31).

Autor narazil jak u Karakačanů, tak u Řeků na pozoruhodně rozdílné podání skupinové minulosti, než je oficiálně prezentováno mluvčími jednotlivých skupin. Se stejným nesouladem jsem se setkala i v případě Karakačanů žijících v Bulharsku. Oficiální verze zástupců Karakačanů spojuje jejich původ s Řeky, kteří na důkaz vzdoru utekli z Konstantinopole po jejím dobytí. Samotní Karakačani pak svůj původ spojují s mnohem mladší historií.

„ - Nevíme to přesně, ale někteří lidé říkají, že nosíme jméno podle vesnice Syrako v Epiru. Říkají, že Ali Paša to místo vypálil a vyhnal nás a od té doby kočujeme. – Opáčil jsem, že Syrako je kucovlašská vesnice. Ale Petro popudlivě několikrát píchl holí do rohože – O tom já nic nevím! My jsme Řekové. Nemáme s Kucovlachy nic společného. Kdoví odkud přišli? Není jim rozumět ani slovo, když spolu mluví. Lidé si nás s nimi stále pletou, protože chodíme v černém a jsme pastevcí. Ale my se od nich držíme stranou. Karakačan si nikdy nevezme Kucovlachyni. A to ani nemluví o Karaguneh! Ne, ne, ne!“ (Fermor 1966: 14-15).

Stejně tak i oproti oficiální oslavované řecké antické historii místní vztahují svou existenci spíše k bližším událostem a časově mladším hrdinům.

„ – Pocházím ze Smyrny, pro tebe to je antické město, a já tedy můžu být víc Řek než všichni Řekové v Athénách i než všichni ti tvoji Karakačani, co já vím. Koho to zajímá? Řecko je jenom idea, to je to! To, co nás spojuje dohromady, a k tomu ještě jazyk, země a církev, ne že bych měl církev nějak zvlášť rád, ale jsme jim vděční za mnohé. A tihle dávní Řekové, naši oslavovaní předkové, jsou jenom na obtíž a povím ti proč. Sužují nás. Nikdy nebudeme tak velicí jako oni, to ani nikdo nemůže. Kvůli nim se cítíme provinile. Lidé myslí, že nemůžeme nic udělat kvůli pár starým knihám, palácům a hromadám mramoru. A vzdělaní cizinci jako ti, kteří vědí vše o antice, sem přijedou a očekávají, že budou obklopeni Apollonem a pány v helmách s vavřínovými věnci, a co ve skutečnosti najdou? Mě, malého snědého tlustého muže s knírem, co má oči jako knoflíky! - a přirozeně se zasmál – Do háje s nimi! Vezmi si třeba hrdiny z války, kteří vyhnali Turky, třeba Avenoff, který poskytl bitevní loď z vlastní kapsy, nebo Venizelos, který nás všechny zachránil a proměnil Řecko v pořádný stát. Co je na nich špatného? Kdybychom nebyli takoví blázni a nehádali se pořád mezi sebou, kdybychom tu aspoň padesát let neměli válku nebo revoluci, aspoň padesát, to bys viděl, jaká země bysme byli! A teprve pak bychom se mohli zabývat trojským koněm a naším vztahem k Periklovi a bádáním, jestli jsou Karakačani řeckého původu! -“ (Fermor 1966: 63)

Podrobně se autor věnuje otázkám religiozity a obřadnosti, sdílených představ o přírodě, zvířatech, stravě, oděvu, hudbě a písňové kultuře. Po dobu svého pobytu se také učil jejich dialektu a na mnohých místech popisuje jeho specifika. Dialekt zde funguje jako etnodiferenční znak. Slovy jednoho z Fermorových informantů: „*Když uslyšíš pastevece označovat mléko slovem lapte (vlašské a rumunské slovo) – prašť ho přes hlavu*“ (Fermor 1966: 30). Jazyk Karakačanů pak také podle autora disponuje velmi bohatou specializovanou slovní zásobou, která se týká pastevectví. Podobně jako Inuité vlastní bohatě diferenciovanou kategorizaci jednotlivých typů sněhu, znají i Karakačani řadu typů trávy, kolib, ladění zvonků a druhů ovcí, koní, koz a psů. Všechny zde zmíněné kategorie jsou z Fermorova díla uměle abstrahovány, neboť se jedná o celistvý literární text, v němž jsou všechny tyto složky organicky promíseny.

4.4 Karakačani v rusky psané etnografii

Pro ruskojazyčný etnografický diskurz, jehož je marxismus jen jedním z elementů, je typický koncept pokroku v sociální evoluci (Gellner 1988: 92). Kočovně pastevecké společnosti pro takovou etnografii znamenají výzvu svou silnou vnitřní kohezí, domnělým rovnostářstvím, nesespecializací, elementárními politickými strukturami a minimálním výskytem osobního vlastnictví v pasteveckých občinách. Obzvláště lákavou ideou tohoto diskurzu byla představa primitivního komunismu, kterou pasteveci

museli zákonitě projít ve svém vývoji (Gellner 1988: 95). Například podle Potapova musely kočovně pastevecké společnosti projít stádií primitivního komunismu, patriarchální společnosti až k feudalismu, přičemž Tolybekov na základě studia Kazachů dodává, že k fázi feudalismu je nezbytně nutné, aby se skupina usadila (Gellner 1988: 104-107).

Tato marxistická větev uvažování o kočovných pastevcích byla revidována během 80. let v díle Anatoly Khazanova. On byl jedním z prvních, kdo mezi sovětskými etnografy narušil rovnostářský obrázek o kočovných pastevcích a obecně ustoupil od vytváření evolucionistických schémat. Khazanov sám nenabízí žádné historické schéma, uvažuje o pastevectví spíše horizontálně a vyčleňuje různé geograficko-subsistenční areály kočovného pastevectví (Khazanov 1994 [1983]: 39-67). Ve svém díle *Nomads and the outside world* zdůrazňuje nerovnost vždy přítomnou uvnitř pasteveckých občin (Khazanov 1994 [1983]). Tato nerovnost je však jinými autory považována za jev pastevecké společnosti externí, jinými slovy: nerovnost je výsledkem externích vlivů, jakými jsou války nebo tržní vývoj (Markov 1976).

Ačkoliv drtivá většina rusky psaných prací o kočovných pastevcích, až na výjimky (Koroljuk 1976, Frejdenberg 1979), nevěnuje balkánským oblastem pozornost, lze se setkat se zcela ojedinělým textem o Karakačanech na Balkáně, který reprezentuje zcela odlišný výklad jejich původu (Gubolgo 1966). Oproti všem ostatním textům řešícím původ Karakačanů, autor zde tvrdí, že předky Karakačanů byla některá z kočovných turkických populací obývajících Balkán. Gubolgo byl specialistou především na jazyk Gagauzů (křesťanské populace hovořící turkickým jazykem, žijí převážně v Moldávii, Ukrajině, Rusku, Rumunsku a Bulharsku). Jeho hlavním argumentem je, že v karakačanské řečtině se prý řecká slova tvoří způsobem, který převzali z turečtiny. Karakačanština má tedy řeckou slovní zásobu, ale strukturu tureckou, což je důkazem o jejich turkickém původu.

Svémi vlastními pracemi o Karakačanech nebo i jiných balkánských kočovných nebo transhumánních pastevcích není ruskojazyčná etnografie vzhledem k našemu záměru nikterak významná. Na druhou stranu ale byla a do značné míry i stále je základním diskuzem, z něž vychází práce bulharských etnografů, které jsou pro studium Karakačanů základním stavebním kamenem.

4.5 Karakačani v bulharsky psané etnografii

Zejména materiální a obyčejová stránka „klasického“ období dějin Karakačanů určená především kočovným způsobem pastevectví je v bulharsky psané odborné literatuře poměrně dobře zpracovaná. Zde se nám nabízí především dva okruhy textů, založených na originálních terénních výzkumech mezi bulharskými Karakačany. Tím prvním okruhem jsou texty bulharského etnografa

Vasila Marinova, který nejenže v 50. a 60. letech prováděl terénní výzkum mezi Karakačany přímo v jejich táborech, ale ještě pomohl při výzkumu Karakačanů dvěma polským badatelkám a rozšířil tak povědomí o této skupině za hranicemi Bulharska (Marinov 1964). Druhým okruhem jsou texty bulharské etnografky Ženji Pimpirevy, která prováděla výzkum bulharských Karakačanů od 70. do 90. let, výsledky však publikovala až v 90. letech (Pimpireva 1995, 1997).

Marinov mapuje především materiální a obyčejovou stránku pasteveckého života Karakačanů. Souhrou okolností se stal zároveň svědkem kolektivizace, která vyvolala hromadné usazování bulharských Karakačanů v letech 1958-1960. Tím je jeho přínos obzvláště cenný, dozvídáme se například, jaké strategie Karakačani volili, aby se odebrání stád vyhnuli, a jak se na následné nutné odebrání adaptovali. Marinov jako první zpochybňuje idealizovaný obraz Karakačanů coby rovnostářské společnosti pastevců spojené společným vlastnictvím. Poukazuje na fakt, že mezi Karakačany nikdy nevládlo žádné zásadní rovnostářství.

„Podle Karakačanů jsou středně bohatí ti, kteří mají od 150 do 200 ovcí. Za chudé považují ty, kteří mají do 50 ovcí, a byly i rodiny bez ovcí, ty musely pracovat u kechajů¹⁴ jako nájemná pracovní síla. Najímání byli jen na 6 měsíců. Chudý se nikdy nemůže stát bohatým; to se děje jen zřídka. 'Oni dojí ovce a kechajové zase dojí je' říká Georgi Franga z Berkovice. ... Karakačani, kteří měli jen 30 až 40 ovcí, žili mizerný život (vesnice Gorno Toševo, Topolovgradsko). ... Chudí ovčáci si půjčovali peníze od bohatých a vraceli je tak, že u nich bezplatně pracovali celý rok. Když jim dlužili například 1000 leva, vraceli jim práci v hodnotě 20 000 leva“ (Marinov 1964: 25-26).

V souladu s dobovou rétorikou musel Marinov interpretovat usazování Karakačanů jako „získání nezávislosti na vykošťujících kechajích“ a kolektivizaci jako „dobrovolné prodání ovcí za účelem získání výše zmíněné nezávislosti“.

„Těžká závislost na karakačanských kechajích a bulharských bohatých sedlácích byla překonána, když Karakačani prodali své ovce a začali žít usedle“ (Marinov 1964: 26).

Ženja Pimpireva je autorkou, která se jako etnografka profilovala právě tématem Karakačani v Bulharsku. Tématem její disertační práce byl proces usedání bulharských Karakačanů, konkrétně problematika přechodu z jednoho životního stylu do nového. Pojem „přechodu“ je v bulharské etnografii vůbec tím nejpoužívanějším a nejskloňovanějším pojmem v posledních dvaceti letech. V tomto ohledu však Pimpireva stejně jako současní autoři musela vycházet ze vzpomínkových vyprávění svých informantů, kteří již tou dobou žili všichni zhruba celou jednu generaci usedle.

¹⁴ *Kechaja* – vůdce pastevecké skupiny.

Její výzkum je však na bulharské poměry velmi hutný a dlouhotrvající. První etapa sběru dat probíhala mezi lety 1975 a 1982 během jejího studia na fakultě historie, navazující disertační výzkum pak již probíhal mezi lety 1989 a 1991. Stejně jako Marinov měl vlastně to štěstí, že v terénu mohl zaznamenat významný přerod – od pastevectví k usedlému životu, měla Pimpireva podobné štěstí, které posléze udalo směr jejímu bádání. Na přelomu 80. a 90. let totiž mohla pozorovat sociální změny v karakačanském etniku během přechodu od socialistického zřízení státu k demokratickému. V případě Karakačanů se jednalo především o změny organizační. Začátkem 90. let si vytvořili vlastní zájmové organizace, které se staly a dodnes jsou (byť v oslabené míře) reprezentantem a mluvčím za celou skupinu.

Jako motivaci ke studiu Karakačanů uvádí Pimpireva jejich nezvyklý „kolorit“. Snaží se překonat výrazně materiálně zaměřené studie Vasila Marinova a zaměřuje svou pozornost na sociálně-ekonomické stránky karakačanského pasteveckého života a jejich duchovní kulturu, kterou se snaží rekonstruovat na základě rozhovorů s pamětníky. Monografie Ženji Pimpirevy *Karakačani v Bulharsku*, vzniklá na základě její disertační práce, se dočkala opakovaného vydání, které bylo vždy velmi záhy rozprodáno. Její kniha seznámila bulharskou veřejnost s existencí a etnografickým profilem Karakačanů a zároveň se stala i jakousi povinnou četbou Karakačanů samotných (zatímco práce Marinovovy neopustily police odborných knihovniček a jsou mezi laiky prakticky neznámé). Karakačani přijímají tvorbu Pimpirevy pozitivně, ač jindy jsou velmi citliví na případy, kdy o jejich skupině píše ne-Karakačan.

Téma bulharských Karakačanů bylo vedle perspektivy etnografické studováno i z perspektivy historické. Specializací Alexeje Kalionského je moderní historie, a to především sovětských regionů, zabýval se mimo jiné tzv. „obrodných procesem“, což je běžně užívaný eufemismus označující politiku komunistického režimu vůči muslimským skupinám v Bulharsku (Gruev – Kalionski 2008). Jeho dalším tématem je historie nomádských skupin v rámci osmanské říše, zejména se věnoval skupině turkických Juruků (Kalionski 2007a). V rámci své monografie o Jurucích se Kalionski zabývá i vztahem Juruků k ostatním kočovným a polokočovným pasteveckým skupinám (Aromunům a Karakačanům) od 17. do 19. století.

Kalionski tvrdí, že Aromuni a Karakačani rekolonizovali pastviny, které dříve využívali Juruci. V 19. století se Juruci zcela stáhli z Balkánu, ale dodnes je možné jejich někdejší přítomnost vyčíst z užívaných toponym. Také upozorňuje na recentnost označení „Karakačan“. Skupiny, které později začaly být takto označovány, se v pramenech ze 17. a 18. století skrývaly pod názvem „Rumelioti“ (Kalionski 2007a: 224). Tyto skupiny byly nuceny několikrát měnit trasy svých přesunů. Domnělá cyklická neměnost přechodů mezi zimními a letními pastvinami, která je základem jedné z definic „transhumačního pastevectví“ (Luković 2012), je zde výrazně narušována politickými zásahy.

Počet kočovných a polokočovných pastevců na Balkáně v 1. polovině 20. století odhaduje Kalionski na 140 – 160 tisíc, možná i více (Kalionski 2007a: 226). Podrobně se věnuje i procesu usedání, kdy poukazuje na odlišnost tohoto procesu v případě Aromunů a Karakačanů.

„Od 20. a 30. let žije většina vlašských pastevců usedle. Prošli několika fázemi tohoto přechodu: přeorientování na zimování v kotlinách a rovinách v rámci daného státu, zkracování tras migrací, pohyb pouze mužů se stády a nakonec zanechání kočování i pasteveckého života jako takového. Tento proces se ovšem v tu dobu ještě netýkal Karakačanů, kteří neústupně zachovávali nomádský způsob života. Pokusili se ustát politické, ekonomické a sociální změny až do chvíle, kdy to již nebylo nadále možné, do 50. a 60. let 20. století. V Řecku se poslední skupiny usadily až v 70. letech. V Bulharsku trvalo jejich definitivní usazení sedm let (1954-1961), a to pouze za použití drastických administrativních a policejních opatření“ (Kalionski 2007a: 228).

Kalionski na jedné straně vychází z francouzské tradice v historiografii, na straně druhé je však důkladně obeznámen s literaturou v ruském jazyce. Ne překvapivě tedy vychází z prací Anatoly Khazanova a jeho pojetí nomadismu. Nomadismus považuje za ideální typ, s nímž se v čisté podobě nesetkáme. Zároveň však upozorňuje na to, že balkánští pastevci jsou velmi často vynecháni ve velkých syntetických textech o nomadismu (např. Khazanov 1984), aniž by byla zmíněna jejich zarážející podobnost v subsistenci s Juruky, Kurdy, maloasijskými a předoasijskými Turkmény (Kalionski 2007a: 242). Pro Karakačany nepoužívá označení „polokočovníci“ ani „transhumantní pastevci“ jak je zvykem v české etnografii, ale mluví o nich jako o populaci, která je velmi blízká čistému nomadismu (Kalionski 2007a: 243).

4.6 Karakačani/Sarakačani a Vlaši v české etnologii

V českém prostředí nenajdeme tak detailně zaměřené studie na balkánské pastevectví jako v sousedním germanofonním okruhu. První ze zmínek najdeme v díle Jirečkově, kterého jsme zde ovšem zařadili spíše mezi německy píšící autory, což vystihuje nejlépe největší část jeho tvorby. Jsou však známa i Jirečkova díla v češtině a v nich věnuje pastevcům několik zastavení.

Dalším autorem, který především reprodukuje teze Jirečkovy ve svém souborném díle o valašském právu, je slavista Karel Kadlec (1916). I on se snaží vytyčit rozdíl mezi jednotlivými pasteveckými skupinami a ukazuje mimoděk, že jednotlivé nálepky „Vlach“, „Karakačan“, „Sarakačan“ byly používány různými skupinami pro několik různých skupin pastevců, jinak také vyjádřeno – že jasnou hranici byli schopni vysvětlit pouze dotčené populace samotné, pro osoby zvenčí (Srby, Bulhary) tyto kategorie ne jednou splynuly. V jeho díle je asi

nejpatrnější tolik obvyklé splývání dvou kategorií, kategorie „Vlach“ a „Karakáčan“ (obojí exoetnonyma).

„Pastevectví provozují na Balkánském poloostrově všechny tamní národnosti, nejvíce však se jím zabývají Cincaři, kteří sami se nazývají Aromuny, ale od Srbů a Bulharů zváni jsou podle krajů rozličně, jako Crnovunci, Karakačani, Karaguni (řec. Karagunides), Ašani (v Srbsku a Bulharsku), Kucovlaši, bílí Vlaši, arnautští Vlaši, Karakolčani, Sarakačani a Faršeroti (v Makedonii)“ (Kadlec 1916: 124).

Vzhledem k tomu, že tématem Kadlecovy práce jsou především Valaši a vznik rumunského národa, je okrajovost zmínek o Karakačanech pochopitelná. Přestože kniha je vlastně kompilátem dostupné literatury bez osobního kontaktu autora s terénem, je dodnes jedním z nejpřehlednějších textů, analyzující různé druhy použití pojmu „Vlach“ v jednotlivých historických obdobích i regionálních kontextech.

Dále se setkáme s popisem Karakačanů v Šatavově encyklopedické příručce národnostních menšin v Evropě (Šatava 1994). Více pozornosti později Karakačanům věnuje Helena Bočková ve svých textech o Vlaších a jejich formě obydlí na Balkáně. Bočková se ve svém textu Vlaši na Balkáně snaží rozuzlovat již Kadlecem relativně uspokojivě zodpovězenou hádanku spojenou s užíváním pojmu „Vlach“. Právě při tomto odvážném očišťování pojmu „Vlach“ od jeho historicko-regionálních významů odvádějících pozornost od významu základního, jímž pro Bočkovou je „Vlach“ = románsky hovořící ne nutně pouze pastevecké obyvatelstvo na Balkáně“, se nutně nevyhne ani důslednému vymezení vztahu mezi „Vlachy“ a Karakačany.

Bočková vidí základní rozdíl mezi těmito dvěma etniky v kostýmu (zejména ženském) a taky obydlí. V textu, který jsme pro účely této práce měli k dispozici (Bočková 2005) se však bohužel nedozvídáme, z jakým primárním zdrojem čerpala autorka údaje o počtu nukleárních rodin v pasteveckých obcích, struktuře pastevecké vesničky a jiných použitých údajích, když předem je známo, že autorka nečerpá z vlastního terénního výzkumu. Podrobně se zde věnuje oběma známým typům pasteveckého obydlí Karakačanů (kruhová koliba a pravouhlá koliba se sedlovou střechou). Samotný tvar obydlí je tím, co Karakačany od ostatních obyvatel odlišovalo, navíc ještě Bočková dodává, že na rozdíl od Vlachů Karakačani nezavěšovali nádoby na vaření nad oheň, ale stavěli je nad oheň na trojnožku (Bočková 2005: 79). I přes značně netransparentní práci s literaturou (resp. absenci jakéhokoliv odkazu v celém oddílu o Karakačanech) je text Bočkové po publikovaných studiích autorky těchto řádků (Fatková 2011a, 2011b, 2011c a 2012) jedním z nejobsáhlejších textů o Karakačanech v české etnografii.

V roce 2012 byla zároveň v češtině vydána studie srbského historika Miloše Lukoviće týkající se transhumační migrace balkánských pastevců. Práce se týká především středověkého a osmanského období, proto je zde předmětem analýzy etnokonfesionální skupina „Vlachů“. Protože Luković vychází

především ze srbské tradice, v níž je jednoznačně upřednostňován termín „transhumantní pohyb“ na základě předpokladu, že pastevcí používají trasy pohybů, zimní a letní pastviny, relativně ustáleně. Přesto připouští, že Karakačani jsou v tomto případě výjimkou a lze o nich tedy hovořit jako o nomádech (Luković 2012: 157). Stejně tak používá pro Karakačany pojem „nomád“ i Helena Bočková (Bočková 2005).

Současně s terénním výzkumem Fatkové zpracovala téma bulharských Karakačanů ve své bakalářské práci obhájené roku 2010 na Masarykově univerzitě také Marta Zacharová. Výsledky práce pak byly dále publikovány v časopise *Porta Balkanica* (Zacharová 2009). Bakalářská práce Zacharové je opět spíše kompilací dostupné (především bulharské) literatury a jejím hlavním přínosem je tedy samotné představení Karakačanů české odborné veřejnosti. Její výzkum zahrnoval i několik polostrukturovaných rozhovorů a dotazníkovou metodu, ovšem kvůli krátkému trvání výzkumu jsou data z rozhovorů spíše jakýmsi dokreslením textu o Karakačanech s velmi klasickou osnovou, která je zhruba shodná s osnovou textů Marinova (1964) a Pimpirevy (1995).

Zacharová sice neotevívá žádné téma, které by dříve v případě Karakačanů již nebylo popsáno, ani neuplatňuje originální optiku na zkoumanou problematiku, ovšem nelze jí upřít solidní práci s cizojazyčnou literaturou a snahu použít techniky terénního výzkumu, což v případě bakalářských prací v Čechách není samozřejmostí ani podmínkou. Zásadním problémem práce je, že označuje hospodaření Karakačanů před usazením jako „polokočovné“, které definuje jinými slovy jako mužskou sezónní migraci. Dále v textu již zcela v rozporu s tímto terminologickým nastavením popisuje, jakým způsobem migrovaly celé rodiny (včetně žen a dětí).

4.7 Karakačani v jino-jazyčných textech

Jak již bylo výše v textu zmíněno, pomohl Vasil Marinov ve výzkumu Karakačanů dvěma kolegyním z Polska. Prvotní impuls, který Barbaru Urbańskou (Urbańska 1962) a Danutu Markowskou (1962) odeslal do bulharských hor, přišel od Kazimierze Dobrowolského, který byl jakýmsi „polským Bronislawem Malinowským“. Byl propagátorem terénních výzkumů a také k nim své studenty vedl. Díky svým studiím a meziválečnému působení na západních univerzitách (*Sorbonna a London School of Economics*), přinesl do Polska především funkcionalismus, ale také obecně analytický způsob práce francouzské sociologie a britské sociální antropologie, což je viditelné především na práci Danuty Markowské.

Text Barbary Urbańské - *Karakačani, nomádští pastýři na Balkáně* je víceméně kompilací všech do té doby dostupných textů, a to především bulharských, bližší pozornost pak věnuje formám obydlí kočujících Karakačanů - karakačanské kolibě (obydlí na letních a zimních pastvinách) a stanu (obydlí používané během přesunů). Danuta Markowska si klade již o trochu originálnější cíl. Chce se ve svém

textu *Několik úvah o procesu zániku kočovně pasteveckých přesunů v Bulharsku* zamyslet nad zánikem kočovného pastevectví v kontextu sociopolitických změn v polovině 20. století.

Vzhledem k tomu, že zaměřením autorky je především sociologie rodiny, snaží se na proces usedání nahlížet z mikroperspektivy měnících se rodinných vztahů. Za zásadní mezníky v tomto procesu například považuje zavedení povinné vojenské služby a školní docházky, nejen z důvodu čtenějších kontaktů s usedlou populací, ale především z vázanosti těchto aktivit na konkrétní lokalitu. Ve chvíli, kdy matky s dětmi nemohli putovat spolu s muži a stády, starý životní styl Karakačanů obdržel smrtelnou ránu. I v případě polské etnografie se příliš neuchytil pojem transhumance, používaný plošně pro středomořské pastevectví. Markowska dokonce zdůrazňuje, že konkrétně v případě Karakačanů šlo o přímý přechod od kočovného života k usedlému, bez jakýchkoliv mezistupňů.

„Zánik nomadismu v oblasti Bulharska byl v poválečných letech procesem násilným a plánovitě řízeným shora administrativními činiteli. Proto nedošlo k přechodu z nomadismu do jiné formy pasteveckého hospodaření, např. transhumance, ale k přechodu kočovníků na ekonomický systém obecně převažující v dané oblasti“ (Markowska 1962: 238).

O Karakačanech najdeme několik zcela ojedinělých textů také ve francouzštině. Ve svém cestopisu z roku 1813 zmiňuje Francouis Pouqueville ničivý důsledek extenzivního pastevectví na flóru v horách na Balkáně.

„Setkali jsme se s mnoha stromy, které vypadaly prastaře, ale dnes se rozpadaly rukou času a taky jiné, které byly zničeny pastevci, rozdělavajícími oheň přímo u jejich kmene“ (Pouqueville 1813: 12).

„Dostaly se k nám stížnosti zemědělců na škody, způsobené pastevci, kteří rozšiřují hranice svých pastvin tím, že často zapálí velké svazky dřeva, a takové počínání by mohlo zničit všechny lesy v Morei, pokud by nebyli drženi na uzdě“ (Pouqueville 1813: 171).

Dále si všímá také vzezření pastevců a zejména fyziognomických rozdílů mezi usedlými Řeky a horskými pastevci. A zaznamenává také sezónní pohyby pastevců se stády.

„Toto místo je plně obydleno Řeky, jejichž vznešené postavy a jemné rysy tvoří nápadný kontrast k vzhledu pastýřů v horských průsmycích severně od Arcadie. Pastýři mají spíše arabskou fyziognomii“ (Pouqueville 1813: 47).

„Albánsští pastevci, kteří jsou zároveň válečníky, chodí oděni v hrubých vlněných hadrech, většinou nikdy nenesí len a když, tak jej nikdy nemění a nechají ho rozpadnout se na hadry“ (Pouqueville 1813: 402-403).

„Pastevci, jimž byla svěřena péče o stáda Aliho a jeho synů, mění oblasti pobytu podle ročních dob. Přes léto se vyskytují v pohoří Pindos a Tomarus. V červnu ženou stáda do nížin kolem Janiny na střížbu

a potom oslavují. Potom vystoupají do svahů Cassiopei do údolí Arta, k Paramithii, Margariti a Nicopoli. Přes zimu obývají nejčastěji v Ambrakijském zálivu a Carlelii. Když zima přikryje horní Albánii sněhem, obyvatelé zavření ve svých zakouřených přibytcích mají málo práce, ale často zahánějí nudu loveckými výpravami“ (Pouqueville 1813: 403).

V tomto obsáhlém cestopisu Pouqueville používá velmi poetický jazyk k popisu pasteveckého života. Reprodukuje idylický obrázek života v přírodě, v němž spatřuje to jediné a nezaměnitelné „venkovské štěstí“. Pasterec tak v jeho cestopise nehraje žádnou důležitou úlohu, vystupuje však v druhém plánu v roli „vznešeného divocha“.

„Řekové, co do původu, potomci těchto arkadských pastýřů, kteří prožili svůj život uprostřed klidných hájů a květnatých luk, dýchali nic jiného než čistý duch míru a toužili jen po plynutí svých životů ve venkovském štěstí. Pokud je cizinec předmětem jejich zvědavosti, jsou oni předmětem respektu“ (Pouqueville 1813: 75).

Po Pouquevillovi se na dlouho téma Karakačani nebo kočovní pastevci Balkánu vytratilo z francouzky psané literatury, ovšem průběžně bylo publikováno ve francouzštině hned několik zásadních titulů vzhledem k historii Karakačanů. Především v roce 1925 byly publikovány výsledky disertačního dialektologického výzkumu dánského lingvisty Carstena Høega (1925). A později v 60. letech byla ve francouzštině publikována kniha řeckého historika jménem Georges Kavvadias (Γεώργιος Καββαδίας).

Obě tato díla mají přes rozdílné výchozí disciplíny i jazykové okruhy něco společného. Oba autoři se snaží v knize odpovědět na otázku, kdo Karakačani jsou a odkud přišli, nebo pokud nepřišli, tak jaký je jejich původ. Høeg na základě studia jazyka, kde konstatoval relativní absenci jakýchkoliv cizojazyčných příměsí, viděl Karakačany jako prapůvodní populaci peloponéského poloostrova a zasel tím semínko dodnes stále živé představy o prastarosti, původnosti a izolovanosti Karakačanů. Kavvadias podobně považoval Karakačany za ty obyvatele Peloponésu, kteří tu byli ještě před antickými Helény. K otázce původu Karakačanů se ještě vrátíme dále, neboť svou frekventovaností zastínila jakékoliv jiné aspekty jejich existence.

Poté co byly překlady prací Høega a Kavvadiase (1965) uvedeny do oběhu, na dlouho ve Francii diskuze o Karakačanech utichla a probudila se znovu k životu až v 90. letech. V roce 1997 vznikla na univerzitě v Lyonu specifická organizace s názvem „*Association Lyonnaise d' Anthropologie Sur les Pays d' Europe Centrale et Orientale*“ (Lyonské sdružení pro antropologii zemí střední a východní Evropy). Tato organizace navázala na předchozí výměnné programy, které lyonská univerzita navázala v předchozích letech s univerzitami v Rumunsku, Bulharsku, Maďarsku a Albánii. Jejím cílem byla organizace výzkumných programů a společensko-vědních studií zemí střední a východní Evropy, podpora a propagace těchto zemí (prostřednictvím publikací, konferencí a výstav). Sekundárním cílem

samozřejmě bylo také, aby se akademické sféry Francie a východní Evropy přiblížily a našly tak říkající společnou řeč, která by mohla v budoucnu vyústit ve spolupráci na výzkumech.

V rámci této organizace bylo na Balkán vysláno několik studentů, kteří zde většinou vypracovávali své absolventské práce. Mezi nimi byla také Marie-Pierre Reynet, která odjela do Řecka a zaměřila se na soudobé téma života Karakačanů mezi dvěma státy Bulharskem a Řeckem. Výsledkem jejího výzkumu nejsou žádné rozsáhlé publikace, ale do bulharštiny byl přeložen a publikován jeden její kratší článek (Reynet 2002). Možnost financovat své výzkumy z projektů založených na meziuniverzitní spolupráci s univerzitami z východní Evropy opět přinesla problematiku Balkánu na pořad dne ve Francii. Spolu s ní se objevila i nová generace textů o Karakačanech, neboť text Reynet rozhodně nenavazuje na předchozí folkloristicko-historický diskurz uvažování o tomto etniku, který je běžný dodnes na Balkáně.

V tomto oddílu jsme se pokusili shrnout nejvýznamnější práce týkající se Karakačanů. Vzhledem k tomu, že kategorie „Karakačan“ byla v minulosti užívána velmi flexibilně a zaměnitelně s kategorií „Vlach“, bylo nutné lehce nahlédnout i do výčtu prací o Vlaších-Aromunech. Záměrně byly z výčtu vynechány ty práce, které se zakládají pouze na popisné revizi předchozích výzkumů jiných výzkumníků. Takových prací najdeme například v Bulharsku celou řádku, ovšem za pozornost ve skutečnosti skutečně stojí až ty práce, a mnohdy jde o práce značně staré, které jsou založeny na vlastní zkušenosti.

4.8 Výzkumy kočovných pastevců: kočovník jako romantický konstrukt

Kočovník, putující z místa na místo, nemající stálý domov, žijící ze dne na den bez pravidel a zákona, je literární obraz, který byl obzvláště silný, a to nejen v období romantismu. Tato reprezentace kočovníka se vyskytuje nejen ve sféře beletrie, ale i v akademických textech. Michael Herzfeld upozorňuje na fakt, že fenomén nezlomitelné romantizace a exotizace se týká celého středomořského prostoru (tedy nejen kočovníků tento prostor v minulosti obývajících).

„Stejný paradox se týká i celého středomořského prostoru, který je stále vnímán jako ‚kolébka civilizace‘, odkud před dávnými časy vzešla (západo)evropská civilizace. ... Pokud je tento region místem ‚našeho‘ původu, je od nás oddělen bariérou mytického času ... jedná se ale zároveň o vzdálenost v kulturním prostoru. V každém případě, nejsme to ‚my‘, přestože tvrdíme, že je to ‚naše‘. Paradoxní status tohoto regionu tkví spíše v eurocentrické ideologii než v čemkoliv, co je vlastní tomuto prostoru samotnému. V rámci disciplíny, která se stále snaží uniknout vlastnímu etnocentrismu, je přetrvávající uvěznění etnografie středomoří v tomto druhu logiky nic než trapnost“ (Herzfeld 1987: 7).

Vedle obecné exotizace středomoří je silně romantizován nomádský styl života jako takový. Například Gellner své sledování vývoje sovětského myšlení shrnuje tak, že velký zájem ruských vědců o téma nomadismu je pochopitelný především kvůli tomu, že v povědomí o vlastní historii je v Rusku obzvláště zafixována představa kočovníka jako někoho, kdo dobývá a zároveň formuje osud ruského národa. Gellner obrazně popisuje postavení kočovníků v Rusku jako něco, co zanechalo „stopu v ruské duši, mytologii i literatuře“ (Gellner 1988: 18), a proto byla v ruské etnografii vyprodukována řada studií o kočovnicích, ovšem především o těch vlastních (tj. žijících na území bývalého sovětského svazu). V rámci Evropy je pak nomadismus podobně jako v Rusku spojován především s představou nájezdníka. Proto byl nomadismus dlouho pojímán jako přímá antiteze ke všemu evropskému (Herzfeld 1987: 42).

O kočovných populacích jako o ne-evropském fenoménu uvažuje i Edmund Husserl ve svých úvahách o Evropě jako duchovním útvaru, tedy Evropě v ne-geografickém smyslu.

„V duchovním smyslu k Evropě patří nepochybně britská dominia, Spojené státy apod., ale nenáleží k ní Eskymáci nebo indiáni jarmarečních menažerií či cikáni, kteří se neustále potulují Evropou“ (Husserl 1996 [1972]: 337).

Právě potulující se osoby (Husserl tuto kategorii reprezentuje cikány) jsou tak zcela vyjmuti z kategorie „evropského lidstva“, které je v Husserlově pojetí charakteristické svou entelesií, jež ostatní lidské skupiny „*motivuje, aby se i přes nezlomnou vůli k duchovní sebezáchově přece jen poevropšťovaly*“ (Husserl 1996 [1972]: 338).

Oproti evropskému stereotypu kočovník-nájezdník nebývají balkánští kočovní pastevci, jako například Karakačani, s nájezdníky spojováni. Pastevectví si sebou ovšem nese jiné romantizující konotace. V případě Karakačanů je obzvláště zřejmá tato snaha oddělit jejich reprezentaci od „nás“ hranicí času a prostoru a udělat tak z nich předmět badatelova zájmu, který nebude „my“, ale přesto bude „náš“. Herzfeld dokonce Karakačany prohlašuje za jednu z nejizolovanějších a nejromantizovanějších populací Řecka (Herzfeld 1987: 57). Vzhledem k tomu, že na rozdíl od ostatních kočovných pastevců mluví řecky, zapadají obzvláště dobře do představy řeckého „ušlechtilého divocha“ (Herzfeld 1987: 33).

Kalionski hovoří o dvou liniích zobrazování Karakačanů. Ta první je vykresluje jako „živou relikvii“, přežitek dávných dob, který se uchoval izolován v horách. Ta druhá vztahuje Karakačany k současným národním historiím a vidí v nich etnické předky současných národů (každý samozřejmě toho svého). V rámci tohoto uvažování o kočovných pastevcích se stalo jakýmsi pravidlem považovat Karakačany a Aromuny za případ nejstarších předků Evropanů, kteří si uchovali svou etnickou čistotu do dnešních dní. Všichni dosavadní badatelé (Høeg, Chatzimichali, Kavvadias, Antonijević, Marinov, Pimpireva) reprodukovali tento obraz Karakačanské kultury coby „unikátní“, „archaické“ a „mizející“ (výjimkami

jsou monografie Johna Campbella, texty Alexeje Kalionského a Marie-Pierre Reynet). Od 70. let jsou veškeré studie Karakačanů založeny na narrativech o pozůstatcích minulosti, adaptaci, kulturní ztrátě a asimilaci (Kalionski 2007b: 10).

Reprodukování narativů o „archaičnosti“ Karakačanů stojí pevně na evolucionistických základech. Koncept „zapouzdřenosti“ a „archaičnosti“ totiž sebou nese zároveň hierarchizaci na pomyslném vývojovém žebříčku lidstva. Konstruování karakačanské odlišnosti a prastarosti je založeno na několika motivech. Prvním z nich je motiv jazykové čistoty. Karakačanský dialekt je považován za archaickou podobu řečtiny, která se nezachovala nikde jinde (Høeg 1925). Karakačani sami pak ještě skrze jazyk konstruují vazbu mezi svými předky a hrdiny antických eposů.

„Karakačanský jazyk je jazyk, kterým mluvil Homér.“¹⁵

Dalším z motivů je „zvláštní systém příbuzenství“. Mezi autory nepanuje shoda, jaký systém příbuzenství u Karakačanů převažuje. Campbell (1964) tvrdí, že jejich příbuzenský systém je založený především na kognatickém kindredu, řečtí autoři zase zdůrazňují patrilineární uspořádání, Kavvadias (1965) tvrdí, že užívají klasickou segmentární, agnatickou sociální organizaci (Herzfeld 1987: 58-59). Co však dané koncepty spojuje je, že jsou „jiné“ a mohou tedy posloužit jako argument pro podpoření teze o archaickém původu Karakačanů.

Ideálním případem tohoto přístupu je mnohá cestopisná literatura. Odborné a beletristické texty tak v tomto případě plynou v pozoruhodné shodě. Sarah Wheeler například o Karakačanech pouze četla (texty Campbella a Chadžimichali) nebo slyšela od starších obyvatel ostrova Evia. Právě tyto dva sekundární zdroje v ní vyvolali pravou fascinaci.

„Byla jsem fascinována tím nepolapitelným a odměřeným kmenem s okouzujícím a mysteriózním původem. ... Jejich nezakořeněnost byla balancována propracovanou ritualizací téměř každého aspektu jejich životů, od kostýmu k morálnímu kódu. Autorem již klasického anglického textu Honour, Family and Patronage je britský antropolog John Campbell, text vyšel roku 1964 a představuje detailní analýzu jejich fascinující para-kultury. ... Mnozí vypadají docela neřecky a jsou plaví, to možná vysvětluje světlé vlasy, které jsou zde občas k vidění“ (Wheeler 2007: 200-202).

Odlišnost Karakačanů od všeho známého je v těchto textech konstruována na základě fyzického vzhledu, zvláštního původu, nezakořeněnosti a ritualizaci (tedy jakési archaické pověřivosti). Výchozím bodem rozebíraného textu je monografie Johna Campbella. Ačkoli Campbell byl velmi obezřetný v užívání výrazně romantizujících, idylických obrazů, přesto zde posloužil jako odrazový můstek ke skoku do bezbřehé literární fascinace autorky. Karakačani v řadě textů vystupují jako

¹⁵ Informant Ch. Ch., nar. 1978, rozhovor 20. 6. 2011.

morální hrdinové, kterým čtenář automaticky začne fandit. Zafixované používání této linie romantického a morálního hrdiny trefně shrnuje Herzfeld (1987).

„Karakáčani obývají nepřátelské sociální a materiální prostředí, ve kterém musí v každodenní sociální praxi skloubit odlišné doktríny církve a státu. Čelili celé řadě problémů - odsouzení jejich nomadismu ze strany státní byrokracie (charakteristické pro ‚tureckou‘ kulturu podle eurocentrického stereotypu), opovržení ze strany sousedů kvůli jejich chudobě a negramotnosti a neshodám s byrokracií kvůli jejich tendenci brát zákon do vlastních rukou ve všech záležitostech týkajících se rodinné prestiže včetně problematické symbiózy s usedlými vesničany, na nichž byli závislí kvůli pronájmu pastvy. Jako polo-kočovníci žili na okraji řecké společnosti, i když jejich drsný životní styl zároveň přitahoval romantické spekulace o jejich původu a etnické čistotě. Nečistí a čistí zároveň, reprodukují mezinárodní dilemata řecké identity na domácím jevišti“ (Herzfeld 1987: 33).



(<http://www.pinterest.com/pin/67905906855451185/>)

5 Karakačani a jejich původ¹⁶

Již výše byla nastíněna popularita diskuze o původu Karakačanů. Tato diskuze je neskutečně zbytnělá a stála akademický svět mnoho inkoustu. V problematice se vyjadřovali odborníci jak z pozic lingvistických (Høeg 1925, Gubolgo 1966), folkloristických (Chadžimichali 1957), historických (Kavvadias 1965, Jireček 1988), tak i archeologických (Nandris 1985).

Jménem Karakačani se v Bulharsku označuje část dříve kočovné (či polokočovné) populace pastevců (Marinov 1964, Pimpireva 1995), v Srbsku, Řecku a Makedonii se lze setkat s označením Sarakačani (Antonijević 1982, Campbell 1964, Nedelkov 2009) a v Srbsku se kromě výše jmenovaných používá ještě označení Crnovunci (Kanitz 1909, Cvijić 1987). Pro kočující pastevece jako takové se používala na Balkáně celá řada označení, ovšem jak jsme v předchozí části viděli, není jednoduché v jednotlivých pramenech rozkrýt, jakou skupinu daná nálepka vlastně označuje.

¹⁶ Tato kapitola je upravenou verzí již publikovaného textu *Karakačani v Bulharsku: pastevecká historie* (Fatková 2011a).

Není mým cílem zde vznášet autoritativní závěry o tom, kdo byli a nebyli předkové těch lidí, kteří se dnes za Karakačany považují, ačkoliv v diskurzu klasické etnografie je toto téměř povinnou kapitolou všech textů o Karakačanech (Weigand 1895, Jireček 1988, Marinov 1964, Kavvadias 1965, Gubolgo 1966 aj.). Budu naopak sledovat, koho tyto lidé charakterizují jako své předky. Nebude se tedy jednat o předky v nějakém pokrevním smyslu. Jedná se spíše o ideální množinu lidí, kteří naplňují dnešní představu Karakačanů o sobě samých a své minulosti. Tito „předkové“ vykazují několik shodných rysů. Musí jít o kočovné pastevce chovající převážně ovce, nepraktikující zemědělství, musí být grekofonní (ovšem jedná se o dialekt lehce odlišný od současné novořečtiny) a pravoslavní křesťané.

Ačkoliv lze v pramenech nalézt zmínky o biologických předcích mých informantů skryté pod nálepkami Kucovlaši, Juruci, nebo Kupačari, budou tyto zmínky současnými Karakačany považovány za nesouvisející s nimi samotnými. Nálepka „Kucovlach“ se ve svém současném užití totiž vztahuje k románsky hovořícím pastevcům, „Juruk“ k turkickým, muslimským pastevcům a „Kupačar“ zase k řecky hovořící usedlé zemědělské populaci. V některých řeckých regionech byli známi pod jménem „Rumi“, „Romi“ nebo „Rumelioti“, což byla nálepka odkazující k autonomní oblasti Osmanské říše Východní Rumélie, na jehož území hojně žili (Wheeler 2007: 202). Pouze pokud jsme schopni podrobit prameny detailní heuristické analýze, jsme schopni rozklíčovat na jakém principu byly tyto nálepky v minulosti používány. Často je tím principem jenom omezené množství kritérií, tedy ne celá komplementární sada subsistence-jazyk-konfese, jakou ke svému sebevymezení používají dnes Karakačani i jiní bývalí balkánští pastevci.

Nejčastěji se v literatuře setkáme se slučováním Karakačanů a Aromunů (např. Kadlec 1916: 124, Luković 2012: 157). Toto slučování je částečně pochopitelné ve chvíli, kdy hovoříme o kočovném pastevectví na Balkáně jako celku, protože stylem obživy se Karakačani a pastevecká část aromunské populace prakticky nelišili. Jejich hlavní odlišnost se projevovala v jazyce, některých rysech materiální kultury – např. kostým a také, jak ukazuje Schein, ve způsobu adaptace v ekologickém slova smyslu. Zatímco Aromuni praktikovali spíše strategii generalizace, to znamená, že kombinovali několik zdrojů obživy dohromady (např. pastevectví, obchod, námezni práce s koňmi), Karakačani se vydali spíše cestou specializace, tj. pastevectví pro ně bylo hlavním výdělkem (Schein 1975), jak poznamenává Campbell, přechod na jiný zdroj obživy než pastevectví znamená zároveň ztrátu karakačanské identity (Campbell 1964: 204).

Etnografka Ženja Pimpireva se snažila podchytit složitý obrázek identity samotných Karakačanů. Vychází z toho, že identita každého jedince má multiplicitní a situativní povahu. Sami sebe jen těžko zařazují do očekávaných národnostních kategorií, obvykle jejich identita přepíná podle situace.

Formování velkých národů Balkánu proběhlo totiž v době, kdy tato skupina byla již etablována, spojena jazykem, vyznáním, životním stylem a příbuzenskými vazbami.

Pimpireva předkládá následující obrázek karakačanské identity. Nejdříve sami sebe definují jako Karakačany, ale potom zdůrazňují, že původem jsou Řekové, protože mluví řecky, a to ti nejčistší a nejryzejší Řekové, protože po staletí udržují endogamii. Teprve na třetím místě uvádějí, že jsou „bulharskými Karakačany“ (Pimpireva 1997: 192; Sanders 1954: 123). Z toho vyplývá, jak malou roli pro ně hraje teritorium ve formování vlastní identity. Většina z informantů Ženji Pimpirevy patří již k několikáté generaci Karakačanů žijících a narozených v Bulharsku, přesto však identifikace s teritoriem stojí až na posledním místě jejich sebedefinice. Na škále důležitosti tak zástupci skupiny v Bulharsku nejprve zdůrazňují náboženské vyznání, poté jazyk.

Identita je z velké části utvářena vymezením se vůči ostatním skupinám. Těmito skupinami jsou nejčastěji Bulhaři, byť v některém kontextu se i sami hlásí k bulharské identitě. Bulhaři, tedy „ti druzí“, jsou pro ně spíše obecnou kategorií usedlých zemědělců, z jejich historické zkušenosti totiž byli usedlými zemědělci, se kterými přišli nejčastěji do styku právě Bulhaři nebo Řekové. Sami sebe vymezují vůči ostatním bývalým pastevcům – Aromunům a silně se dodnes vymezují vůči Cigánům. Nakonec poslední skupinou „těch druhých“ jsou Turci, jejichž nejnvýraznější charakteristika je muslimské vyznání v opozici k pravoslavnému křesťanství, které vyznávají Karakačani.

Kalionski zdůrazňuje, že pokud chceme uvažovat o identitě Karakačanů v minulosti, je nutné je vnímat především jako skupinu etno-konfesionální (Kalionski 2007b: 1). Stejně jako označení „bulhar“ je často plošně vztáhnuto na všechny usedlé zemědělce, je zase označení „turek“ používáno obecně ve smyslu pohan, nevěřící. Například před obřadem křtu dochází k ceremoniálnímu předání dítěte z rukou matky do rukou kmotra a po křtu zase zpět za doprovodu fráze: „dala jsi mi turka, vrátím ti křesťana“ (Pimpireva 1995: 47). Samozřejmě, že fráze by mohla znít úplně jinak, matka mohla stejně tak dát „katolíka“, „pohana“, „poturčence“. Zde je zřetelné, že právě Turci jsou považováni za přední reprezentanty jinověrců.

Samotný název „Karakačani“ je sestaven ze dvou tureckých slov „kara“ – černý a „kačak“ – uprchlík, utečenec. (Marinov 1964: 12; Pimpireva 1995: 10; Urbanska 1962: 206) Výklad svého názvu informanti rádi doplňují o dvě protichůdné legendy o svém původu. Podle té první žili dříve usedle na dvoře v Konstantinopoli jako blízcí přátelé panovníka. Na důkaz smutku nad tím, že Turci roku 1453 Konstantinopol dobyli, se karakačanští stařešinové rozhodli zabít všechny bílé ovce, obléknout černý šat a opustit usedlý život - raději kočovat než se podrobit Turkům. Proto se také dodnes považují za jediné čisté křesťany, kteří se Turkům nepoddali. Podle druhé žili usedle v pohoří Pindos, konkrétně ve vesnici Sirako, a v letech 1740-1824, kdy oblast spravoval Ali Paša Janinský, masově přešli ke

kočovnému pastevectví a odešli na území dnešního Bulharska, Makedonie, Srbska a někteří odešli i do Malé Asie (Marinov 1964: 13; Pimpireva 1995: 21; Urbańska 1962: 206).

Další varianta výkladu skupinové nálepky tvrdí, že název Sarakačan (používaný v Řecku) je odvozen z názvu vesnice „Syrako“ (případně jsou zmiňovány ještě vsi „Syrakovo“ nebo „Sarakesi“ - Marinov 1964: 13; Pimpireva 1995: 11), která se dnes nachází v Řecku, odkud mnozí řečtí Karakačani odvozují svůj původ.

„Nevíme, ale někteří lidé říkají, že naše jméno pochází z názvu epirské vesnice Syrako. Říkají, že Ali Paša to místo vypálil a vyhnal nás. Od té doby jsme stále na cestě“ (Fermor 1966: 14).

Právě tento obraz někdejšího usedlého života v horské vesnici a náhlý přechod ke kočovnictví je v souladu se závěry historiků Balkánu, kteří zdůrazňují vlnu usedání kočovných pastevců v době středověkých feudálních států a následný návrat ke kočovnictví v době příchodu Osmanů.

„Před osmanským zábohem byly balkánské feudální státy dostatečně organizované, aby vyvíjely na zmíněné katuny¹⁷ tlak, aby opustily horské oblasti a usadily se v údolích. Písemné prameny dokládají tento proces usazování. Ale dobytí Osmany opět tyto procesy otočilo opačným směrem. Katuny opustily své vesnice a opět se vrátily do bezpečí hor“ (Kaser 2012: 297).

Další možný původ označení Sarakačan je z rumunského (a aromunského) slova „sărac“ (chudý, bídny). Na základě diference v jazyce a způsobu obživy je okolní zemědělské obyvatelstvo vnímalo jako cizí - „ty druhý“, a tudíž z vnějšku připisované charakteristiky Karakačanů svým významem odráží právě nekulturnost, nepředvídatelnost a nebezpečnost toho, co je „cizí“.

Kalionski poukazuje na nemožnost uchopit Karakačany v rámci dnešního nacionálního chápání Balkánu, protože se jedná o pre-nacionální skupinu (Kalionski 2007b: 3). Karakačani stáli mimo spory soupeřících nacionálních ideologií v letech 1880 až 1920 (Kalionski 2007b: 9). Můžeme se setkat s dvěma velkými směry smýšlení o původu Karakačanů. Jeden z proudů zdůrazňuje především archaičnost a původnost Karakačanů na Balkánském poloostrově, druhý proud zas spojuje původ Karakačanů s některým z emancipovaných moderních národů obývajícím sousední země. Oba proudy ovšem mají své rezervy. Zatímco v prvním názorovém proudu posloužili Karakačani jako předmět zjednodušujícího „orientalizujícího“, v tomto případě přesněji „archaizujícího“ smýšlení, v druhém názorovém proudu se Karakačani stali jakousi kořistí. O tu se vědci z jednotlivých zemí přetahují zřejmě právě proto, že dokladů je málo a prostor pro interpretaci, která by zahrnula Karakačany do jednotlivých nacionálních ideologií, je relativně velký. Tedy jistě čtenáře nepřekvapí, že hypotetický řecký původ Karakačanů prosazují především řečtí autoři a thrácký původ zase hlavně bulharští autoři,

¹⁷ Katun – pastevecké pracovní celky, flexibilní jednotky založené na pokrevních vazbách společně migrující mezi zimními a letními pastvinami (Kaser 2012: 297)

kteří považují Thráky za jednu ze základních skupin, z nichž se zrodil současný bulharský národ. Každá ze stran se snaží nějak zahrnout Karakačany do svého národního příběhu.

Zde stručně nastíním základní hypotézy o původu Karakačanů (hypotéza o řeckém, aromunském, thráckém a tureckém původu – toto dělení používá Pimpireva 1995 i Kalionski 2007b). Podle první hypotézy jsou Karakačani původně „čistými Řeky“, někteří řečtí vědci dokonce přisuzují řecký původ nejen Karakačanům, ale i Aromunům neboli Kucovlachům (Campbell 1964: 3; Marinov 1964: 11; Urbańska 1962: 208). V rámci této teorie lze rozlišit ještě dva proudy. Ten první považuje za předky dnešních Karakačanů nomádské nebo polonomádské populace žijící v pohořích Gramos a Pindos, které odtud byly v byzantském období vytačeny Aromuny. Druhý názorový proud naproti tomu tvrdí, že předkové Karakačanů žili až do 14. století usedle a až poté byli přinuceni přejít ke kočovnému životu (Pimpireva 1995: 19-20). Tyto hypotézy se opírají hlavně o antropologické a lingvistické shody u Karakačanů a epirských Řeků. Dále je často poukazováno na podobnost v ornamentice a geometrickém stylu Karakačanů a pre-klasických obyvatel dnešního Řecka. Kalionski se staví skepticky k poslednímu argumentu. Při troše snahy totiž stejně blízké analogie najdeme např. i u Juruků, Kurdů a dalších skupin, nevyjímaje původní obyvatel Severní Ameriky. Proto tyto podobnosti v ornamentice nelze brát za přesvědčivý doklad původu (Kalionski 2007b: 11-12).

S druhou teorií - teorií o aromunském původu přišel poprvé Konstantin Jireček. Ten tvrdí, že Karakačani jsou původně Aromuni, kteří během svých zimních pobytů na Apeninském poloostrově přijali řecký jazyk a celkově se pořečtili (Jireček 1888: 306). Dále je zastáncem této teorie také srbský geograf J. Cvijič, rumunští historici N. Jorga, T. Kapidan (Marinov 1964: 11; Pimpireva 1995: 20) a polský etnograf K. Dobrowolski (Urbańska 1962: 207-208). Za kulturní pojítka Karakačanů a Aromunů je brán hlavně jazyk, především lexikum, folklór, sociálně ekonomická struktura a celkový životní styl (Kalionski 2007b: 11). Hlavním argumentem proti této teorii je, že ani ve fonetice ani v gramatické struktuře nejsou v karakačanské řečtině znaky shodné s jazykem Aromunů. Kdyby tedy Karakačani byli helenizováni, dalo by se předpokládat, že jisté rysy jejich původního jazyka se do nového promítnou. Zároveň je patrná i rozdílnost ve sňatkových vzorcích (Høeg 1925: 78).

Dále následuje hypotéza o thráckém původu. Tato teorie je co do počtu zastánců nejvíce rozšířena a přijímána. Zástupci této teorie tvrdí, že Karakačani jsou potomky autochtonního obyvatelstva Balkánského poloostrova, tedy Thráků a Ilyrů, z nichž jedna skupina byla romanizována, to jsou dnešní Aromuni neboli Kucovlaši, a druhá skupina byla pořečtěna, to jsou právě Karakačani. Sám Marinov na základě výzkumu jazyka zdůrazňuje výraznou příměs bulharských slovanských rysů. Bulhaři ovlivnili hlavně skupinu Karakačanů a méně skupinu Aromunů (Marinov 1964: 12; Urbańska 1962: 208).

Zastáncem tohoto názorového proudu je bulharský etnograf Vasil Marinov a bulharský historik Alexej Kalionski.

Názorový proud obhajující thrácký původ Karakačanů zdůrazňuje prastarost a původnost skupiny Karakačanů na Balkánském poloostrově. K závěrům, které by tento vědecký tábor jistě podpořily (kdyby jejich práce byla známa ve společenských vědách), došli vědci z Institutu experimentální morfologie a antropologie Bulharské akademie věd Janeva, Stoev a Kavgazova, kteří se zabývali distribucí krevních skupin ABO a Rh faktoru ve skupinách žijících na Balkáně a poté srovnáváním těchto dat s výsledky naměřenými v jiných zemích. Z jejich příspěvku vyplývá, že skupina Karakačanů se liší ve vzorci distribuce krevních skupin a Rh faktoru od skupin Řeků, Turků a Bulharů, především je to patrné v distribuci Rh faktoru. Klastrová analýza poté Karakačany zařadila do skupiny zcela oddělené od všech populací obývajících Balkán. Tuto větev Janeva a kol. nazvali „paleoeuropoidní“. Tu ještě dále rozdělili na větev „paleoiberskou“, kterou tvoří Baskové, a „paleobalkánskou“, kterou tvoří Karakačani a obyvatelé horského regionu Zlatograd, který byl díky specifickým historickým podmínkám dlouhodobě izolován od ostatní bulharské populace. Výsledky tedy nasvědčují tomu, že Karakačani moc podobní okolním populacím nejsou, co se distribuce krevních skupin a Rh faktoru týče (Janeva a kol. 2005).

Kalionski dále zmiňuje výzkum řeckého fyzického antropologa Pulianose z roku 1980. Ten označil karakačanský fyziologický typ jako nejstarší v Evropě, prý mnohem starší než známe u Basků nebo Laponců. Dále u Karakačanů objevil dávné mongoloidní rysy a za jedinou možnou analogii jejich fyziologie považuje fyziologii lidí z neolitu či dokonce mezolitu. Jednotlivé části tohoto výzkumu kritizuje Kalionski z pozice historika například tak, že argumenty jako absence keramiky ještě nemusí odkazovat k tomu, že skupina je neolitickým reliktem (Kalionski 2007b: 13), ale třeba k tomu, že keramika byla moc křehká a těžká pro neustálé přesuny.

Poslední hypotéza o turkickém původu Karakačanů je relativně marginální hypotézou, neboť ji zastává pouze jeden autor (Gubolgo 1966) a jeho studie navíc byla publikována pouze v ruštině, takže se nesečkala s širokým ohlasem. Podle této hypotézy mluvili Karakačani původně turkickým jazykem, byli součástí některé ze středověkých turkických nomádských populací (Pečenězi, Uzi, Kumáni), které v období mezi 11. a 13. stoletím přišly na Balkán. Jedna z těchto turkických populací se údajně oddělila a přijala řecký jazyk (Gubolgo 1966).

Celá diskuze o původu Karakačanů opomíjí jednu zásadní epistemologickou nesnáz, a to nejasnost toho, jak je vlastně vymezena hledaná kategorie „předků Karakačanů“. Pokud bychom šli konkrétně po nálepce „Karakačan“ nebo „Sarakačan“, nelze se opřít o žádné historické zmínky, neboť toto označení začalo být používáno relativně nedávno. Jak jsme si již zde doložili na ukázkách cestopisné literatury z přelomu 18. a 19. století, je třeba mít vždy na paměti dřívější a současně paralelní kategorii „Vlach“.

Pokud máme o „Karakáčanech“ první písemné zmínky až v 18. století, o „Vlaších“ jsou už ze století 10. a 11. (Kalionski 2007b: 13; Luković 2012: 148). Není tedy absolutně jasné, kterou linii „předků“ tedy diskutující autoři hledají.

5.1 Kolik je Karakačanů?

Oficiální sčítání Karakačanů se v praxi nikdy nekonalo. Mimo běžné cenzy, které nejsou v tomto ohledu příliš informativní, máme k dispozici odhady odborníků zabývajících se Karakačany a nebo údaje, které prezentuje karakačanská federace. Alexej Kalionski tvrdí, že podle oficiálních bulharských cenzů z roku 1956 žilo v Bulharsku 2 085 Karakačanů. Na druhou stranu však zahraniční etnologové udávají pro období 60. let počet Karakačanů v Bulharsku 3 000-5 000 a 10 000-12 000 na území Řecka (Kalionski 2007b: 1). Marinov v roce 1964 odhadl přibližný počet Karakačanů, a to v Řecku 9 700 a v Bulharsku kolem 3 000, dohromady tedy 12 700 (Marinov 1964: 15).

Sčítání lidu v Bulharsku vždy pracovala s kategorií národnosti (ve smyslu etnické sebe-askribce) a mateřského jazyka a od roku 1992 nově i s kategorií náboženského vyznání. Mezi lety 1975 a 1985 byly statistické údaje vztahující se k národnosti prohlášeny za státní tajemství (Eminov 1997:70). V případě bulharských cenzů můžeme sledovat trend snižování počtu možností, které jsou občanům nabízeny při odpovědi na otázku po národnosti. Ještě roku 1956 bylo možné uvést jakýkoli název národnosti, v roce 1985 bylo možné si vybrat z 12 variant národnosti a v roce 2011 již je možností pouze 5 (bulharská, turecká, romská, jiná a nehlásím se k žádné národnosti – stejné varianty jsou nabízeny i v případě mateřského jazyka). Karakačany tedy dnes z cenzů můžeme poznat pouze, pokud se oni sami přihlásí k „jiné národnosti“ a „jinému mateřskému jazyku“, což z mnoha důvodů odmítají udělat. Častým emickým vysvětlením je, že nechtějí být v kategorii „jiné“ nebo že nechtějí být ve stejné kategorii s „různými přivandrovalci“.

Karakačanská federace si vždy vedla přesnou a velmi podrobnou evidenci o svých členech. V 90. letech dokonce na základě těchto seznamů byla přidělována víza do Řecka. Jedná se o seznamy členů federace, členy federace se v 90. letech stávali velmi často i bulharští členové smíšených rodin. Z výroků federace nikdy není jasné, jakým způsobem došli k číslu celkového počtu Karakačanů, navíc v posledních letech zájem o členství rapidně klesl, takže řada lidí, kteří se považují za Karakačany, již není federací evidována. V roce 2002 udávala Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku počet svých členů okolo 18 tisíc (Kalionski 2007b: 2). Samotní informátoři ovšem uvádějí čísla mezi 20 a 30 tisíci.



(Archiv AEIM Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, fotoarchiv, arch. № EAP 103/1/3/18, dostupné http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=30013;r=20798)

6 Karakačani – modely subsistence v minulosti

6.1 Kočovní pastevectví

Do konce 50. let se většina Karakačanů živila chovem ovcí, koz a koní. Zřídka chovali také prasata a drůbež, ovšem nejzásadnějším zvířetem pro Karakačany byla ovce. Se stády čítajícími několik tisíc ovcí přecházeli během roku mezi dvěma druhy pastvin. Celý svůj majetek si s sebou převáželi na koňských karavanách. Horké léto, kdy tráva v nížinách je spálená sluncem, trávili s ovci na vysokohorských pastvinách ve Stare planině, Rile, Rodopech či Trojanske planině a zimu v přímořských nížinách. Později vlivem intenzifikace zemědělství a rozšiřování obdělávané půdy byli vytlačováni v létě výše do hor a v zimě mimo výhodné, obdělávatelné plochy. Žili střídavě ve dvou typech krajiny. Byť za svůj domov (chráněný, bezpečný prostor) považovali horské regiony, kde trávili léto.

Na zimu sháněli svá stáda do rovin, kde bylo tepleji a ovce tam mohly najít pastvu přes celou zimu. V době osmanské nadvlády nacházeli nejčastěji své letní pastviny na území dnešního severního Řecka a Turecka. Tento způsob života postupně ustupoval zhruba od přelomu 19. a 20. století (Pimpireva 1995: 86 – 98). Prvním faktorem, který motivoval k usedání, byl odchod osmanských Turků z Bulharska a vznik nezávislých států založených na nacionálním principu. Takové státy kočovným pastevcům

postavily do cesty mezi jejich letními a zimními pastvinami státní hranice, které se v některých případech pro pastevce staly neprůchodné.

„Nové hranice s jejich celnicemi, jakož i vyhlídka na několikeré placení desátku (begliku) v rozličných státech zasadily tomuto nomadickému hospodářství těžkou ránu.“ (Jireček 1888: 221)

Hraniční poplatky a jiné oficality donutily časem Karakačany, aby vtěsnali svůj celoroční pohyb jen na území jednoho ze států. Souběžně docházelo také k intenzifikaci zemědělství, během níž byla velká část půdy v nížinách, která sloužila jako zimní pastviny kočovných pastevců, proměněna na půdu zemědělsky využívanou (Pimpireva 1995: 91). Karakačani tím pádem byli nuceni pro svůj zimní pobyt volit nevýhodné, výše položené, regiony.

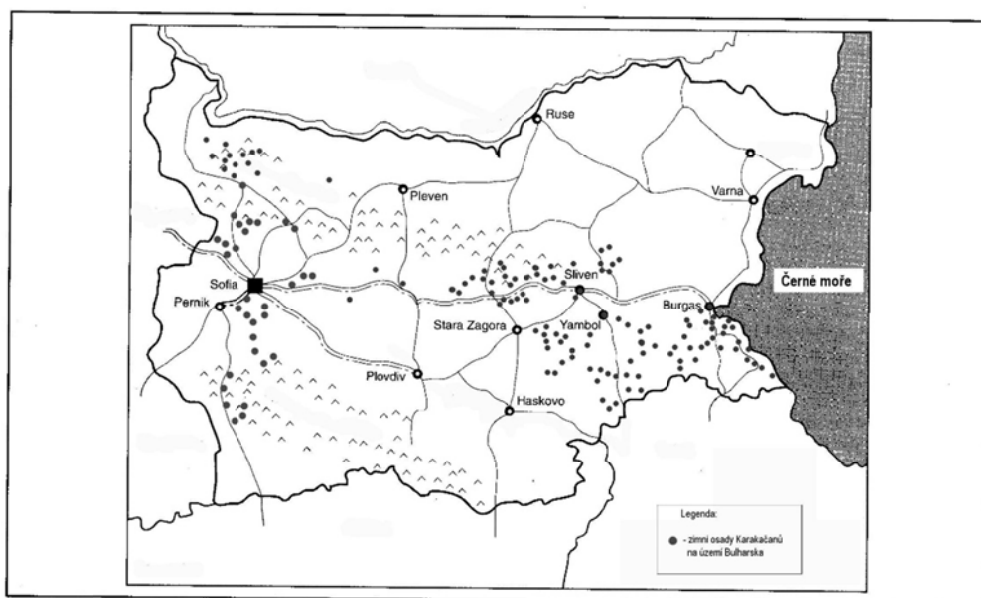
Ustanovení bulharsko-tureckých hranic po Osvobození sebou přineslo ještě jiné problémy. Karakačani už nemohli obchodovat s ovce na území Turecka. Všechny ovce byly přepočítávány při cestě tam, po celou dobu vedeny v evidenci a při cestě zpět měli povolenou ztrátu ovcí 10 %. Pokud se vraceli s menším množstvím ovcí než 90 % z původního stáda, museli za každou chybějící ovci platit pokuty jak turecké, tak bulharské straně.

Karakačani se brzy na tuto situaci adaptovali a přestali jednoduše bulharsko-tureckou hranici překračovat, protože to pro ně začalo být nevýhodné. Někteří z nich natrvalo zůstali na turecké straně a asimilovali se (Marinov 1964: 29-31). Roku 1933 bylo definitivně zamezeno přechodu tureckých hranic. Karakačani, kteří tou dobou putovali se svými stády do Turecka, byli nuceni se na hranicích otočit a vrátit. Aby celá stáda nepomřela, museli je před zimou urychleně rozprodat, a to výrazně pod cenou. Mnozí z pastevců již po této zkušenosti odmítli obnovit stáda v dalším roce a přešli k uselému životnímu stylu (Marinov 1964: 32). Druhá část Karakačanů zimovala v tzv. „Bělomoří“, tedy v Řecku v nížinách u Středomořího moře. V Řecku zimovali nejčastěji v Orfanském zálivu a okolí měst Ksanti, Seres, Demir Chisar, Livadia a Soluň. Během zimního období 1943-1944 byly uzavřeny hranice mezi Bulharskem a Řeckem a Karakačani zimující v Řecku byli nuceni zůstat (Marinov 1964: 31-33).

Rok 1944 byl po mnoha stránkách kritickým. Ministerstvo zemědělství začalo kontrolovat pohyb Karakačanů a ti tak zimoviště dostávali jen na přiděl. Často na takový verdikt museli se svými stády dlouho čekat i po příchodu prvních mrazů a ztráty na stádech tak stále narůstaly (Marinov 1964: 32-33). Uzavírání řeckých i tureckých hranic vyvolalo výrazné změny v obživných strategiích Karakačanů. Ti, kteří zůstali na území Bulharska, byli nuceni přivyknout tužším zimám, které je mnohdy zastihly nepřipravené, a také nedostatku pastvy, především přes zimu. Chybějící přirozenou pastvu museli kompenzovat nákupem krmiva, jehož cena také výrazně určovala jejich pohyb, putovali hlavně tam, kde bylo tím rokem krmivo nejlevnější.

Po uzavření hranic hledali nová zimoviště v rámci Bulharska. Nakonec zimovali v přibližně pěti oblastech. První oblast byla při pobřeží Černého moře kolem měst jako Burgas, Nesebar, Primorsko. Do této oblasti se přesouvali na zimu hlavně ze Stare planiny a Sredne gory. Druhá oblast se rozkládala kolem měst Elchovo, Topolovgrad a Jambol, třetí nad severovýchodním cípem Rodop kolem měst Chaskovo, Kărdžali, Charmanli a Svilengrad, což bylo zimoviště hlavně skupiny z Rily a západních Rodop, čtvrtá kolem města Petrič a pátá na severovýchodě Bulharska kolem měst Lom, Vraca, Berkovica a Michajlovgrad, tam zimovali Karakačani ze západní Stare planiny a Rily. Další už méně početné skupiny zimovaly také v okolí měst Varna, Kazanlák, Stara a Nova Zagora, Plovdiv nebo Pazardžik (Marinov 1964: 32; Pimpireva 1995: 88).

Obr. 5 Rozložení zimních sídel Karakačanů na území Bulharska¹⁸



Jejich typ hospodaření lze charakterizovat jako „mléčné pastevectví“ (*milk pastoralism*). Karakačani svá zvířata zabíjeli pouze v době svátků, maso tedy nebylo běžnou součástí jejich stravy. Mléčné pastevectví je považováno za nejefektivnější způsob získávání obživy v místech, kde jsou rozsáhlé neobdělávatelné pastevní plochy, posuzujeme-li efektivitu v měřítku únosnosti ve vztahu k populaci (Ingold 1980: 176). V rámci této strategie je běžné různorodé složení stád (v případě Karakačanů se jednalo o kombinovaný chov ovcí a koz), které je výhodné hlavně díky efektivnějšímu využití pastvin a ochraně populace před ekonomickým úpadkem v době epidemií, neboť každý druh zvířat je citlivý na jiné nemoci (Ingold 1980: 177). Karakačani chovají ve větší míře ovce a využívají je primárně na mléko.

¹⁸ Obrázek je schematizovanou podobou mapky ručně nakreslené Vasilem Marinovem (Marinov 1964).

Představují tak rozdílný typ strategie chovu ovcí než v euroasijských a afrických oblastech, kde ovce jsou chovány výhradně na maso a vlnu (Ingold 1980: 177).

Hlavním zdrojem obživy Karakačanů v období kočovného pastevectví byly ovce. Obchodovali jak se živými zvířaty, tak s mléčnými produkty (především sýry) a vlnou, sbírali a prodávali i ovčí hnůj, který byl ceněným hnojivem u podhorských zemědělců. Někteří z nich dokonce platili Karakačanům, aby při přesunech nocovali se svými stády právě na jejich poli a prohnouli ho tak (Marinov 1964: 51). Jak je tedy vidět, téměř nic z ovce nepřišlo nazbyt a ovce tak znamenala opravdu mnohostranný zdroj příjmů.

Stejně jako je možné sledovat i u jiných pasteveckých populací, preferovali Karakačani chov ovcí ve větších jednotkách. Stáda ovcí dělili do tří sekcí. V první sekci byly ovce březí nebo ovce s nejmenšími jehňaty a ovce dojné. Ve druhé sekci byly ovce jalové a berani a ve třetí sekci odrostlá jehňata z minulého roku (Campbell 1964: 19). První části stáda se pokoušeli zajistit co nejlepší pastvu, protože právě příjmy z jehňat a mléka byly pro celou skupinu nejzásadnější. Od listopadu do ledna se pak rodí jehňata, a proto se tyto ovce vždy pásly blízko osady. Přibližně od února pak začínala dojná sezóna. Ne déle než čtyři týdny byla jehňata ponechána u matek a pak se prodala. Ponechalo se jich ve stádě jen několik tak, aby poměr ovcí a beránků byl vyvážen (Campbell 1964: 19-21).

Ovce se dojily v košárech, speciálních ohradách, kde u východu z ohrady dojiči odchytávali ovce jednu po druhé a postupně dojili. Karakačanská ovce nadojí za jednu sezónu cca 30–32 l, což je tak polovina toho, co nadojí na mléko vyšlechtěné druhy ovcí, ale na druhou stranu je velmi odolná a Karakačani těžili především z množství ovcí, které byli schopni chovat (Marinov 1964: 57). Berani a jalové ovce, tedy druhá část stáda, se obvykle pásly vysoko v horách na chudších pastvinách. Trochu lepší pastva se dostávala odrostlým jehňatům (Campbell 1964: 22).

Mléko zpracovávali Karakačani buď sami doma a finální produkty pak prodávali, nebo toto přenechávali specializovaným sýrárnám. Sýrárny měly své nezastupitelné místo především ve výrobě žlutého sýra „kaškavalu“, který se nevyplácelo vyrábět v malém množství. Sami Karakačani měli několik alternativních druhů trvanlivého sýra, takže „kaškaval“ nebyl jejich stěžejním produktem (Marinov 1964: 58-67). Mezi nejdůležitější produkty z ovčího mléka patřilo „sirene“, čerstvý bílý sýr podobný řeckému sýru „feta“. To se vyrábělo v několika podobách, pro Karakačany nejtypičtější bylo tzv. „*tulumsko sirene*“ a „*stumbutir*“. „*Tulumsko sirene*“ byl trvanlivý druh sýra, zrající ve vaku z ovčí kůže. Tento vak měl podobu ovce stažené z kůže se zavázanými otvory po končetinách zvířete. Vlna se z kůže ostříhala úplně nakrátko, vak se otočil ostříhanými chlupy dovnitř a do něj se kladlo sirene. Tak bylo vhodně uskladněno pro převoz. „*Stumbutir*“ je předstupeň „kaškavalu“, je to tvrdý trvanlivý druh sýra (informátoři jej popisují jako karakačanský parmazán). Dále se z ovčího mléka vyráběl výše

zmíněný „kaškaval“, tvaroh, máslo a jogurt (Marinov 1964: 58-62; Nešev 1998: 30). Syrovátka se poté používala jako krmivo pro psy nebo prasata tam, kde se prasata chovala (Marinov 1964: 56).

Karakačanská ovce je navíc zdrojem pevné a hrubé vlny, která se používala na výrobu hrubších tkanin, plachet, dek, pytlů, provazů a tlumoků (Marinov 1964: 80). Ovce se stříhala jednou ročně, stříhání probíhalo postupně během teplých letních měsíců, pokud vlnu stříhali během přesunů mezi letními a zimními pastvinami, rovnou ji prodávali. Jeden pastevec byl schopen ostříhat v průměru tak 10–30 ovcí denně. Zpracovávání tmavé vlny karakačanské ovce – praní, barvení, spřádání a tkaní nebo pletení - byla výhradně ženská práce. Karakačani dokonce používali svůj vlastní jednoduchý druh tkalcovského stavu, který byl pevně zapuštěn v zemi uvnitř obytné koliby. Při přesunech pak s sebou přenášeli jen nejdůležitější části stavu a zbytek si zhotovovali na novém místě znovu (Marinov 1964: 77).

Ženy se nesměly účastnit střížby stejně jako mnoha dalších prací kolem ovcí (Marinov 1964: 72; Markowska 1962: 235). Ovce měly význačné postavení v symbolickém systému Karakačanů, byly považovány za Boží zvířata. Ženám nejen nepříslušela privilegovaná práce kolem nich, ale v určitých obdobích, například v době perimy (Campbell 1964: 26-35) nebo těhotenství (Pimpireva 1995: 48), bylo dokonce ženám zakázáno se k ovcím jen přiblížit. Žena pro ovci znamenala nebezpečí, obzvláště v obdobích, kdy se nějakým způsobem zviditelnila její reprodukční schopnost, protože ovce nepatřila do ženské sféry (Campbell 1964: 26-35). Takto tedy můžeme vysvětlit následující fotografii. Žena po klimakteriu, po skončení reprodukčního období, už nebyla pro ovce nebezpečná a ve výjimečných případech se mohla zapojit i do takových prací jako dojení. Mladá děvčata však na fotografii stojí za pleteným plotem košáru a ke zvířatům se přiblížit nesmějí.

Obr. 6 Dojení (první fotografie z r.1956 - lokalita „Čumerna“, poblíž Koprivšice)



(Georgieva 2000: 25)



(Makris 2008: 93)

Karakačani tvoří výjimku v souboru pastevců orientovaných na produkci mléka. Ve většině takových společností je totiž dojení mléka v kompetenci žen (Ingold 1980: 182), často je poukazováno na symbolickou podobnost extrakce mléka s kojením. U Karakačanů patří tato činnost do výhradní

kompetence mužů a ženy zase zpracovávají mléko do finálních produktů (sýry, jogurt). Samotné pasení stáda je činnost relativně nenamáhavá, náročnou je potom až fáze zpracování mléka. Tato činnost je náročná zejména ve vztahu k dostupným pracovním silám. Ingold používá přirovnání mléčného pastevectví ke kopaničářskému zemědělství. V těchto způsobech produkce je balancován nedostatek pracovních sil, zatímco v masném pastevectví (podobně jako v plužním zemědělství) je balancován spíše nedostatek zdrojů – půdy a zvířat (Ingold 1980: 192-193).

Karakačani chovali také kozy, ovšem v nepoměrně menším počtu než ovce, větší poměr koz ve stádu totiž mohl znamenat ztrátu prestiže celé skupiny (Campbell 1964: 31). V symbolickém systému Karakačanů je koza dábelským zvířetem, charakteristickým nenasytostí a vychytralostí, patřícím konceptuálně do ženské sféry, proto veškeré činnosti kolem koz vždy vykonávaly ženy a činnosti kolem ovcí zase muži. Výjimkou bylo pasení kozího stáda daleko od domova, což by nebylo slučitelné s mateřskými povinnostmi. Jinak ovšem záměna těchto sfér znamenala potupu a zostuzení, například když muž byl viděn při dojení kozy (Campbell 1964: 26-35). Hlídat kozí stádo mohl jen mladík před vojenskou službou, tedy muž, jenž ještě nenaakumuloval významné množství cti, kterou by tímto mohl ztratit (Campbell 1964: 26-27). Ženy kozy pravidelně dojily, mléko nosily na prodej do sýrárny a sbíraly hnůj na prodej nižinným zemědělcům. Z kozích chlupů potom vyráběly plachty odolné proti dešti (Campbell 1964: 31).

Dalším důležitým zvířetem pro přežití Karakačanů byl kůň. Koně sloužili nejen k transportu vybavení domácnosti mezi zimními a letními pastvinami, ale také k přepravě mléka do sýráren nebo hotových mléčných produktů na trh. K tomuto účelu se ale ještě více než koně používali osli. Oslí také mívali speciální úkol, a to nosit potraviny pastevcům odříznutým vysoko v horách se stádem jalových ovcí a beranů (Marinov 1964: 56). Celkem nákladný chov koní si Karakačani kompenzovali tím, že v letním období koně pronajímali na různé sezónní práce zemědělcům. Výměnou za práci koní bylo často obilí (Marinov 1964: 54; Nešev 1998: 12).

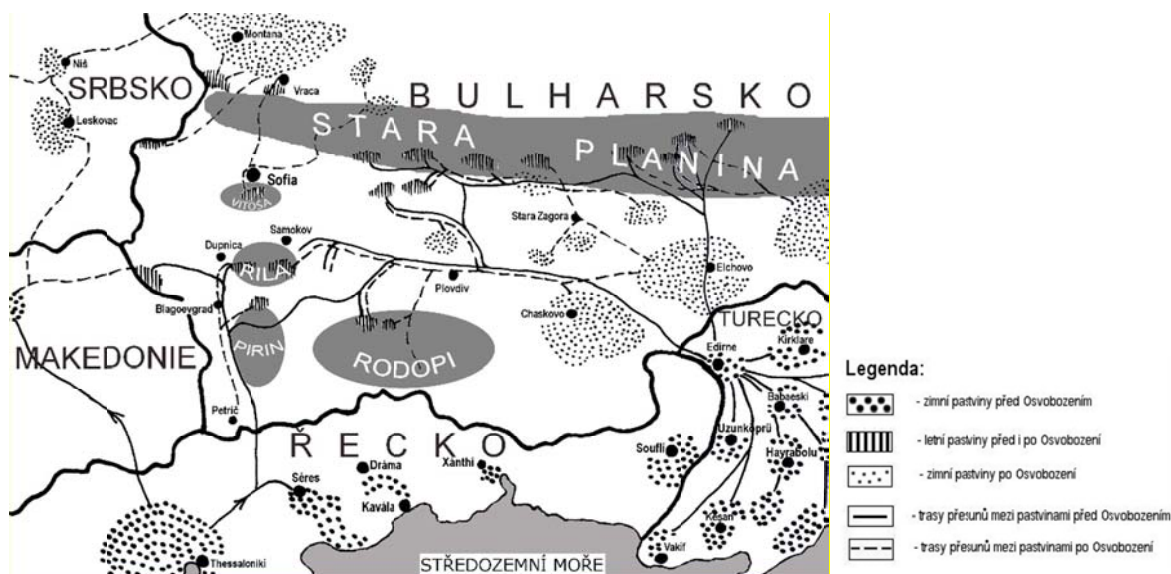
Na některých místech chovali Karakačani i prasata. Ta narozdíl od ostatních domácích zvířat chovaných Karakačany jsou náchylná a náročné přesuny spolu se stády by nezvládla. Proto zpravidla chovali prasata jen ve svých letních osadách a před přesunem na zimoviště je pokaždé porazili a maso nasušili (Marinov 1964: 56). Ještě častěji než s prasaty jsme se u Karakačanů mohli setkat s chovem drůbeže. Drůbež nejčastěji chovali na zimovištích (Marinov 1964 56-57; Nešev 1998: 19). Vejce byla používána jak k domácí spotřebě jako potravina pro děti, tak k výměnnému obchodu ve vesnici. Vejce a kozí produkty byly obvykle jediným zdrojem příjmu žen (Campbell 1964: 32-33).

6.1.1 Sedentarizace

Proces sedentarizace Karakačanů sice nejvýrazněji probíhal od roku 1958, ale šlo o proces postupný a sledovatelný už od dob turecké nadvlády. Pimpireva se pokusila doložit několik vln sedentarizace ještě před samotnou kolektivizací v 50. a 60. letech (Pimpireva 1995: 86 – 98). Asi nejzásadnější změny na bulharském území nastaly na přelomu 19. a 20. století, kdy toto území zůstalo volné po odchodu osmanských Turků. Vznikly nezávislé státy založené na nacionálním principu a pastevci museli vtěsнат svůj celoroční pohyb jen na území jednoho ze států, souběžně docházelo také k intenzifikaci zemědělství. Během tohoto procesu byla velká část půdy v nížinách, která sloužila jako zimní pastviny kočovných pastevců, proměněna na půdu zemědělsky využívanou (Pimpireva 1995: 91). Karakačani tím pádem byli nuceni pro svůj zimní pobyt volit nevýhodné, výše položené, regiony. Zima a nedostatek pastvy je vedly k tomu, že začali zakupovat každoročně krmivo pro dobytek, což byl výrazný zásah do jejich rozpočtu. To vedlo jen k dalšímu zmenšování stád a nárůstu střetů zájmů s usedlými zemědělci (Pimpireva 1995: 88).

„Ustavičným rozšiřováním orné půdy a ztenčováním pastvin v nížinách naráží toto vlašské hospodářství na tytéž nesnáze, jako stěhovavé pastýřství v dolní Itálii a ve Španělsku, najdou se vždy ještě pastviny letní a zimní, ale daleký průchod rolnickými krajinami se stává nesnadným. Již nyní si bulharští vesničané na procházení velikých stád často stěžují, nemajíce od nich leda trochu hnoje“ (Jireček 1888: 222).

Obr. 7 Trasy pohybu Karakačanů před i po Osvobození¹⁹



¹⁹ Mapa je zjednodušenou podobou originální mapky Vasila Marinova (Marinov 1964)

Rusko-turecká válka, která skončila roku 1878, vyvolala velké přesuny obyvatel. Turci hromadně odcházeli z Bulharska a zanechávali za sebou celé vylidněné vesnice. Mnozí Karakačani této příležitosti využili a koupili domy a pozemky po Turcích (Marinov 1964: 117; Pimpireva 1995: 89).

Díky častějším kontaktům s usedlým obyvatelstvem začali někteří s novými formami obživy. Podle Pimpirevy byly ale nejsilnějším podnětem k usídlení klimatické podmínky (Pimpireva 1995: 89). Stačila jedna chladná zima, kdy uhynul větší počet ovcí ze stáda a Karakačani se obvykle nesnažili stádo obnovit a rovnou přešli k usedlému životu. Taková zima byla mezi lety 1953 a 1954. Mnoho rodin usedlo jen několik let před povinným usazením ostatních. Ty rodiny, které tato zima nepřipravila o rozhodující část stád, pak kočovaly do roku 1958. Markowska zdůrazňuje v procesu sedentarizace úlohu povinné vojenské služby a povinné školní docházky pro karakačanské děti. Oba tyto faktory vedly k navázání nových vztahů s usedlou populací a asimilaci. Markowska zde logicky poukazuje na situace, kdy jedinec je v jino-etnickém prostředí a podvědomě se mu přizpůsobuje (Markowska 1962: 230). Důvody však lze vidět i ve sféře ekonomické. Docházka do školy vyžadovala, aby pastevcí zanechali své děti se skupinou žen v nížinách. Povinná školní docházka spolu s vojenskou službou připravila pastevecké skupiny o nepostradatelné pracovní síly – ženy a mladíky.

První vlna výraznější sedentarizace bulharských Karakačanů proběhla za první světové války. Důvodem bylo odebírání stád a produktů pro armádu a celkové oslabení bulharského hospodářství. Hranice států po první světové válce zcela přerušily tradiční trasy pohybu Karakačanů. Během těchto let tedy kontinuálně usedali (Pimpireva 1995: 90-92). Do této doby šlo o přibližně stejný vzorec usedání – tedy usedání na venkov. Část pokračovala v podobném způsobu obživy, tedy v polokočovném nebo usedlém pastevectví. Do měst usedaly jen zámožnější karakačanské rodiny. Ovšem až do druhé světové války stále ještě většina Karakačanů žila kočovně pasteveckým životem (Pimpireva 1995: 92).

Roku 1954 vychází státní nařízení, které mělo vést k definitivnímu usazení Karakačanů. V praxi pak tato hlavní vlna sedentarizace probíhala přibližně do roku 1960 (Markowska 1962: 233; Pimpireva 1995: 94). Ještě v roce 1960 zkoumala Markowska jednu z posledních kočujících skupin ve Stare planine (Markowska 1962), o průběhu celých 50. let podrobně vypovídá hlavně práce V. Marina (Marinov 1964). Marinov se tomuto terénnímu výzkumu Karakačanů věnoval již od třicátých let. V nařízení vlády bylo stanoveno, že každý nově usazený dostane pozemek do rozsahu 0,4 ha a přednost při nákupu stavebního materiálu (Markowska 1962: 233; Pimpireva 1995: 94-95) nebo měli přednostní právo dočasně bydlet v neobydlených domech. Pastviny jim byly pronajímány jen v bezprostřední blízkosti jejich sídla, aby se zamezilo pohybu a možnému návratu ke kočování (Pimpireva 1995: 95-96).

Roku 1958 pak byly přes odpor združstevněny všechny karakačanské ovce, některé skupiny se ještě nějaký čas vydržely skrývat v horách a dělit svá stáda tak, aby jim nebyly všechny ovce odebrány najednou, nicméně do roku 1960 se skutečně podařilo všechny kočující skupiny usadit (Pimpireva 1995: 94-96). Zabavené ovce byly buď rovnou zabity, nebo pošly kvůli změně životních podmínek (Kalionski 2007b: 8). V Bulharsku si s sebou Karakačani dodnes nesou křivdu z nedobrovolného usazení (Kalionski 2007b: 7) a tento pocit křivdy je zároveň jedním z konstitutivních znaků jejich identity.

Po druhé světové válce se Karakačani usazovali místo na venkově ve městech. A to především v regionech svých předešlých zimních pastvin (Pimpireva 1995: 94-96). Také Karakačani z venkova se začali přesouvat do měst (Pimpireva 1997: 186). Pracovali hlavně jako zaměstnanci v továrnách. V 50. letech se část z nich včlenila i do družstva, výhradně se ale zabývali živočišnou výrobou a vysokohorským hospodářstvím (Pimpireva 1995: 96-97). Život ve městě také přinášel lepší perspektivy pro jejich děti, jak sami tvrdí. Markowska od svých informantů zaznamenala i jiné vysvětlení, a to že město jako místo civilizace umožní Karakačanům uchovat jejich rodinovou strukturu a tradiční vzorec dělby práce, kdy žena zůstává doma a stará se o děti a domácnost, což by při přechodu k zemědělství bylo neudržitelné (Markowska 1962: 238).



7 Karakačani - Současné modely subsistence

7.1 Usedlé pastevectví

Období mezi lety 1960 a 1989 bylo pro mnohé Karakačany jakousi zkušební dobou prověřující, zda zvládnou přechod na zcela nový životní styl. Tento přechod by se dal vyjádřit motem „z horských pastvin do tovární haly“. Pro mnohé byl tento přechod radikální co se vlastnických práv týče, ne už tolik v ohledu způsobu obživy. Stáda byla sice po roce 1961 plně kolektivizována, takže se z majetku jedné rodiny proměnila v majetek lidu, ale pořád bylo ještě potřeba, aby se o ně někdo postaral. V rámci jednotných zemědělských družstev tedy Karakačani hráli významnou úlohu. Část Karakačanů dostala na starosti péči o kolektivizovaná stáda v rámci zemědělských družstev. Jejich pohybu a extenzivnímu chovu bylo sice zabráněno, ale jinak se v technice pasení změnilo jen málo. Tráva v nížinách byla opět v letních měsících spálena sluncem a bylo nutné ovce vyhnat na pastviny výše do hor (ale jen tak vysoko, aby bylo možné žít usedle ve vesnicích).

Pro všechny Karakačany bez výjimky se změnil také způsob bydlení. Ti, kteří pokračovali v péči o ovce, obvykle dostali k dispozici staré zemědělské usedlosti a ovčiny v některé z horských vesnic, z nichž potom ovce vyháněli každý den na pastvu. Jako taková pastevecká vesnice sloužila v době socialismu například Kazanka (oblast Stará Zagora), kde dočasně sídlila jedna z mnou navštěvovaných rodin.

Někteří zanechali usedlého pastevectví současně s rozpadem jednotných družstev, někteří pokračují v chovu ovcí (a v menší míře i koz) a dodnes se mu věnují na „vlastní pěst“.

Tuto aktivitu však nelze zařadit do sféry klasického podnikání, protože můj terén obsahoval pouze případy chovu ovcí pro vlastní potřebu nebo chovu ovcí dotovaného plně eurodotacemi, což je z mého pohledu strategie odlišná od komerčního provozu chovu. Také se od klasického kapitalistického chovu dobytka (*ranching*) liší tím, že se i nadále orientují na relativně méně výhodnou produkci mléka a mléčných produktů a ne na masný chov.

Pastevectví jako takové má ve své tradiční podobě řadu společných rysů s kapitalismem (individualismus, pragmatismus, akumulace, práce je hodnotou ...), co pastevectví zcela odlišuje, je cíl celého snažení. Zatímco pastevec (ať už kočovný nebo usedlý) pečuje o svá stáda za účelem užití domácnosti, kapitalista zisk okamžitě reinvestuje, cílem je tedy další zmnožení zisku (Ingold 1980: 231-232). Stejně jako kapitalista je i pastevec schopen plánování na celou sezónu dopředu, dokáže si spočítat, kolik prostředků bude pro obživu sebe a stád potřebovat. Naakumuluje-li více prostředků, obvykle je vloží do zvětšení stáda (což znamená větší stabilitu a bezpečí např. pro případ nečekaného úhynu zvířat), ale to pouze do míry, nakolik je ho schopen se svou rodinou obstarat.

Dnešní již usazení Karakačani žijí v tržní společnosti, jak si na konkrétních případech dále ukážeme, vytvářejí dokonce pracovní místa pro několik svých zaměstnanců. Když Karakačani, věnující se dnes usedlému chovu ovcí, vyprodukují nadbytek, nepřestanou se okamžitě snažit, jak by to asi udělali jejich kočovní předkové, samozřejmě že vydělané finance do něčeho investují. Na rozdíl od kapitalisty je však většinou neinvestují do rozjezdu další produkce a dalšího zisku, ale do zvýšení komfortu vlastní rodiny. Investují tedy do domů, aut či vzdělání svých potomků.

Svůj domácí pastevecký byznys jsou, jak již bylo výše řečeno, schopni rozšířit i o externí pracovníky. Zde jsme svědky zajímavého fenoménu. Na základě etnografické evidence můžeme tvrdit, že většina tradičních pastevců navazovala s pomocníky, které si najímali na pasení, velmi úzký vztah. Jedná se o pseudo-příbuzenský vztah, který je někdy nazýván také „ekonomické příbuzenství“. Takový člověk je automaticky považován za člena rodiny, je tím svým způsobem pojištěna jeho loajalita ve vztahu k majiteli stáda. V případě dnešních usedlých Karakačanů je však překvapivé, že často si za pomocníky volí místní Cigány.²⁰ Tato volba nevychází z přesvědčení o jejich zvláštních schopnostech v péči o ovce. Naopak, hlavní uváděnou charakteristikou většinou je, že jsou to prostí a ne moc bystří lidé. Rozhodně se

²⁰ Tento postřeh jsem původně brala s rezervou, neboť v prvním případě výskytu se jednalo o město známé svou na bulharské poměry nezvykle bezproblémovou cigánskou populací. V dalším případě rodiny, zabývající se usedlým pastevectvím, se však jednalo o město, kde místní Cigáni měli pověst právě opačnou. O to více jsem byla překvapena, že i zde zaměstnávají Karakačani na pastvu právě cigánského mladíka.

nesetkáme se snahou zahrnout tyto osoby do rodiny, stejně jako majitelé kapitalistického chovu dobytka nenavazují zvláštní vztahy se svými zaměstnanci.

Otázka proč dávají Karakačani věnující se chovu ovcí přednost Cigánům oproti Bulharům si žádá zodpovězení.²¹ Pokud se podíváme na běžné bulharské menší město (neboť do takových míst se Karakačani usadili především) a položíme si otázku, kdo zde ještě chová větší domácí zvířata než jen psy a králíky, odpověď bude jasná, budou to právě Cigáni. Bulharští Cigáni dodnes chovají ve značné míře koně, které používají na práci a na transport. Možná, že právě na této bázi vzniká jistá asociace mezi Karakačany a Cigány – populací, která je v očích Karakačanů nejnižší na společenském žebříčku.

Ve vzorku sledovaných rodin mám zastoupeny všechny tři možné případy usedlého pastevectví mezi Karakačany - jednu rodinu, která po usazení pokračovala v pastevectví, ale jen na omezenou dobu, druhou rodinu, která se zabývá chovem ovcí dodnes a část rodiny se mu věnovala i během socialismu, a nakonec třetí rodinu, která chová ovce dnes, ale během socialismu se věnovali jinému zaměstnání. Dvě poslední jmenované se věnují chovu ovcí ještě v současnosti. Pouze v jednom případě ale jde o hlavní zdroj příjmu rodiny. Chov ovcí je většinou závislý na nejstarší generaci a je doplňován příjmy mladší generace, které většinou plynou z jiné profese než zemědělství a chovu zvířat.

7.1.1 Příklad 1

Prvním případem je rodina z města Borovo²² (cca 13 tisíc obyvatel). Žijí v několika generacním domě na okraji města a vlastní 2 košary v okolí, kam ovce variabilně přehánějí. Část ovcí (zejména březí a dojně) drží ve stájích přímo u domu, což je pro relativně urbanizované město jako je Borovo docela nezvyklá praxe (zcela ovšem odpovídá praxi dřívějšího extenzivního chovu, kdy právě tato část stáda byla vždy propojena s obydlím – kolibou a v případě potřeby, například ve velkých mrazech, byla dokonce vpuštěna i dovnitř obytné koliby). Jejich hlavními ovčími produkty jsou mléko, jogurty a sýry, které jsou odběrateli velmi ceněny, obzvláště jsou-li čistě ovčí. Distribuční síť těchto produktů se skládá ze stálých klientů, nelze je zakoupit v obchodech, klienti si pro ně sami přijíždějí. Dalším důležitým zdrojem příjmu je jehněčí maso. Chov zajišťuje obživu celé rodině – celkem 6 dospělým osobám (informantka s manželem, její dcera a syn s partnerem) a najímají si ještě pomocné pracovní síly. V době mého výzkumu (rok 2010) zaměstnávali dva Cigány²³ jako hlídače a pomocníky.

Tato rodina se dříve chovu ovcí nevěnovala. Jejich zdrojem obživy byla po usazení práce v lesní správě (muž pracoval manuálně v lese, manželka jako účetní). Dnes jsou jejich děti dospělé a mají vlastní

²¹ Přednost Cigánům není univerzální, setkala jsem se s ní pouze v rodinách usedlých pastevců. Dále rozebírané rodiny podnikatelů neměly nejmenší problém zaměstnat Cigány ve své továrně, jednalo se však spíše o výjimečné případy, kdy zbytek zaměstnanců tvořili Bulhaři.

²² Z důvodu ochrany informátorů používám v částech textu vypovídajících o konkrétních rodinách krycí názvy měst a vesnic.

²³ Používám zde nativní termín (bulharsky *Cigančeta*)

potomky. Ještě po převratu pokračovali ve stejném zaměstnání a během dovolené jezdili pracovat do Řecka. Ovce si pořídili až po několika letech sezónní pracovní migrace do Řecka, jejímž jediným cílem byla akumulace finančních rezerv do dalších let. Hlavním současným příjmem celé rodiny (6 dospělých osob, 4 děti) jsou eurodotace podporující chov drobného dobytka. Svůj podnik popisují informátoři jako „naše malé JZD“. Prostorově i co do zařízení a mechaniky skutečně navázali na rozpadající se lokální jednotné zemědělské družstvo.

Každý člen rodiny má na starosti jednu sféru, za níž je plně zodpovědný (otec pase, matka se stará o mléko – dojení a jeho zpracování, dcera a syn se svými partnery pak obstarávají ten zbytek – krmivo na zimu, stavba ohrad, přístřešků apod.). Rodina funguje jako efektivní výrobní jednotka, ovšem jednotlivé její součásti jsou jen omezeně zastupitelné, protože strategií dělby práce uvnitř rodiny je přísná specializace. Chovají celkem 300 ovcí.

V případě této rodiny se nejedná o kontinuitu v pastevectví, protože její nejstarší členové již v dětství žili usedle. Obecně pro oblast Borovo je typické, že tam došlo k usazení Karakačanů o něco dříve než v jiných částech Bulharska. Pro tuto rodinu je chov ovcí výsledkem souběhu několika okolností. Za prvé měli naakumulovaný kapitál ze sezónní práce v Řecku a současně se rozpadala místní zemědělská družstva, dále jejich syn měl právě vystudovanou zemědělskou školu a časem se objevila i možnost financovat chov z eurodotací. Byli jedni z prvních v kraji, kteří začali svůj chov takto financovat. Jejich současný ekonomický úspěch je výsledkem prozíravého investičního rozhodnutí celé rodiny a zároveň schopnosti rodiny fungovat jako efektivní skupina specializovaných pracovníků, kteří jsou schopni společně spravovat výrobní prostředky a zajišťovat tak svou kontinuitu (včetně zapojení nejstarší a nejmladší generace).

7.1.2 Příklad 2

Další rodina žije ve středním Bulharsku v malém městě Murovo²⁴ na úpatí Staré planiny. Chovají přibližně 200 ovcí. Ovce jsou v kompetenci nejstarší generace, zatímco mladší generace se věnuje jinému zaměstnání. O ovce se stará pouze děda a jako pomocníka si celoročně najímá mladého cigánského chlapce, který pomáhá ovce nahánět. O zpracování mléka se stejně jako v prvním případě stará jeho manželka. Ve stejném vícegeneračním domě bydlí ještě syn s rodinou, ti se ale věnují jinému zaměstnání (syn pracuje ve stavitelství, snacha v kavárně). Jako doplňkovou pracovní sílu lze počítat jak syna (po běžné pracovní době), tak švagra, který bydlí hned v sousedním domě.

V tomto případě, kdy je obživa rodiny (5 dospělých a 1 dítě) zajišťována z více zdrojů, jsou nároky na specializaci jednotlivých jejích členů menší. Úzce specializovaní ve své práci jsou jen nejstarší členové,

²⁴ Zde se opět nejedná o skutečné jméno města, ale jeho krycí podobu.

pro něž je pastevectví hlavním zdrojem obživy, ostatní musí zvládat řadu doplňkových činností podle aktuální potřeby. Ovce chovají (stejně jako v předchozím případě) v bývalém areálu JZD, kde je přes noc v ovčíně hlídají karakačanští psi. Ovce chovají v malé vzdálenosti od obytného domu i od samotné vesnice, od níž dělí jejich ovčín jen silnice. Produkují mléčné výrobky pro vlastní potřebu a potřebu lokálních spotřebitelů a jehněčí maso. Eurodotace na chov ovcí nepobírají, což je zřejmě hlavní důvod, proč se pastevectvím neživí mladší členové rodiny a udržují si svá externí zaměstnání. Chovatelství je pro celou rodinu zároveň koníčkem, protože každoročně navštěvují výstavy plemen ovcí a obecně se o chov ovcí ve volném čase zajímají.

7.1.3 Případ 3

Třetí popisovaná rodinná situace je smíšená. Rodina už se v současnosti nevěnuje chovu ovcí ve velkém, této obživy zanechali před třiceti lety. Žijí ve vesnici Rozovo v kompozici dvou propojených domů. Původní venkovské stavení obývá mladá rodina Kosty s manželkou a dvěma dětmi. V odděleném výminku bydlí Kostova matka. V sousedním nově postaveném domě, k němuž je volný přístup jak z ulice, tak vrátky přes dvůr, bydlí druhý syn Christo také s manželkou a dvěma dětmi. Tato tři stavení fungují jako zemědělská jednotka, přestože každý z dospělých členů má ještě své povolání mimo domov. Kosta i Christo se živí jako stavební dělníci. Oba mají za manželky Bulharky. Obě chodí denně do zaměstnání a matka jejich manželů hlídá děti. Vzhledem k tomu, že obě snachy sdílí řadu úkolů a domácích prací se svou tchyní, naučily se obě obstojně řecky, neboť jejich tchyně nerada používá bulharštinu. Cítí se v ní nejistá a stěžuje si na omezenou slovní zásobu.

K domu Kosty náleží zeleninová zahrada a výběh pro čtyři kozy. O zahradu i kozy se stará jeho matka. Christo na svém dvoře chová deset ovcí. Péči o hospodářství zajišťuje převážně sám s rodinou, v době náročnějších prací (například střížba nebo zabíjení jehňat) ale všechny tři propojené domácnosti kooperují. Ačkoli všichni mají své zaměstnání mimo domov, doplňuje domácí zemědělská produkce nutně jejich v daném regionu běžně nedostatečný příjem.

Celá domácí produkce a chov ovcí a koz by se neobešel bez práce matky, které je již přes osmdesát let. Hlavní způsob své obživy definují jednotlivci různě. Rodina Kosty považuje za hlavní zdroj své povolání mimo domov, protože spolu s matkou chovají „jenom kozy“. Christo však za hlavní zaměstnání své rodiny prezentuje zemědělství a sám sebe považuje za farmáře, protože chová malé stádo ovcí. Svůj pravidelný příjem poté jednotliví členové doplňují ještě sezónními brigádami, např. v době sklizně tabáku.

7.2 Pracovní migrace

Pracovní migrace bulharských Karakačanů je omezena téměř výhradně na sousední Řecko. Případy migrace například do Ameriky jsou natolik výjimečné, že nelze mluvit o migrační vlně, jedná se pouze o jedince. Na druhou stranu však návratová migrace do Řecka je natolik častá, že se téměř nesetkáme s osobou, která by tímto fenoménem nebyla zasažena. Pracovní migrace do Řecka je způsobem obživy, který byl pro Karakačany technicky možný už během socialismu, protože jejich příbuzní žijící v Řecku měli možnost vyřídit na základě pozvání víza. Této možnosti však málokdo využíval a možnost pracovat v Řecku se tak pro Karakačany naplno otevřela až po převratu. Ne náhodou tak v roce 1990 vzniká první karakačanské sdružení, které zastupovalo Karakačany v jednání s řeckým konzulátem a vyřizovalo hromadně půlroční a roční víza, na jejichž základě pak v následujících 17 letech velká část bulharských Karakačanů opakovaně jezdila pracovat do Řecka. V devadesátých letech byla pro Karakačany sezónní pracovní migrace hlavním zdrojem příjmů, dnes funguje spíše jako doplňkový zdroj, na němž není závislá existence celé domácnosti.

Z mého dlouhodobého pozorování vyplývá, že je to právě tato sezónní migrace, která nejvíce utvářela to, jak dnešní Karakačani v Bulharsku žijí. Promítla se do sféry bydlení, péče o potomky, genderového rozdělení práce, domácí obřadnosti aj. Během pracovní migrace Karakačani naakumulovali dostatek peněz, aby si mohli vystavět vlastní domy. Domy začínali stavět již během socialismu, avšak velmi pomalým tempem, náhlý zvýšený přísun financí z Řecka na začátku devadesátých let způsobil, že z mnohých původně plánovaných menších domů nakonec vznikly obrovské několikagenerační stavby s mnohými stavebními dekoracemi, které domy odlišují od ostatních (např. antické sloupky, brány se zlatými lvy, mozaikové obložení apod.)

Do Řecka na práci s sebou rodiče brali své děti až zhruba od třinácti let, mladší děti s sebou brali jen velmi výjimečně. Většinou se o děti starali v Bulharsku jejich prarodiče (nejčastěji rodiče otce). Pokud rodiče pracovali v Řecku pouze na sklizních (nejčastěji oliv, příležitostně i jablek, meruněk, cibule aj.), jednalo se o opakované měsíční nebo dvouměsíční pobyty. Poté se vrátili domů. Pokud si ale rodiče v Řecku našli stálé povolání (v restauracích, hotelích, na stavbách, v logistice aj.), mohlo to také v praxi znamenat, že své děti viděli jenom na týden v létě, kdy za nimi děti přijely do Řecka na prázdniny, a během zimních svátků, kdy za nimi rodiče přijeli do Bulharska. V případě jedné z rodin trval pobyt obou rodičů v Řecku deset let. Děti mezitím vyrostly vychovávány prarodiči.

V devadesátých letech bylo celkem běžné, že na práci do Řecka jezdily i ženy (samozřejmě i s práce schopnými dětmi od určitého věku). Práce žen byla využívána spíše krátkodobě - na sklizních. Stálou práci v Řecku si tak udržují dodnes spíše muži a ženy přijíždí na nárazovou brigádu nebo nepřijíždí vůbec a jsou celou dobu v Bulharsku (velmi často v domácnosti). Tím, že některé rodiny

fungují tak, že muž je celý rok v Řecku a domů přijíždí jen na svátky, spadá veškerá zodpovědnost za chod domácnosti na ženy a děti. Ačkoliv jsme si mohli v předchozím oddíle přečíst, že i v rámci kočovného pastevectví obstarávaly ženu veškerou práci kolem domácnosti (nošení vody, dřeva, stavba koliby, všechny běžné domácí práce související s přípravou potravy a oděvů a samozřejmě i péče o děti), situace dnešních Karakačanek je jiná, protože mnohé za sebou mají 30 let socialismu, kdy měly manžela doma a zvykly si tedy, že mnohé nutné práce obstará on. Do ženské sféry tedy nově spadají činnosti jako sklizeň a zpracování vína, pálení rakije, řezání dřeva (metrových klád) nebo opravy spojené s chodem domácnosti (např. broušení a natírání podlah). Už proto jsou v rodinách obzvláště ceněni synové, protože v době otcovy nepřítomnosti mohou být velmi nápomocní v péči o dům.

Otcové se většinou snaží domů přijet v době velkých svátků, jako jsou Velikonoce (*Velikden*), Vánoce (*Koleda* nebo *Roždestvo Christovo*). Velká koncentrace pravoslavných svátků je na přelomu prosince a v první půlce ledna, to je obvykle doba, kdy muži tráví doma delší dobu (2-3 týdny). Během roku pak absentují u příležitosti dalších svátků. Obřadnost spojená s těmito svátky, kdy rodina není pohromadě, je pak praktikována samotnou ženou doma, což je založeno na víře, že ochranný efekt mnohých rituálů lze přenést i na nepřítomné členy domácnosti (např. svíčku lze zapálit v zastoupení „za někoho“), nebo za pomoci telefonního nebo skype kontaktu s nepřítomnou osobou. Příkladem může být například *proška* (svátek *Sirni Zagovezni* – 7 týdnů před Velikonoci), ritualizovaná směna vzájemných omluv za příkoří během uplynulého roku. Omluva má být směněna samozřejmě osobně, v případě Karakačanů však běžně probíhá telefonicky mezi Řeckem a Bulharskem.

V aktérském výkladu Karakačani často srovnávají svou současnou situaci s životním stylem, který vedli jejich předci coby kočovní pastevci. Své migrování do Řecka pak vykládají jako pokračování předchozího životního stylu.

„Vždycky jsme kočovali a i teď to není jinak. Dříve jsme neměli tyhle luxusní domy a v Řecku? Spíš pod stanem nebo ve stodole. Je to stejný tábornický život (katunski život)“²⁵

Co do vlastnictví výrobních prostředků a jakési pracovní jistoty je však situace dnešních Karakačanů, coby nájemných dělníků (často bez pracovní smlouvy a pojištění) zcela odlišná od situace jejich předků, kteří měli vlastní stáda, o něž pečovali. Ve vzorku mnou navštěvovaných rodin jsou pouze 2 závislé plně na příjmech, které jim posílá manžel/otec z Řecka. Na druhou stranu jsem se neseťkala za celých šest let s rodinou, která by v Řecku nikdy nepracovala, případně dodnes příležitostně nedoplňovala svůj příjem občasnými brigádami v Řecku.

²⁵ Informantka E. N., Borovo, nar. 1950, 15.6.2011.

Nejdůležitější charakteristikou migrace bulharských Karakačanů je, že cílem není migrace, trvalé přesídlení do Řecka, ale výdělek, který se snaží s co nejmenšími provozními náklady ušetřit a v pravidelných intervalech převézt domů rodině. Základní úspornou strategií je omezování výdajů za bydlení. V případě nárazových brigád a pracovních pobytů přespávají Karakačani často v autě, ve stanu nebo v hospodářských budovách. V případě dlouhodobého pobytu Karakačani volí k bydlení skromné byty bez základního vybavení nebo levnější nebytové prostory.

Životními podmínkami pracovních migrantů v řecké Soluni se podrobně ve svém výzkumu zabýval P. A. Hatziprokopiou (2006). Část jeho výzkumného vzorku tvořili právě Karakačani dlouhodobě pracující v Řecku a žijící v soluňské čtvrti Thermi. Karakačany považuje autor za jednu z nejuzavřenějších migrantských skupin.

„Karakačani jsou uzavřenou kulturní skupinou. Mají tendenci socializovat se převážně sami mezi sebou, proto je také pochopitelné, že se usazují tam, kde již jsou koncentrováni lidé stejného původu“ (Hatziprokopiou 2006: 187). Dále popisovaná genderová struktura migrace je pro Karakačany velmi typická. „Starší respondenti v mém vzorku, jednalo se hlavně o mužské hlavy rodin, pracují, aby uživilí domácí chod svých rodin a financovali specifické podniky (stavba nového domu, vzdělání potomků). Synové pak následují své otce a nejčastěji pracují společně. Ženy se vyskytují jen v malé míře a představují především jakýsi únik z uzavřené rodinné sítě prostřednictvím studií v Řecku, sňatku s řeckým občanem nebo podnikání“ (Hatziprokopiou 2006: 188).

Formy ubytování se pak liší podle okolností. Muži, kteří mají své rodiny v Bulharsku, obvykle bydlí v objektech nízké kvality, často se jedná o skladiště nebo sklepy. Pokud však do Řecka za práci přijedou Karakačani v páru nebo i s dětmi, což se děje velmi zřídka, zajistí jim často zaměstnavatel běžné ubytování v pronajatém bytě či domku (Hatziprokopiou 2006: 188). Volný čas pak karakačanští pracovní migranti tráví především na veřejných prostranstvích. Socializace v kavárnách a restauracích je z úsporných důvodů téměř vyloučena. Jako místo pro posedávání, povídání a deskové hry využívají náměstí daného susedství a parky (Hatziprokopiou 2006: 192). Náměstí je využíváno všemi migranty bez rozdílu, ovšem mají prostor rozdělený podle místa původu. Migranti z Bulharska se například socializují odděleně a v jiné části náměstí než migranti z Albánie (Hatziprokopiou 2006: 188). Touto participací ve veřejných prostorech se karakačanští migranti liší od ilegálních migrantů, kteří se snaží svůj pobyt ve veřejném prostoru naopak eliminovat (Hatziprokopiou 2006: 192).

Zacházení s volným časem popisují Hatziprokopiovi informanti následovně.

„Přijel jsem sem z ekonomických důvodů. Snažím se moc nechodit ven, nebavit se a neutrácet tak peníze. Většinu času trávím doma a koukám se na televizi ... Dvakrát jsem si vyrazil s řeckými přáteli, ale je to tu moc drahé“ (Hatziprokopiou 2006: 190).

„Jsem zavřená doma. Nemůžu jít ven, protože to neumožňuje moje práce, pořád mě tam potřebují, starám se o staré lidi a nechtějí, abych nikam chodila. Jenom v neděli, to mám volno a většinou jdu na návštěvu k bratrancům/sestřenicím“ (Hatziprokopiou 2006: 190).

Výdělek je do Bulharska transportován nejčastěji v hotovosti a je tedy běžné, že rodiny zůstávající celoročně v Bulharsku své domácí rozpočty a finanční rozvahy kalkulují v eurech. Pro ty rodiny, které jsou plně závislé na příjmech z Řecka, je euro základní hotovostí, s níž v domácnosti disponují.

7.2.1 Příklad 4

Tato rodina žijící výhradně z příjmů z Řecka sídlí ve vesnici Slivovo, která se nachází v těsné blízkosti velkého města. Obyvatelstvo jak této vesnice, tak nejbližšího města, je částečně tvořeno Karakačany. V domě s rozsáhlou zeleninovou zahradou žijí trvale pouze dvě osoby, tchyně se snachou. Hlavou rodiny je Dimo, který pracuje v Řecku jako řidič kamionu. Domů se vrací přibližně každý měsíc na víkend či prodloužený víkend. S manželkou má dva syny, ti však s rodiči nežijí. Žijí ve velkém přímořském městě, kde jeden studuje a druhý pracuje na letišti. Rodinné výdaje jsou financovány především Dimovým příjmem z Řecka. Hlavní povinností jeho manželky je starat se o tchyni, která je již značně pokročilého věku. Vedle toho se stará o dům a zahradu. Je schopná vypěstovat tolik zeleniny, že pokryje nejen potřebu vlastní rodiny, ale rozdává jí ještě širokému příbuzenstvu. Snaží se zároveň zapojit i do nějakého zaměstnání mimo domov. Často se však jedná jen o krátkodobé brigády. Stabilní zaměstnání již mnoho let nemá.

Dokud byli synové malí (narození jsou roku 1990 a 1993), jezdila na sezónní práce do Řecka spolu se svými příbuznými. Pracovali na sklizních (vína, oliv, merunek, jablek atd.), přespávali ve stanech a myli se pomocí hadice v improvizovaném venkovním sprchovém koutu z kartonových krabic. Důvodem, proč přestali do Řecka za prací jezdit byl přetlak levných pracovních sil v posledních sedmi letech, který způsobil, že jen těžko hledají sezónní brigády a mnohdy veškerý výdělek, který v Řecku vydělají, je promarněn bezcílným přejížděním a hledáním práce další. Dalším faktorem je také nutná péče o stárnoucí tchyni, zhoršující se zdravotní stav manželky a samozřejmě také stabilní příjem Dima, plynoucí z jeho v současnosti již zcela legálního zaměstnání. Svůj příjem Dimo pravidelně přiváží domů a živí z něj dnes čtyři osoby (sebe, manželku, matku a syna na studiích). Druhý syn je již finančně na rodině nezávislý. Vlastní pouze jeden velký dům, o nějž se permanentně stará manželka s tchyní.

7.2.2 Příklad 5

Další rodina žijící z příjmů z Řecka je rodina Mitka ve vsi Elchovo. Mitko je původní profesí řemeslník v kovovýrobě. Ve vsi Elchovo vlastní dům se zahradou, v němž žije jeho manželka a v současnosti i jejich syn (39 let) a dcera (33 let), oba doposud bez manželských partnerů. Celá čtyřčlenná rodina je

plně závislá na výdělku, který otec v hotovosti přiváží několikrát do roka z Řecku. Otec žije v Soluni a pracuje jako námezdní řemeslník (domácí opravy, natírání, stavební práce). V Řecku pracuje nepřetržitě již od začátku devadesátých let. Nejprve s příbuznými jezdili na letní práce na sklizních bez stabilního místa pobytu v Řecku, poté se rozhodl v Řecku zůstat a usadil se v Soluni. Jeho dnes třicetidevítiletý syn se tak měl možnost v Řecku vyučit zlatníkem a sehnal dokonce i zaměstnání ve šperkařské dílně. Skoro deset let žil otec se synem společně v Soluni a věnovali se každý svému zaměstnání. Pokud získal otec větší zakázku, dorazila mu na pomoc z Bulharska jeho dcera.

Po roce 2008, kdy v Řecku řada podniků zkrachovala, byl syn ze šperkařské dílny propuštěn a po neúspěšném hledání práce se vrátil do rodného domu v Bulharsku. V současné době pracuje syn v blízkém městě jako kostelník. Výdělek z této činnosti pokryje pouze náklady na dopravu do města, ale rodina tuto aktivitu podporuje, protože přináší duchovní rozvoj a umožní, aby se syn, který se v Bulharsku obtížně socializuje, dostal mezi lidi.

V roce 2008 také dcera dostudovala svou již druhou vysokou školu a začala hledat práci. Po čtyřech letech neúspěšného hledání, dcera prodala byt ve městě, který jí rodiče během studií koupili, a také se vrátila do rodného domu v Elchovu. Matka ze zdravotních důvodů opustila práci v blízké zbrojovce předčasně a několik let čekala, než dosáhne důchodového věku. V mezidobí se však kvůli důchodové reformě důchodový věk o deset let posunul. Manžel se údajně důchodu nedočká, protože si po celou dobu v Řecku neplatil pojištění.

Rodina vlastní dva automobily a občas tedy otce v Soluni navštěvuje. Z finančních důvodů ale nečastěji než jednou ročně. Do Elchova se Mitko vrací zhruba čtyřikrát ročně, a to v období velkých svátků. Dny pobytu v Bulharsku pak nevyužívá plně k odpočinku, protože během doby jeho nepřítomnosti se často nakupí nutné opravy domu, které nejsou jeho manželka a potomci schopni zajistit. Dům, v němž žijí, je koncipován jako tříbytová jednotka se dvěma oddělenými vchody, ale společnou zahradou. Spodní část domu byla zamýšlena pro rodiče, přístavek s odděleným vchodem pro dceru a horní patro pro syna. V praxi (obzvláště během chladných měsíců) je však obývána pouze spodní část určená rodičům. Od doby, kdy se do rodného domu vrátil syn z Řecku, zde vládne jistá tenze, protože dochází ke kolizím mezi matkou a dospělým synem v jedné domácnosti. Za nekonfliktní je považováno soužití matky s dcerou nebo snachou a otce se synem. Nestandardní situace, která vznikla na základě různorodých okolností, je vnímána jako nepatřičná.

7.3 Podnikání

Podnikání je způsobem obživy, který organicky navazuje na pracovní migraci. Karakačani podnikají často, obzvláště v jejich hlavním sídle – Slivenu, kde vlastní hotely, obchodují s řeckými produkty (olivový olej a oříšky) a provozují různé druhy výrob (např. mlékárny). Vlastní podniky provozují ale i v ostatních městech. Ve městě Borovo jsou majiteli restaurací a vlastní místní textilní továrnu. V dalším regionu zase provozují pilu a dřevozpracující podniky.

Nejsou specializovaní na jeden sektor, naopak uplatňují se na trhu velmi kreativně a nemají strach zkusit i výrobu, s níž doposud nemají žádné zkušenosti a musí se vše naučit „za pochodu“. Například jedna ze studovaných rodin tuto strategii uplatňuje opakovaně. Před lety na veletrhu zakoupili stroj na výrobu plastových lahví a začali s jejich výrobou bez jakýchkoliv předchozích zkušeností nebo zázemí v někom ze známých, kdo by je měl. Podobně roku 2012, když poptávka po plastových lahvích byla zabržděna celkovou hospodářskou recesí, upravili výrobní halu k chovu slepic a začali s velkochovem nosnic, opět bez jakýchkoliv předchozích zkušeností.

Jak již bylo řečeno, vlastní podniky Karakačanů vznikly na základě kapitálu naakumulovaného během sezónních prací v Řecku. Existence tohoto kapitálu zároveň byla podpořena dvěma dalšími aspekty. Prvním aspektem byla silná regionální identita Karakačanů, reprezentovaná jejich přáním vrátit se a žít v Bulharsku, respektive v konkrétním bulharském pohoří, které považují za svou domovinu. Druhým aspektem pak bylo v roce 2001 nové zavedení projektů, financovaných Evropskou unií, které měly za cíl podpořit sektor malého a středního podnikání v Bulharsku (Ramadani a Dana 2013: 240). Tato strukturální podpora přišla právě ve chvíli, kdy již měli Karakačani zpravidla v Bulharsku postaveno²⁶ a zároveň i našetřeno. Z Řecka neplynuly nutně jenom finance, ale i zkušenosti. Ti, kteří byli v Řecku zaměstnáni v sektoru služeb (v restauracích a hotelích), potom mohli své zkušenosti, které získávali bez rizika jako námeznní zaměstnanci, uplatnit v Bulharsku ve svém vlastním podniku.

Strategie karakačanského podnikání se vyznačuje svou rodinnou základnou. Ve všech zaznamenaných případech se jednalo o aktivitu zahrnující i ostatní práceschopné členy domácnosti. Podnik obvykle nemá formální strukturu - ředitel, zástupce ředitele, manager atd. Hlavní představitel podniku je vlastně pouze formální funkcí. Ve skutečnosti je produkce plně v rukou skupiny lidí (např. otec a syn se snachou), kteří jsou většinou schopni veškerých úkonů spojených s produkcí, takže kdykoliv je možné, aby některý ze členů například odjel na dovolenou nebo na měsíc do Řecka na brigádu. Vedoucí

²⁶ Dům byla většinou první věc, do níž investovali své výtěžky z Řecka. První generace Karakačanů pracujících v Řecku, tedy generace, která zde našla práci už na začátku 90. let, obvykle vystavila obrovské několikagenerační vily. Generacím následujícím pak minimálně odpadla povinnost stavby obytného domu a mohli svou energii investovat především do podnikání.

podniku je zastupitelný vždy někým z blízkých příbuzných. Zodpovědnost za chod podniku je také vnímána jako sdílená entita.

Ačkoliv sektor podnikání v tržní společnosti by ideálně měl být založen na transakcích určených především vztahem kupujícího k produktu, u Karakačanů je běžná spíše strategie zohledňující sociální vztahy. Ramadani a Dana (2013) rozlišují na analytické úrovni dvě strategie podnikání. První model nazývají „firma“, v níž transakce jsou prováděny výše popsaným odosobněným způsobem, slovy Weberovými zde směnu určují „neosobní ohledy“ (Weber 1947). Druhý model autoři nazývají „tržiště“ a definují jej jako sociální a kulturní systém, kde směna není řízena především kvalitou a cenou samotného produktu, ale osobními vztahy mezi kupujícím a prodávajícím. Akt najímání, zaměstnání, propagace a nákupu závisí spíše na mezilidských vztazích a nepotismu než na vidině aktuálního zisku.

Takto navázané vztahy jsou pak reciproční a umožňují například přežití velkého množství malých podniků s podobným zaměřením, aniž by byl upřednostňován pouze jeden z nich, ten s nejnižší cenou. Prvním distinktivním znakem modelu „tržiště“ je tedy zakotvenost v sociálních vztazích mezi prodávajícím a kupujícím, druhým potom je flexibilita ceny. O ceně je v rámci „tržiště“ neustále vyjednáváno (Ramadani a Dana 2013: 219-220). V této kapitole si jako ukázkové případy popíšeme podnikání dvou rodin. Jedna z rodin provozuje restauraci, druhá tovární výrobu. Ačkoliv by se zdálo, že oba tyto sektory si nutně žádají fixní ceny, není tomu tak.

V případě restauračního provozu je odosobnělost transakcí narušována neustálou přítomností majitelky v podniku, což v praxi obnáší, že určitá část konzumace není účtována. Situace vypadá v praxi tak, že majitelka sedí v restauraci u běžného stolu a věnuje se administrativě. Restauraci neustále proudí lidé, z nichž většinu majitelka navíc zná. Co chvíli si majitelka sedne ke stolu někoho z blízkých známých, nezdědkakdy příbuzných, a věnuje se jim jako návštěvě. Na konci tohoto posezení dá majitelka servírce pokyn: „Já jsem je pozvala“, což znamená, že konzumace není účtována ani započítávána. Na oplátku za tuto formu pohostinnosti má pak restaurace stálou klientelu, která je podniku víceméně zavázána a nenavštěvuje podniky jiné, protože s majitelkou chtějí udržovat reciproční vztah.

V případě tovární výroby pak vyjednávání o cenách probíhá na mnoha stupních obchodního řetězce. V době mého výzkumu továrna procházela velkým útlumem aktivity, všichni stálí zaměstnanci byli propuštěni a v případě větší objednávky byli mobilizováni praceschopní členové rodiny a případní brigádníci. Vyjednávání o ceně probíhalo nejprve mezi producentem a odběratelem, k mému překvapení majitelé neměli žádný fixní ceník svých produktů, cenu vždy vytvářeli podle situace. Na druhou stranu však docházelo k vyjednávání ceny i mezi producentem a jeho externími pracovníky.

V případě, že byl přizván některý z bývalých zaměstnanců na jednodenní výpomoc, cena za jeho odvedenou práci nebyla nijak standardizována a byla taktéž neustále vyjednáвана.

„Tržištní“ budování dlouhodobých recipročních vztahů ovšem není strategií náležející pouze do sféry netržních nebo přechodových ekonomik. Setkáme se s ním i ve vysoce tržně orientovaných zemích, především v oblasti péče o dlouhodobé klienty, například v případě prodeje bankovních produktů nebo letenek (Ramadani a Dana 2013: 220 a 224). Karakačani tedy se svým relativně „tržištním“ způsobem podnikání nepředstavují žádný jeho archaický stupeň. Pokud žijí v menších městech a vesnicích, ukazuje se způsob podnikání zaměřený na osobní vazby jako relativně stabilní strategie, protože zaručuje stabilní klientelu v místě, kam jen málokdy přijdou lidé z většího města nebo dokonce ze zahraničí.

Ačkoliv rovina transakcí není v tomto případě oddělitelná od sociálních vztahů, což je charakteristika často připisovaná nezápádním společnostem (Ingold 2002: 323), na jiných rovinách zase Karakačani sdílejí vnímání produkce a podnikání spolu v rámci západního modelu. Například Karakačani striktně oddělují sféru práce a zahálky, přičemž čas by měl být ovládnut natolik, aby zahálka byla maximálně eliminována. Sami sebe považují za efektivní pracovníky, okolní populace (Bulhary, Cigány ...) pak považují za případ jiného postoje k práci, jejich postoj k drahocennému času je považován za marnotratný a bez jakéhokoliv pocitu naléhavosti.

Na úrovni hodnocení práce druhých je sféra práce a sféra zahálky striktně oddělována, na úrovni jednání však tato hranice splývá. Obzvláště je to patrné na případu rodinných firem. I chvíle, které by měly sloužit k odpočinku, často nesou rysy práce, což se nejvíce projevuje v případě žen, které svůj volný čas vyplňují ještě pracemi domácími. V rámci mechanismu kapitalistické produkce je tak jedinec zcela oddělen od svých tělesných rytmů (Ingold 2002: 331). Tato oddělenost je opět markantně sledovatelná na případu žen podnikatelek (méně často i v případě mužů), u nichž je míra produkce sledovatelná na jejich tělesné váze. Období, kdy produkce a obchod běží na plné obrátky, ženy v obou popisovaných rodinách (případ 6 a 7) výrazně a neplánovaně zhubly. Kilogramy opět nabraly zpět během období, kdy práce ustala. Tento cyklus výrazné změny postavy se v jejich případě konal několikrát, a to nezávisle na mateřství, protože obě ženy již v době mého výzkumu měly děti relativně odrostlé.

Zde si budeme situaci karakačanských podnikatelů demonstrovat na příkladu dvou rodin. Jedna z rodin je reprezentantem velice kreativního přístupu k podnikání a hledání niky na trhu – bez jakýchkoliv zkušeností zkouší (opakovaně) podnikat i v sektorech, s nimiž nemají žádné zkušenosti. Působení v různých sektorech pak kombinují a svůj příjem zajišťují touto skladbou různorodých činností. Druhá rodina naopak zúročuje v provozu vlastní restaurace jak zkušenosti, tak finance naakumulované

během desetiletého pracovního pobytu v Řecku. Věnují se specializovaně pouze jednomu odvětví a snaží se prostřednictvím reciproční směny drobných služeb zajistit stabilní klientelu ve vlastním podniku.

7.3.1 Příklad 6

Rodina Vaska v městečku Murovo vlastní několik výrobních hal, dva velké rodinné domy, menší obdělávatelné pozemky a domácí dílnu na opravu chladicí techniky. Šestičlenná rodina vlastní pět automobilů. Příjem celé rodiny je kombinován z jednotlivých příjmů jejich téměř všech členů. V devadesátých letech jezdil na sezónní práce do Řecka pouze Vasko s rodiči, manželka byla s malými dětmi doma a provozovala lokální prodejnu s potravinami. Současně s pravidelnými odjezdy do Řecka provozoval Vasko s otcem vlastní dílnu na opravu chladicí techniky. Dílnu provozují dodnes, zakázek je však málo, proto je práce v dílně vytěžuje tak jeden den v týdnu.

Tovární haly jsou produktem mnohaletého snažení, začali s jednou, kterou odkoupili a postupně začali přikupovat pozemky a stavět haly další. Nejprve se výroba měla týkat šití, protože to byla původní specializace Vaskovy manželky. Poté zakoupili stroje na výrobu plastových lahví a specializovali se výhradně tímto směrem. Právě v této výrobě neměli po určitou dobu žádnou lokální konkurenci, proto měli solidní odbyt a zaměstnávali zhruba desítku zaměstnanců. Na základě tohoto ekonomického úspěchu také začali s výstavbou druhé haly. Časem je však z trhu vytlačila konkurence, museli všechny zaměstnance propustit a stáhnout výrobu do původní menší haly. V této době recese se věnovali výrobě láhví pouze členové rodiny, a to vždy na základě nárazových objednávek.

Zhruba v roce 2009 výrazně poklesla poptávka po plastových lahvích. Jedním z důvodů byl obecný pokles ekonomiky v celé zemi, druhým absence plánovaného marketingu a reklamy v jejich firemní strategii. Jednu z hal byli nuceni pronajmout. Na základě pořadu, který viděla manželka Vaska v televizi, se rozhodli zaplnit polovinu druhé tovární haly nosnicemi a začali obchodovat s vejci. Tento způsob podnikání opět zkrachoval, a to do dvou let. Opět zde hrál roli obecný pokles cen vajec na bulharském trhu a absence promyšlené distribuce. Vejce dodávali různým cukrářským firmám a restauracím v okolí, neměli však dohodnutý žádný stálý odběr.

Současně s chovem slepic však i nadále v malé míře provozovali výrobu plastových lahví a dílnu na opravu chladicí techniky. Těsně po uzavření chovu slepic Vaska oslovil známý, zda by mu nepůjčil stříhací stroje, že našel v Řecku možnost práce coby střihač ovcí. Vasko stroje zapůjčil jen za podmínky, že jej známý vezme na práci do Řecka s sebou. Měsíc tak pracovali v Řecku na střížbě ovcí a po návratu se v mezidobí, než začnou sklízet olivy a meruňky, doma s rodinou věnoval výrobě plastových láhví a opravám chladniček.

Tento kombinovaný rodinný podnik funguje na principu naprosté zastupitelnosti jeho jednotlivých částí, v jejímž středu stojí Vasko s manželkou. Oba dva jsou schopni veškerých úkonů týkajících se výroby a distribuce plastových láhví a vajec. Vaskova specializace je údržba a oprava výrobních strojů a specializací jeho manželky je distribuce a administrativa. V době Vaskovy nepřítomnosti však manželka provozuje celou výrobu sama. V procesu produkce lahví a vajec manželku průběžně zastupuje její tchyně a dvaadvacetiletý syn. Opravy chladírenské techniky za Vaskovy nepřítomnosti opět fungují, protože je zastupuje jeho otec. Vaskova manželka svůj příjem průběžně doplňuje nárazovými brigádami. V uplynulých dvou letech tak chvíli pracovala jako prodavačka v obchodu s oděvy a jako výpomoc s účetnictvím v jedné firmě.

Jak již bylo výše zmíněno, jediné čistě specializované činnosti, které nelze v chodu rodinného podniku zastoupit, jsou takové, které je nutné vykonávat pouze jednou za delší období (údržba strojů a účetnictví). Taková pracovní organizace dovoluje variabilní doplňování příjmů dalšími zaměstnáními, včetně nárazové pracovní migrace do Řecka. V Řecku na sklizních pracovala celá Vaskova rodina kromě jeho rodičů. Manželka i obě děti se zúčastnily pracovních pobytů v Řecku (především na sklizních oliv) a do budoucna s touto eventualitou neustále počítají.

7.3.2 Příklad 7

Dalším rodinným podnikem, který jsem měla možnost ve svém výzkumu zachytit, je restaurace v městečku Borovo, kterou vlastní devětatřicetiletá Karakačanka Angelina. Angelinin manžel je Bulhar. Strávili spolu deset let v Řecku, kde se manžel naučil řecky a vydělali si právě na koupi vlastní restaurace v rodném městě. Svůj návrat z Řecka zdůvodňují tak, že chtěli být více času s dětmi a manželovi se prý v Řecku nelíbilo, protože je Bulhar. Mají dvě dcery (dnes ve věku dvacet a šestnáct let). Do Řecka odjeli v roce 1997, když byly starší dceři tři roky. Do roka se narodila dcera druhá. Po zhruba půlroce se opět vrátili do Řecka, kde zůstali dalších 9 let. V Řecku pracovali v oblasti pohostinství a v přímořských hotelech. Nasbírali zde nezbytné zkušenosti, které dnes zúročují při provozování vlastního podniku. Profese v Řecku a ostatně i po návratu do Bulharska střídali jen minimálně.

Restauraci provozuje Angelina se svým otcem. Vždy musí být v podniku jeden z nich přítomen a s tržbami manipulují pouze oni dva. Manžel je zaměstnán mimo restauraci, dalo by se tedy říci, že se jedná o čistě karakačanský podnik – Karakačany provozovaný. Podnik má několik zaměstnanců (v kuchyni a na obsluhu), kteří nejsou Karakačani. Restaurace si žádá celoroční přítomnost majitelů. Proto vždy, když Angelina potřebuje opustit město, zastoupí ji ve vedení podniku její otec. Spolupracující výrobní jednotkou je zde opět rodina, ovšem příbuzní Angelinina manžela jsou z této spolupráce

vyloučeni. Svůj současný životní styl hodnotí jako kvalitnější než v minulých obdobích, protože provozují vlastní podnik a jsou svým pány. Oceňují také, že mohou trávit čas se svými dětmi.

V době, kdy s manželem pracovala v Řecku, vychovávali jejich děti v Bulharsku Angelinini rodiče. Dnes již nebydlí ve stejném domě, ale stále bydlí velmi blízko k prarodičům. Provoz restaurace si žádá téměř celodenní přítomnost Angeliny v podniku. Její dcery tak dodnes tráví volný čas buď s matkou v restauraci, nebo u prarodičů. Angelina s manželem a dcerami bydlí v domě, který patří rodině manžela. Dcery tráví dodnes v domě rodičů jen minimum času, mnohem více času tráví v domě prarodičů, kde jsou zvyklé. Denní rytmus celé rodiny je plně určován chodem restaurace. V domácí rovině se tento restaurační rytmus projevuje absencí víkendů a absencí přípravy pokrmů a společného stolování v domácím prostředí. Rodina konzumuje společně pokrmy právě v restauraci nebo během významných svátků v domě Angelininy rodičů. Bydlení v domě se tak pro tuto rodinu omezuje na přespávání, protože veškerý aktivní čas tráví mimo něj a dcery, které mají volného času relativně více, jej tráví v domě prarodičů.



8 Sezónní pracovní migrace Karakačanů do Řecka pod mikroskopem

Výše již bylo nastíněno jak a kam bulharští Karakačani migrují. Zde nás bude blíže zajímat, jak nakládají s výtěžkem a jak prezentují svou identitu v kontextu migrace. Pozornost bude věnována hlavně tomu, jak byly vytvářeny migrační strategie Karakačanů v 90. letech ve vztahu k řeckému nacionalismu a řecké legislativě.

8.1 Emigrace z Bulharska

Bulharsko je státem, který v posledních dvaceti letech zaznamenal výrazný nárůst emigrace. Podle cenzů odešlo mezi lety 1992 a 2001 z Bulharska 196 000 obyvatel a pouhých 19 000 jich do Bulharska přišlo (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 17). Je třeba ale vzít v úvahu, že cenzy zachytily jen část skutečné migrace. Emigrace z Bulharska je regionálně a etnicky specifická, některých regionů a některých skupin se týká více než jiných. Mezi regiony s nejvyšším odlivem migrantů patří Kárdžali, Kjustendil, Sliven, Blagoevgrad, Plovdiv a Silistra (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 17-21). Jedná se o regiony se smíšeným osídlením, kde žijí Turci (Kárdžali, Silistra), bulharští muslimové - Pomaci (Blagoevgrad, Plovdiv) a Karakačani (Kjustendil, Sliven).

Tab. 2 Vývoj počtu emigrantů z Bulharska 1989-1996 (podle údajů z hraničních přechodů)

rok	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
počet emigrantů z Bulharska	218 000	88 000	45 000	65 000	54 000	64 000	54 000	66 000

(Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 17)

Bulharsko narozdíl od jiných zemí bývalého sovětského bloku, jako například Československo, zažívalo vcelku výrazné emigrační vlny ještě před převratem. Asi nejvýraznějším a nejmasovějším odchodem byl na jaře v roce 1989 odchod Turků, kteří se odmítali podrobit asimilační politice Živkovova režimu. Odešlo tak v krátké době několika měsíců kolem 350 000 bulharských Turků. Hned po převratu následoval ještě téhož roku masový návrat. Odhadovaný počet reemigrantů je 150 000.

Po převratu emigrace Turků pozvolna pokračuje. Mezi lety 1989 a 1992 emigrovalo 362 000 bulharských Turků (z celkového počtu 800 000) (Marushiakova a Popov 2004, 46-49). Důvodem je především velká míra nezaměstnanosti v místech, kde je vyšší koncentrace tureckého obyvatelstva. Tento trend se týká především rurálních oblastí s tradicí pěstování tabáku. Bulharsko po převratu ztratilo hlavní exportní trh pro tabák – Sovětský svaz - a na domácím trhu lokální tabák vytlačil levnější tabák z dovozu (Marushiakova a Popov 2004, 31). Bulharské obyvatelstvo těchto oblastí postižených nezaměstnaností použilo své příbuzenské vazby, aktivizovalo své sociální sítě, které většinou nepřekračovaly hranice bulharského území. V případě Turků sociální a příbuzenské vazby sahaly často do Turecka nebo v rámci Bulharska do přilehlého okolí, kde na tom byli příbuzní a známí obdobně, proto odchod do Turecka byl pro mnohé z nich logickým řešením vzniklé situace.

Logický se také zdá rodinný vzorec turecké migrace. Kvůli koncentraci tureckého obyvatelstva do především rurálních regionů zavřením jedné továrny na zpracování tabáku se tak na kritické hranici finančního nedostatku pro běžné přežití ocitaly ne části na příbuzenském principu založené sociální sítě, ale celá síť, celá příbuzenská jednotka. V případě výrazného propadu tak migrují celé rodiny, v lepším případě jen část rodiny, která pak remitancemi pokrývá veškeré běžné výdaje zbytku příbuzenské skupiny v Bulharsku.

Zde bych si dovolila poukázat na jedno obecně rozšířené nedorozumění. V souvislosti s migrací Turků se používá velmi často označení „etnická migrace“. Čtenář tak získá pocit, že motivem pro migraci je právě etnická příslušnost aktérů, kteří se necítí ve výchozí zemi kvůli své etnicitě dobře a volí tedy odchod. Toto vysvětlení by dobře vystihovalo masový odchod Turků před a během roku 1989. Nicméně po roce 1989 můžeme v případě Turků hovořit spíše o migraci ekonomické, tedy migraci vyvolané především nedostatkem pracovních příležitostí.

Toto tvrzení si můžeme dovolit, aniž bychom propadli přehnanému zjednodušení nebo materializaci problému. Potvrzuje ho právě velký návrat Turků z Turecka v roce 1989. Koncept „domoviny“ je

většinou konstruován především na bázi těch regionů, které v Bulharsku obývali.²⁷ Místo aby emigrace pokračovala a do Turecka odcházelo více a více členů rodiny, vznikají transnacionální domácnosti. I to je jeden z argumentů, proč se nejedná o etnickou migraci. Navíc právě tento způsob ekonomické migrace můžeme zaregistrovat u velké části bulharského obyvatelstva, která se ocitla v materiální nouzi a jejíž sociální sítě přesahovaly do některé ze strategických zemí. Tento případ si dále blíže popíšeme v případě Karakačanů. Máme k dispozici specializované studie srovnávající podíl jednotlivých *push faktorů*, celých 89 % emigrantů uvedlo, že důvodem pro odchod byly ekonomické důvody (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 38).

Cílovou zemí pro emigraci bulharských Turků jsou ale i země Evropské unie. Pro tento případ vyvinuli praktickou strategii, jak zvýšit šanci získání víz. V 80. letech probíhala v Bulharsku rozsáhlá asimilační kampaň, která měla mimo jiné za důsledek změnu původních jmen bulharských muslimů na slovansky znějící jména. Tato kampaň vyvolala právě výše zmíněný exodus. Turkům po převratu bylo umožněno vrátit původní jména, pro emigraci se však jako výhodnější ukázalo prezentovat se doklady, v nichž je slovanské jméno. Strategii manipulace se jménem jako reakci na obecnou „islamofobii“ můžeme sledovat i u Pomaků a albánských imigrantů do Řecka (Karamichova 2003; Athanasiades, Mantzaridou, a Marantzidis 2007).

Směrem na západ odchází jak bulharští Turci, tak samotní Bulhaři, především kvalifikovaná vzdělaná vrstva nachází uplatnění v Rakousku, Německu případně i mimo Evropu v USA nebo Kanadě. V sousedních státech – Turecku a Řecku a středomořských státech – Itálii, Španělsku, Portugalsku nachází naopak uplatnění především nekvalifikovaní migranti s nízkým vzděláním (Markova 2010). Středomořské země jsou pak cílem především sezónní pracovní migrace, zatímco kvalifikovaní specialisté v západních zemích nejčastěji zůstávají.

8.2 Imigrace do Řecka

Řecko na počátku 90. let zakoušelo zvýšenou míru imigrace ze zemí mimo Evropskou unii. Takové množství imigrantů zastihlo řeckou vládu zcela nepřipravenou. Reakcí na tento tlak migrantů bylo na jednu stranu zpřísnění zákonů týkajících se imigrace, současně však Řecko začalo zdůrazňovat představu domoviny, která je otevřená pro své diasporu (např. řecké populace žijící na území bývalého Sovětského svazu – tzv. pontští Řekové, Řekové ze severního Epiru atd.). Pompézní mobilizace diaspor byla ale také především odpovědí řecké vlády na vznik republiky Makedonie (FYROM) (C. Triandafyllidou, Calloni, a Mikrakis 1997, 1).

²⁷ Byť pojetí domoviny není tak zcela jednoznačné a není nutně omezené jen na jedno místo (viz Parla 2006).

Pokud bychom chtěli počet imigrantů přesně vyčíslit, narazíme na mnohé nesnáze. Od roku 1998 se sice vedly neoficiální statistiky o počtu migrantů, skutečně použitelným zdrojem je ale až cenzus z roku 2001. V tomto roce již byla věnována pozornost i ilegálním migrantům. Celkový počet imigrantů v tomto roce byl téměř 800 000, což představovalo 7,3 % populace Řecka (Baldwin-Edwards 2004). Některé odhady ale uvádějí, že včetně ilegálních mohou imigranti zaujímat až 10 % populace Řecka (Charalambos 2009, 80).

Tab. 3 Počet největších imigrantských populací v Řecku (údaje z cenzu 2001)

<u>země původu</u>	<u>počet imigrantů</u>
Albánie	443 550
Bulharsko	37 230
Gruzie	23 159
Rumunsko	23 066
USA	22 507
Kypr	19 084
Rusko	18 219
Velká Británie	15 308
Německo	15 303
Ukrajina	14 149
Polsko	13 378
Pákistán	11 192
Austrálie	9 677
ostatní	131 269
celkem	797 091

(Baldwin-Edwards 2004)

Kromě problému s oficiální evidencí se v Řecku setkáme s velmi rozšířenou ilegální migrací, která uniká jakýmkoliv cenzům. Obrázek o počtu ilegálních imigrantů si můžeme udělat z tabulky 3. Odhadovaný rozsah nelegální ekonomiky v Řecku je odhadován na 30–45 % ročního HDP. Tento neformální sektor také absorboval velkou část migrantů coby flexibilní pracovní síly (Hatziprokopiou 2006, 51).

Tab. 4 Počet osob vyhoštěných z Řecka kvůli chybějícímu povolení k pobytu 1995-2001 (údaje z řeckého Ministerstva vnitra)

<u>rok</u>	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
počet vyhoštěných osob	250 000	273 000	180 000	130 000	170 000	260 000	150 000

(Baldwin-Edwards et al. 2004, 21)

V Řecku stejně jako v jiných státech jižní Evropy se můžeme setkat především se dvěma typy imigrace, s pracovní migrací a s migrací za účelem sjednocení rodin (Arango et al. 2009, 13). Vedle toho ale v celkovém výčtu imigrace do Řecka najdeme příchod diaspor a repatriovaných politických uprchlíků, studentů a pracovníků v turismu, uprchlíků a žadatelů o azyl, ilegálních sexuálních pracovníků a tranzitních migrantů, kteří přes Řecko míří do jiné ze zemí EU (Hatziprokopiou 2006, 44).

Věkové složení řecké imigrace také odpovídá jejím převážně ekonomickým motivacím. Největší částí imigrantů je mezi 20 a 45 lety (Baldwin-Edwards 2004). Genderový podíl migrantů se v současnosti zcela vyrovnává. Oblasti pobytu, status imigranta i profese se často liší v závislosti na zemi původu imigranta. Například největší část albánských migrantů žije v regionu Attica, bulharští migranti mají vysoký podíl jak na Attice, tak ve střední Makedonii. Druh povolání, který nejčastěji imigranti vykonávají, se dá charakterizovat formulkou 3D – *dirty, difficult and dangerous*. Zaplňují tak mezery na trhu práce, které vznikly ještě před jejich příchodem. Tyto mezery jsou sociálně definovány, jde o profese s nízkým podílem moci ovlivňovat dění ve státě – zemědělství, stavitelství, výpomoc v domácnosti a turismus (Charalambos 2009, 77).

8.3 Karakačani z pohledu řecké imigrační politiky

Řecký nacionalismus vychází z představy národní identity, která je založena na principu *ius sanguinis*, vychází tedy z představy společných kulturních a pokrevních vazeb. Pokud bychom vyšli ze Smithova rozdělení národů, řecké pojetí národa rozhodně nebude teritoriální, naopak jasně etnické (Smith 1988). Řecké právo odlišuje od sebe cizince, kteří jsou *omogenis* (stejného - řeckého původu) a *allogenis* (jiného než řeckého původu). Cizinci *omogenis* disponují speciálními doklady, kde je jasně traktován „řecký původ“ držitele (odvozovaný od původu rodičů). Na základě tohoto dokladu je pak uděleno buď pracovní povolení, povolení k pobytu nebo dokonce i řecké občanství. Tato privilegia se mohou vztahovat i na členy rodin repatriantů (i v případě smíšených manželství), povolení v tomto případě ale má zkrácenou dobu platnosti (Papassiopi-Passia 2006). Pro výše uvedené cizince řeckého původu, kteří jsou obecně z pohledu řecké legislativy považováni za potenciální řecké občany, je používán výraz *palinnostountes* – repatrianti nebo ex-patrioti (Popov 2010, 30).

Na jednu stranu Řecko činilo legislativní opatření, která měla co nejvíce zabránit příchodu těch obyvatel, kteří byli považováni za „ne-řecké“ a na druhou byli lákáni ti, kteří byli považováni za etnické Řeky. Již v roce 1991 musel být změněn v té době stále platný cizinecký zákon z roku 1929, jenž se zaměřoval především na regulaci emigrace a repatriací. Další novelizace uvedla centrálně levicová vláda sestavená Panhelenským socialistickým hnutím (PASOK) v roce 1997. Jejich cílem bylo minimalizovat ilegální imigraci pomocí několika amnestijních a legalizačních programů. Podle tiskových zpráv tak do roku 2004 vystoupilo z ilegality 750 000 migrantů (Hatziprokopiou 2006, 54-55).

Jedna velká, ne zcela homogenní, kategorie se během příchodu do Řecka těšila (ve srovnání s ne-řeckými občany okolních států) četným privilegiím. Jednalo se právě o výše zmíněné řecké diaspory, nebo přesněji cizince řeckého původu (*omogenis*). Cílem řecké vlády na počátku 90. let bylo oslovit všechny etnické Řeky žijící v různých totalitních státech po světě a přivést je zpět do Řecka, do jejich

domoviny. Mezi lety 1989 a 1997 přišlo podle jednoho ze zdrojů jenom z bývalých sovětských republik do Řecka přibližně 145 000 občanů se statutem cizinců řeckého původu (Diamanti-Karanou 2003). Jiný zdroj zase uvádí číslo nižší – 110 000 (z čehož 103 000 získalo do roku 2001 řecké občanství). K tomu je ještě potřeba připočíst Řeky ze severního Epiru (Albánie), kterých přišlo podle jednoho zdroje mezi 40 000 a 60 000 (Hatziprokopiou 2006, 53), řecké ministerstvo vnitra však uvádí počet až 189 000 (Konsta a Lazaridis 2010, 10), a bulharské Karakačany. Jejich počet lze jen těžko odhadnout, neboť jak samotným Karakačanům, tak jejich pohybu přes řecké hranice, nevěnoval doposud nikdo pozornost.²⁸

Tématem navrátilivších se etnických Řeků, především pokud jde o pontské Řeky přicházející z bývalého Sovětského svazu, se zabývalo mnoho prací (Athanasíades, Mantzaridou, a Marantzidis 2007; Konsta a Lazaridis 2010; Keramida 1999; Papassiopi-Passia 2006; A. Triandafyllidou a Veikou 2002; Vergeti 1991; Diamanti-Karanou 2003; Voutira 2004). Ač se zdá, že kategorie cizinců řeckého původu – repatriantů, se bude těšit v řecké legislativě stejným privilegiím, zdaleka tomu tak není. Zatímco pontští Řekové měli nárok na získání občanství již po 6 nebo 12 měsících pobytu v Řecku, albánští Řekové měli pro začátek nárok pouze na víza na 5 let. Poté získali krajanskou identifikační kartu (*ethniko deltio taftotitas omogenous*), která potvrzovala jejich řecký původ, zajišťovala určitá privilegia a měla trvání 3 roky s možností opakovaného obnovení. Na kartu spolu se všemi vyplývajícími výhodami měly nárok i manželky s dětmi (Athanasíades, Mantzaridou, a Marantzidis 2007; Konsta a Lazaridis 2010).

Dochází zde k zajímavému paradoxu. Pontští Řekové, kteří byli díky Stalinovým asimilačním nařízením přesídlováni z místa na místo, byli zvyklí užívat ke komunikaci pontský dialekt řečtiny, ten však časem musel ustoupit užívání jiných jazyků, hlavně ruštině a místním jazykům (např. arménštině). Po příchodu do Řecka ta malá část, která ještě pontskou řečtinou vládla, brzy zjistila, že pro mluvčí moderní řečtiny je tato varianta již těžko srozumitelná. Oproti tomu epirští Řekové v Albánii žili coby etnická skupina vcelku uzavřeně, studovali v řeckých školách a řečtinu používali neustále. Přes tuto nerovnováhu v jazykových kompetencích to byli právě pontští Řekové, kdo automaticky dostal řecké občanství a těší se obecně větším výhodám. Řecká politika se celkově ve vztahu k šancím na získání občanství vyznačuje velkou přísností. Vymyká se tím z modelu ostatních jihoevropských států (Španělsko, Portugalsko), které přidělují občanství méně restriktivním způsobem, především občanům přicházejícím z jejich bývalých kolonií (Arango et al. 2009, 52).

Pontští Řekové například ani po letech pobytu v Řecku neovládají dostatečně moderní řečtinu, stále ve vysoké míře používají ruštinu. Albánští Řekové se zase cítí zklamáni, že poté, co celý život mluvili řecky, žili v řeckých vesnicích a okolím byli označováni za „Řeky“, dnes nemají automatický nárok na řecké

²⁸ Jedinou výjimkou je zhruba již téměř 10 let starý, stručný a výstižný článek Marie-Pierre Reynet (Reynet 2002).

občanství a okolím jsou označováni jako „Albánci“. Autoři Triandafyllidou a Veikou tak kriticky označují strategii sledovanou cizineckým zákonem jako „hierarchie řeckví“ (*the hierarchy of Greekness*) (A. Triandafyllidou a Veikou 2002).

Řecká vláda se snažila svými nařízeními předejít migrační vlně z Albánie, byť by vlna měla být složena z etnických Řeků. Území severního Epiru je totiž Řeky stále považováno za jejich území a zprostředkovanou kontrolu nad tímto územím si Řecko snaží udržet díky tamním řeckým enklávám. Cílem vlády tedy je nevyvolat nepokoje a nechat Řeky ze severního Epiru pokud možno tam, kde jsou. Výsledkem této strategie jsou transnacionální sítě propojující území Albánie a Řecka.

Karakačani jsou z pohledu řecké imigrační politiky zcela zvláštním případem. Okamžitě po převratu bylo bulharským Karakačanům nabídnuto přesídlení do pohraničí, do řecké Thrákie (Reynet 2002, 85). Této možnosti však nevyužili, zdůvodňují to tak, že v pohraničním regionu by museli žít ve vesnicích spolu s Pomaky a Cigány. Z pohledu Karakačanů není jasná představa o jejich pokrevním poutu s řeckým národem. Karakačani nejen že svůj původ odvozují střídavě od různých geografických regionů Balkánu, které ne vždy jsou součástí řeckého území²⁹, ale zároveň sami sebe vnímají jako odlišnou etnickou skupinu, která s Řeky sdílí pouze jazyk a náboženství.

Přesto však zaujímají jistou, byť ne zrovna zvlášť privilegovanou pozici v hierarchii populací, kterým je přisuzován řecký původ. Jedním z hlavních výsad Karakačanů v 90. letech bylo přednostní získání víz do Řecka. Na víza měla nárok celá nukleární rodina. Ze zkušenosti samotných informantů dostala rodina „čistých“ Karakačanů celoroční vízum, smíšené rodiny pouze půlroční³⁰. Jiní informanti zas uvádí, že zprvu opakovaně dostávali víza na 2-3 měsíce.³¹ Na taková pracovní víza měli nárok i jiní cizinci mířící do Řecka, zpravidla je však nedostali nebo dostali s velkou časovou prodlevou. Jiná etnika - například Vlaši, i přes doložitelné řecké předky byli znevýhodněni v žádostech o víza. Slovy jednoho z aktérů:

„Na řecké ambasádě v Sofii jsem na víza čekal 3 dny. Bulharští Karakačani dostali víza okamžitě“ (Smallbone 2008, 44).

Řecký stát obecně považuje Karakačany (ať už bulharské nebo řecké) za Řeky. Ovšem co se týče získávání občanství, nevztahuje se na ně stejný přístup jako na diasporu – pontské Řeky nebo Řeky ze severního Epiru. Pontští Řekové již po 6 měsících pobytu mohli získat občanství, albánští Řekové ze severního Epiru zas dostali povolení k pobytu na 5 let a poté jakousi formu polo-občanství obnovovatelnou každé 3 roky. Karakačani v lepším případě získali pracovní povolení a povolení

²⁹ Příkladem může být mezi informanty rozšířený lidový výklad vlastního skupinového původu, umisťující předky Karakačanů do Konstantinopole (Fatková 2011a).

³⁰ Informantka A.G., Borovo, nar. 1975, 16.6.2011.

³¹ Informantka V. Ch., Elchovo, nar. 1954, 24.8.2011.

k pobytu na rok. Tato povolení ale přeci jen získávali bez jakýchkoli průtahů a opakovaně. Tento postup však nebyl zakotven v žádném z cizineckých zákonů, nikde není zmínka o strategickém postupu vzhledem ke Karakačanům, šlo o zaběhnutou neformální praxi. Stejně jako Řekové ze severního Epiru tedy nemají Karakačani automatický nárok na řecké občanství, ačkoliv jsou ve všech dokumentech a cenzech ze strany Řecka počítáni jako součást jejich národa žijící v zahraničí. V případě Karakačanů je tedy jen opakována řecká strategie udržet skupiny, které žádají o řecké občanství a z logiky věci by jim i náleželo, v sousedních státech (Stjepanović 2013: 11-12).

Motivace k migraci měli a mají Karakačani výhradně ekonomické. Hatziprokopiou ve své studii motivací migrantů v Soluni odhalil, že mezi Řeky ze severního Epiru jen polovina prezentovala etnický původ jako motivaci k migraci a u Karakačanů hrál etnický původ ještě menší roli (Hatziprokopiou 2006, 95). Samotní Karakačani nepovažovali své privilegium při získávání víz za něco vyhrazeného jen pro jejich skupinu, takže sebou těsně po převratu brali do Řecka i některé přátelé ne-karakačanského původu.

Můj otec pracoval ve sklárně, kde jeden z jeho kolegů byl Karakačan. Pomohl mu s imigračními papíry do Řecka. Řecká ambasáda vydávala víza Karakačanům. Když ztratili práci ve sklárně, můj otec s ním odešel do Řecka. Přes toho Karakačana tam našel práci, protože je tam měli za Řeky (Tomova 2011, 116).

Na Balkáně, kde národnost je chápána etnicky, ideologie států nastoupivších po rozpadu Osmanské říše byla založena na iluzi etnicky homogenní společnosti. V tomto smyslu „ti druzí“ byli očekáváni vně státního území, minority uvnitř byly v této ideologii opomíjeny a považovány přinejlepším za přestrojené části majority (Triandafyllidou, Calloni, a Mikrakis 1997). Tato charakteristika beze zbytku odpovídá postoji Řecka ke Karakačanům. V řeckých zákonodárných i jiných oficiálních dokumentech je existence této populace naprosto ignorována.

Pokud bychom chtěli odhadnout míru této kontinuální migrační vlny (Karakáčanů z Bulharska do Řecka), musíme zvážit několik údajů. Nejprve zde máme počet bulharských emigrantů v Řecku, tedy 37 230 (cenzus z roku 2001), a celkový počet v Bulharsku žijících Karakačanů, tedy přibližně 20 000 (údaje Federace Karakačanů v Bulharsku). Dále, když si uvědomíme, že ještě v roce 2001 byla sezónní práce v Řecku opravdu rozšířená praxe, pokud například polovina bulharských Karakačanů pracovala v Řecku (a to není nereálný odhad, neboť každý/á z informantů nebo informantek, jež jsem za 6 let výzkumu potkala, po určité období svého života v Řecku pracoval/a), tak v rámci celkové bulharské populace v Řecku mohli bulharští Karakačani tvořit více jak třetinu.³² A to není zas tak zanedbatelná skupina imigrantů, jak se z letmého pohledu do statistik může zdát.

³² Hatziprokopiou ve vzorku imigrantů v Soluni měl podobný podíl Karakačanů – v jeho vzorku Karakačani tvořili celých 25,7 % emigrantů z Bulharska (Hatziprokopiou 2006, 112-113).

Toto ignorování Karakačanů pramení ze snahy nedat této populaci nejmenší důvod k vytyčení „odlišnosti“ od řeckého národa. Například na stránkách řeckého Ministerstva zahraničních věcí se v sekci o diplomatických vztazích s Bulharskem dozvíme, že v Bulharsku žije „řecká komunita“.

Jde o přibližně 28 500 osob řeckého původu s bulharským občanstvím. Tato skupina zahrnuje 15 000 Karakačanů, 2 500 bývalých politických uprchlíků, 8 000 Staro-řeků, 2 000 studentů a 1 000 obchodníků s rodinami.³³

Zaměříme-li se na vyjádření bulharské strany, tak ta samozřejmě identifikuje ve výsledcích cenzu z roku 2001 pouze 3 408 osob řeckého původu na svém území.³⁴ Karakačany bulharské cenzy nepočítají mezi Řeky, nepočítají je totiž vůbec, byť nalezneme přesné údaje o počtu tak máločetných minorit jako jsou Židé (1 363 osob), Ukrajinci (2 489 osob) nebo Rumuni (1 088 osob). Nejde o fenomén, že by cenzy přehlížely obecně autochtonní bývalé kočovné skupiny, protože Vlaši (neboli Aromuni) se například ve výsledcích cenzů objevují.

Aby bylo možné více kontrolovat imigraci z Bulharska, bylo nutné zavést nějaký způsob kodifikace a oficiálního potvrzení „karakáčanství“. Toto potvrzení vydávala jednotlivcům FKOSKB. Samotná federace slouží jako centrální instituce a vznikla až po roce 1989. Kromě centra federace ve Slivenu vznikala postupně i lokální sdružení Karakačanů, která jsou ale slivenskou kanceláří kontrolována. Federace prezentuje svou působnost na webových stránkách www.karakachani.com.

Oficiálními prezentovanými cíli federace je zachovat mateřský jazyk a především jej naučit následující generace³⁵. Dalším z cílů je pravidelné organizování svátků a folklórních festivalů, zajištění odškodnění rodin, jimž byla združstevněna stáda (Kalionski 2002: 15), a udržování kontaktů s podobnými organizacemi v rámci státu i mimo stát.³⁶ Vzhledem k tomu, že výdělek ze sezónní práce v Řecku byl a dodnes v mnoha případech stále i je hlavním zdrojem příjmu karakačanských rodin, lze jen těžko uvěřit, že důvodem vzniku federace byl pouze zájem o folklór a mateřský jazyk. Zde se nám jasně ukazuje další, lze říci i nejdůležitější, funkce federace. Federace fungovala jako důležitý byrokratický aparát v regulaci udělování víz. To má mimo jiné dost vážné důsledky například ve vztahu k určování počtu Karakačanů v Bulharsku. Na cestě do Řecka mohl využívat výhod jen ten Karakačan, který byl

³³ (<http://www.mfa.gr/www.mfa.gr/en-US/Policy/Geographic+Regions/South-Eastern+Europe/Balkans/Bilateral+Relations/Bulgaria/>)

³⁴ (<http://www.nsi.bg/Census/Ethnos.htm>).

³⁵ Což se v praxi vlastně neděje, protože aktivitami sdružení není zachováván starý – karakačanský dialekt řečtiny, ale moderní forma řečtiny, kterou se děti nejčastěji učí na federací organizovaných letních táborech v Řecku.

³⁶ www.karakachani.com, 20.2.2009.

členem federace. Po celá devadesátá léta proto byli členy téměř všichni. S ubývajícím důležitostí pracovní migrace do Řecka opadá i zájem o členství.³⁷

Ještě před vstupem Bulharska do Evropské unie, kdy získávání víz na základě představy řeckého původu (ač, jak již bylo zmíněno, diskuze o původu Karakačanů se zdaleka neshoduje na jednom místě původu), federace zastávala ve svých oficiálních prohlášeních striktní prořecký postoj. Šlo především o období, kdy federaci vedl Dimităr Grivas. Ten byl i jejím zakladatelem na začátku 90. let. V tomto období byla za jedinou správnou považována hypotéza o řeckém původu Karakačanů. Nešlo o náhodu, neboť právě po vstupu Bulharska do EU v roce 2007, kdy byl přístup do Řecka otevřen pro všechny bulharské občany, opět začaly pomalu mezi Karakačany zaznívat i jiné hypotézy o původu, například hypotéza spojující Karakačany s Thráky nebo jinými archaickými balkánskými populacemi.

Federace však stále drží prořecký postoj, tedy stále je baštou jediné hypotézy, hypotézy o řeckém původu. Před dvěma lety bylo možné na webových stránkách federace číst takovéto velmi jasné prohlášení.

„Karakáčani jsou částí řeckého národa.

Legendy vypovídají, že naši předkové odešli do pohoří Pindos v době, kdy Turci ovládli řecké území kolem roku 1381. Tam zůstali až do roku 1815. (...)

V období Ali Paši, kdy hajduci i samotní Karakačani byli nejvíce pronásledováni, byli Karakačani přinuceni k odchodu a dostali se tak do Makedonie, Thrákie, k Bosporu i Černému moři. (...) Žili polonomádkým stylem života. Turci je nazvali Kara – kačani (černí uprchlíci), protože na jejich oděvu vždy převládala černá barva na znamení hlubokého smutku z padlé říše. Nadále si zachovali svou řeckou identitu, jazyk, mravy, zvyky i národní umění.

Po ustanovení komunistického režimu v Bulharsku v roce 1958 byly odebrány Karakačanům ovce a Karakačani byli přinuceni změnit svůj životní styl.(...)

Celá pokolení žili Karakačani v klidu společně s Bulhary, s nimiž sdíleli nezvratnost oné sudby. Vědomí o řeckém původu není v rozporu s tím, že Bulharsko považují za svou vlast. Dnes jsou jednou z nejintegrovanejších etnických skupin v současné bulharské společnosti a svou svéráznou kulturou přitahují pozornost.³⁸

Dnes je ale situace dost jiná. Stránky prošly řadou změn a v sekci, která se týká původu a historie Karakačanů, dnes nechávají za sebe mluvit odborníci. K tomuto účelu použili úryvky z práce významné badatelky v oblasti řecké folkloristiky a etnografie A. Chadžimichali. Vybrali si a seskládali takové části

³⁷ Informantka E. N., Borovo, nar. 1950, 15. 6. 2011, informant G. D., Borovo, nar. 1971, 16. 6. 2011.

³⁸ Zdroj: www.karakachani.com, 20.2.2009, překlad autorčin.

práce, které jsou nejprve psané velmi lyrickým a poetickým jazykem a až v samém závěru zazní ne zcela radikálně ona hypotéza o řeckém původu. Důležité stále zůstává, že tato hypotéza zazní, že nezazní žádná jiná a také to, že zazní zahalena do celého kabátu z metafor a poetických obrazů. Již zde je totiž pozorovatelný posun od přímočaré neosobní definice Karakačanů coby Řeků k byť odborně zakotvené, ale zároveň poeticky rozvolněné definici, která dává zcela mlhavě a podtextově prostor i jinému pojetí. Mimo jiné představitelé federace vytvořili svůj text z úryvků práce napsané v roce 1957 (dnešní odborné práce vždy uvádějí komplexnější rejstřík hypotéz o původu Karakačanů). Pro přesnost zde text z webových stránek uvádím v plném znění.

Nomádi z dávné pastevecké kolébky, čelingi³⁹, ovčáci bez vlastní půdy i stálého obydlí, kočovníci a horalé, to jsou Karakačani. Kvůli svému způsobu života podřízeni klimatu, přírodě a jejím kontrastům, které jsou i příčinou nomádského způsobu života, přes zimu žijí v rovinách a přes léto stoupají do hor. Žijí tímto způsobem kvůli svým stádům, které jsou jediným jejich jměním. Na nich staví své přežití a nezbytné živobytí získávají jedině z produktů svých stád.

Jejich život je cesta, nepřetržitý přesun k pastvinám vhodným pro zvířata, která chovají. Na jaře, když roztají sněhy, stoupali spolu s ženami, dětmi i stády, s celou svou stani⁴⁰ do nejvyšších kamenitých hor, do náhorních plošin, do rovin, kde je pro ovce, kozy, koně a muly bohaté rostlinstvo na pastvu. Tam přečkávají léto na letních pastvinách. A na podzim, s prvními dešti a chladem, který trápí zvířata a bere jim mléko, sestupují do rovin, kde přečkávají zimu na zimních pastvinách, tam je potrava pro dobytek.

Dříve měli jen ovce – obvykle černé, ty dávaly nejvíce mléka – a nikdy kozy, nebo maximálně od pěti do dvaceti koz. Ale dokonce i teď, nejrepresentativnější, autentičtí Karakačani, zkušení ovčáci, chovají vždycky ovce a jen velmi málo koz. Přestože dnes jsou přinuceni chovat více koz, vždycky se k nim staví s opovržením a obvykle „po ovcích se pozná čelingas“, tedy podle počtu ovcí, které náleží jeho stani.

Jsou rozděleni na rody, kompanie a pastevecké organizace – stani, do nichž rodiny vstupují a sdružují se dobrovolně. Stani se sdruží ještě na jaře na zimních pastvinách, po svátku sv. Georgiho (6.května) se přesouvá do hor, které jsou považovány za jejich vlast. V druhé polovině května dorazí stani do nejvyšších míst, kde pak stráví léto a odkud pak vyrazí zas společně do nížin těsně před svátkem sv. Dimitara (26. října = 7. listopadu podle starého kalendáře).

Geografické rozšíření Karakačanů

³⁹ Čelingas – řecké označení vůdce dočasné skupiny příbuzensky provázaných nukleárních rodin, která byla základní organizační i ekonomickou jednotkou během kočovně pasteveckého života. Jindy se pro onoho vůdce používalo i označení kechaja nebo čelnik.

⁴⁰ Stani, odžak, badžjo, kompanija, nebo machala - dočasná skupina příbuzensky provázaných nukleárních rodin, která byla základní organizační i ekonomickou jednotkou během kočovně pasteveckého života.

Klimatické podmínky a poloha Balkánského a „řeckého“ (Peloponéského) poloostrova jsou příčinou vzniku nomádských národů v těchto místech (...) Mezi všemi ostatními jsou Karakačani pravými nomádskými pastevci a pravými Řeky a tímto faktem se pyšní. Charakteristické horské masivy Balkánu (...) jsou jedním obrovským zástupcem hor a nížin, plných luk vhodných pro zimní pastviny. V této velké geografické rozloze a v rámci hlavních tepen mezi Starou planinou a Egejským mořem a mezi Jadranským mořem a Konstantinopolí se děly v dávných dobách velké pohyby obyvatel a kmenových skupin. V tomto prostoru se tak díky klimatickým podmínkám svobodně pohybovali nomádi s těžištěm pohybu a úkrytu v horách.

Je pochopitelné, že tento pohyb nebyl přerušeno, ani když vznikla trvalá městská centra v daných místech, ani za doby Římské říše, ani když země byly znovu včleněny do velkého politického impéria byzantského nebo později osmanského.

Nekonečné hřebeny, horské svahy, vysoké vrchy s charakteristickými sedly tvořily jednu velkou horskou skupinu, rozdělenou hustými a obvykle těsnými dolinami, které ubíhají přímo k Jónskému a Egejskému moři, kde nebylo místo pro bohaté a široké roviny. Tato pohoří, plná svahů s krásnými loukami, vhodnými pro pastvu malého dobytka, umožnila balkánským a řeckým populacím provozovat dávné pastevectví ve velké míře. Tak jedna část řeckých kmenů, jejichž předkové v dávných dobách přišli od Dunaje a Staré planiny na Balkán, kde se pozvolna rozešli do hor a dolin kontinentálního Řecka (například různé Dórské kmeny), se proměnila logicky na kočovné pastevecké rody. To byli i Karakačani, kteří si zachovali nedotčený řecký původ a všechny znaky, které poukazují na dávnost jejich původu.⁴¹

Dnes samotní Karakačani mluví o velkém množství hypotéz o svém původu. Jedna z variant je, že pocházejí z ostrovní části Řecka.

„Na nějakém ostrově se přemnožily ovce a pak se tedy s ovce rozšířili i do hor na pevnině.“⁴²

Tuto ostrovní variantu potvrzuje Sarah Wheeler ve svém cestopisu o ostrovu Evia. Jedná se o jeden z největších řeckých ostrovů, který je však už poloviny 19. století spojen s pevninou mostem. Wheeler pobývala na ostrově v 80. letech a tenkrát se setkala s mnoha vzpomínkovými vyprávěními právě o Karakačanech (Wheeler 2007: 201-202). Jedná se o nejjižnější doloženou výspu někdejšího pobytu Karakačanů nebo možná výchozí bod jejich následného pohybu směrem na sever do hor, jak zmiňuje můj informant v předchozím citátu.

Další varianta zase zdůrazňuje, že jsou populací zcela odlišnou od všech ostatních (i od Řeků), a mají tedy svůj vlastní pradávny původ.⁴³ S touto variantou se lze dnes mezi Karakačany setkat nejčastěji.

⁴¹ Zdroj www.karakachani.com, text sestaven z textu (Chatzimichali 1957), překlad autorčin.

⁴² Informant A. G. I., Smrčovo, nar. 1920, 28.11. 2008.

„Připlouvaly sem různé lodě, ze Španělska a tak, a lidé se tu různě mísili, ale ne my, protože jsme žili v horách izolovaně. Nemáme žádnou vazbu s ostatními národy Balkánu. Karakačan by si dříve nikdy nevzal Bulharku ani Řekyni už jen proto, že neumí chodit po horách. Staří lidé by řekli – jak chceš vodit tuhle bosou ženskou po horách, po ostružiní?“⁴⁴

Zde narážíme i na to, že podle dříve udržovaného pravidla endogamie (které bylo praktikováno i po usazení Karakačanů na konci 50. let), byli Řekové vnímáni jako „ti druzí“, partneři nevhodní pro sňatek.

Proto budeme-li se ptát, kdy přibližně vznikla u Karakačanů ona tendence hlásit se k řeckému původu, musíme z možných období vyloučit období, kdy Karakačani ještě kočovali. Jak je obecně známo, v rámci socialistického státu nebylo přáno žádnému uskupení, aby projevovalo, utužovalo nebo prosazovalo jinou než třídní identitu. V tuto dobu nebyli Karakačani nijak organizovaní a byly také mimo zájem výzkumníků (práce vzniklé v této době se zabývají především kočovnou historií této skupiny). Tedy lze předpokládat, že období mezi lety 1960 a 1989 také nebylo tím prořeckým. Na druhou stranu, když jsem se v roce 2008 setkala s Karakačany poprvé, už prezentovali různé verze o svém původu. Rétorika spojující původ Karakačanů s Řeckem se tedy musela objevit někdy mezi rokem 1989 a 2008, a to hlavně na půdě Karakačanské federace v Bulharsku.

Federace, jak již bylo řečeno, byla institucí, která obrovskou měrou napomohla sezónní pracovní migraci Karakačanů do Řecka. Na konkrétním případě lze doložit, že právě zprostředkování této migrace byl její hlavní cíl. Sdružení Karakačanů v městě Borovo vzniklo jako jedno z prvních v Bulharsku na začátku roku 1990. Z rozhovorů s téměř všemi jeho předsedy, kteří se v této funkci za 20 let jejího fungování vystřídali, vyplývá, že zájem o členství býval velký a sdružení fungovalo aktivně v devadesátých letech (pořádaly se skupinové výlety, oslavy svátků). Po roce 2007 začal zájem pozvolna, nicméně neustále upadat.

„Lidé jsou nečinní, dělá jim problém platit roční členský poplatek, poplatek za hodiny řečtiny, už o ně není ani zájem, natožpak o společnou cestu na sábor⁴⁵. (...) Karakačani jsou dnes sobečtí a nestarají se o udržování společné tradice.“⁴⁶

Postupný úpadek činnosti sdružení a především úbytek členů je přímo spojován se zavedením bezvízového styku s Řeckem.

⁴³ Informant G. D., Borovo, nar. 1971, 14.6. 2011.

⁴⁴ Informant M., Murovo, nar. 1954, 29.8.2009.

⁴⁵ Sábor – je tím myšleno každoroční setkání Karakačanů v horách nad Slivenem v místě zvaném Karandila, jde o největší událost, na níž se sjedou téměř všechna karakačanská sdružení z celého Bulharska.

⁴⁶ Informant G. D. Borovo, nar. 1971, 14.6. 2011.

„EN: Dnes je to tak, že když teď se cestuje bezvívově, nikdo nechce platit členský poplatek. Když neplatíš členský poplatek, nejsi členem sdružení. A to je problém federace samotné i jednotlivých sdružení.

GF: Z toho ale vyplývá, že byli členové jenom kvůli těm dokladům?

EN: Ano, vypadá to tak. Dnes ten poplatek platí jen málo lidí.“⁴⁷

8.3.1 Remittance

Remittance jsou toky peněz spojující emigranta v cílové zemi s místem jeho původu. Část svého výdělku posílají domů všechny druhy migrujících pracovníků, muži i ženy, legální i ilegální, dočasní i dlouhodobí, kvalifikovaní i nekvalifikovaní. Způsob transferu peněz je různorodý, od zaznamenaného bankovního převodu až do osobního přenosu přes hranice v hotovosti, který se samozřejmě neodrazí ve statistikách. V místě původu pak mohou být peníze použity zhruba třemi hlavními způsoby, zaprvé k pokrytí denních potřeb rodiny, zadruhé k okázalé spotřebě a zatřetí pro investici do nějaké formy podnikání (Vertovec 2009, 103). Příjem remitancí v regionu má ale vliv na zvýšení životního standardu jak u rodin, které je dostávají, tak u těch, které je nedostávají. Rodiny, které remittance dostávají, zvyšují jak spotřebu, tak poptávku po nadstandardním zbožím, tím mohou zvyšovat obrat nebo zajišťovat pracovní pozice těm, kteří remittance nedostávají (Lucas 2005, 155).

V případě Bulharska máme k dispozici data Bulharské národní banky o mezinárodních transferech, které mezi lety 1998 a 2004 rapidně stoupaly (viz Tabulka 4.). Nárůst nadále pokračuje, v roce 2004 tvořily remittance 4,2 % HDP a v roce 2006 dokonce 5,4 % HDP (Markova 2010, 28).

Tab. 5 Množství oficiálních remitancí do Bulharska 1998-2004 (údaje z Bulharské národní Banky a Národního statistického institutu)

rok	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
remittance (v mil. eur)	170,2	233,3	305,9	472,5	531,7	613,0	812,3

(Markova 2010, 26)

Všechna výše uvedená čísla ovšem musíme brát s rezervou, protože většina transferů probíhá stejně neoficiálně. Ze studie Minčeva a Bošnakova vyplývá, že celých 56 % migrantů převáží peníze v hotovosti. Jen zhruba pětina migrantů používá pravidelně bankovní převody (Mintchev a Boshnakov 2006). V průběhu času však bankovní převody získávají na oblibě. Banky s nabídkou svých služeb vycházejí vstříc migrantům. V Bulharsku tak otevřelo své pobočky 5 velkých řeckých bank – National Banks of Greece, EFG-Eurobank, Alpha bank, Piraceus bank a Emporiki bank. Dalším důvodem nárůstu bankovních převodů z Řecka je řecká politika, která prostřednictvím několika legalizačních programů

⁴⁷ Informantka E. N., Borovo, nar. 1950, 15. 6. 2011.

umožnila ilegálním imigrantům vystoupit z ilegality. Legální pobyt sebou přinesl větší jistotu, že migrant nebude ze dne na den ze země vyhoštěn. Proto neoficiální hotovostní transfery začaly být méně časté a migranti začali převádět peníze bankovní cestou (Markova 2010, 31). Ale i přes viditelný nárůst remitancí bankovní cestou nemůžeme hodnoty z tabulky 5 považovat za vhodný ukazatel všech finančních transferů z Řecka do Bulharska. Stále ještě velká část financí proudí neoficiální cestou, především v případě migrantů, kteří se pravidelně několikrát v roce vrací domů do Bulharska.

Vzhledem k tomu, že právě bulharští Karakačani jsou představiteli skupinové pracovní sezónní migrace a do Řecka jezdí nejčastěji na několik měsíců v roce, můžeme u nich pozorovat hlavně neformální transfer peněz do Bulharska. Peníze jsou dopravovány nejčastěji v hotovosti, protože sumu do 5 000 leva (= 3 012 USD) není nutné na hranicích nahlašovat (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 49). Například albánští imigranti v Řecku využívají bankovní služby relativně často. Ukázalo se, že řecký bankovní účet vlastní více jak 50 % z nich. Národní Banka Řecka již dokonce používá albánštinu jako jeden z volitelných jazyků v bankomatech. V případě Karakačanů má řecký účet jen každý dvanáctý. Neznamená to ale, že by zcela nepoužívali bankovní služby. Karakačani většinou používají bankovní služby v Bulharsku, přeshraniční transfer peněz je však nejčastěji realizován neoficiální cestou (Hatziprokopiou 2006, 208). Byť autor nevysvětluje přímo důvod vysoké obliby řeckých bankovních služeb u albánských migrantů v Řecku, z jeho výzkumu vyplývá, že albánští migranti fyzicky méně často cestují do Albánie a jejich cílem je tedy spíše trvalý pobyt v Řecku. Karakačani na druhou stranu spíše preferují neustálý sezónní pohyb.

„Za celých deset let práce v Řecku jsem ani jedno euro neposlala přes banku. Peníze jsem vždy vozila domů v hotovosti já nebo někdo z rodiny.“⁴⁸

Cílem karakačanské migrace je především co nejrychleji vydělat co nejvíc peněz a pokud možno co nejméně jich utratit přímo na místě. Za tímto účelem vyvinuli několik strategií, jak v Řecku ušetřit. Hatziprokopiou ve své případové studii o bulharských Karakačanech, žijících v soluňské čtvrti Thermi, popisuje, že pokud nejde o rodinu s dětmi, žijí Karakačani často v nebytových prostorech – skladištích nebo sklepech (Hatziprokopiou 2006, 188). Je potřeba dodat, že jde o relativně drahou čtvrť Soluně. V případě sezónních zemědělských prací bydlí často ve stanech, stodolách nebo v autě. I co se týče vybavení obytného prostoru, bývá v případě Karakačanů výrazně skromnější než u ostatních imigrantů. Důvodem může být, že ostatní imigranti (např. z Albánie) fungují v Řecku s představou eventuálního dlouhodobého pobytu.

Strategie „vydělat a nic neutratit“ se dále projevuje mnoha dalšími způsoby. Například zásoby zavařených nebo jinak konzervovaných potravin si Karakačani obvykle vozí z Bulharska, v Řecku pak

⁴⁸ Informantka A. G., Borovo, nar. 1975, 16. 6. 2011.

kupují pouze chleba. Lze se setkat i s praktikou pracovat celý rok v Bulharsku (a to třeba i na velmi kvalifikovaném postu) a celou dovolenou strávit na sezónních pracích v Řecku – na práci nekvalifikované, těžké a únavné, ale mnohem lépe placené.

Abychom pochopili motivace k takto vysilující pracovní migraci, je potřeba zaměřit se na využívání vydělaných peněz nebo remitancí v Bulharsku. Guetcheva a kol. ve své studii uvádějí příklad užití remitancí v regionu Kărdžali (region s výrazným tureckým osídlením). V tomto regionu jsou za remittance zakupovány domy, byty nebo luxusní auta. Peníze nejsou téměř vůbec investovány do podnikání (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 29). Karakačani představují zcela jiný typ nakládání s výdělkem. Výdělek je zároveň investován do podnikání v Bulharsku (vedle investic do budování obytných domů, které sdílí s obyvateli regionu Kărdžali). Ideálem pro většinu v Řecku pracujících Karakačanů je mít v Bulharsku vedle velkého a luxusního domu i vlastní nezávislý zdroj obživy. Pro nastartování vlastního podnikání je tedy potřeba nejen několik let pracovat v zahraničí, ale navíc ještě celou dobu spořit výdělek a vhodně jej reinvestovat.

Výše zmíněná studie také odhalila, že k nastartování vlastního podnikání často jedincům chybí zkušenosti. Tento problém často vyvstává u tureckých migrantů, kteří do hostitelské země vstoupí pomocí sociálních sítí. Turci tak po celou dobu pobytu v hostitelské zemi neopustí onu síť Turků, nenaučí se místní jazyk, nenaváží vztahy s místními kolegy nebo zaměstnavateli. Tento izolovaný způsob pobytu v hostitelské zemi přinese jedinci jen málo nových zkušeností.

Přesně opačná je ale strategie Karakačanů. Karakačani migrují výhradně do Řecku, kde ovládají místní jazyk. Guentcheva a kol. staví proti remitancím v podobě „mrtvého kapitálu“ v regionu Kărdžali příklad z města Kalofer, kde kromě Bulharů žijí také Cigáni a Karakačani. Zde migranti naopak investují peníze vydělané v zahraničí do založení vlastního podnikání (zejména restaurace či kavárny) (Guentcheva, Kabakchieva, a Kolarski 2003, 51). Ve většině měst, kde žijí Karakačani, se setkáme s rodinnými firmami, na něž si vydělali v Řecku. To, co by jedinec naspořil za několik let, je karakačanská rodina, kde všichni zletilí nějakým způsobem a po nějakou dobu vydělávají peníze v Řecku, schopna naspořit za relativně krátkou dobu. Tyto podniky jsou pak také celou rodinou spravovány.

Karakačanská rodina funguje jako efektivní výrobní jednotka. Pár v reprodukčním věku vždy žije v úzkém kontaktu s rodiči a sourozenci manžela. To se odráží i v rezidenčním vzorci. Domy, ve kterých Karakačani bydlí (a které si většinou sami postavili), jsou vícegenerační, případně pospolu tak v jednom domě s oddělenými vchody žije celá skupina bratří s rodinami (sestry jdou vždy bydlet k rodině svého manžela). V devadesátých letech, kdy byla frekvence pracovních výjezdů do Řecku nejhustší, vyrazily pracovní skupiny (složené nejčastěji ze skupiny příbuzných, jak pokrevních, tak afinních) pospolu hledat práci. Jednou z variant bylo, že žena s dětmi zůstávala doma v Bulharsku a do Řecku spolu

s dětmi odjížděla pouze na letní brigády. Druhou variantou pak je, že mladý pár odjíždí a děti v Bulharsku hlídají prarodiče.

Stejně efektivně, jak jsou schopni společně sehnat práci, jsou také schopni se vystřídat u sezónních povinností, souvisejících s jejich dětmi, domy, zahradami případně dobytkem v Bulharsku. Efektivní společné kroky je pak tato organizační jednotka schopna dělat i v případě investic a podnikání. Tímto mechanismem⁴⁹ si Karakačani v Bulharsku získali status ekonomické elity a jejich podniky se staly špičkami v mnohých oblastech prodeje a produkce. Karakačani během migračního cyklu fungují ve velkých příbuzenských jednotkách. Karakačanská rodinná jednotka obvykle zahrnuje pár v produktivním věku, potomky, stárnoucí rodiče a někdy i sourozence, ať už svobodné, nebo s vlastními nukleárními rodinami. Tato jednotka funguje jako efektivní korporovaná skupina. V jejím rámci je obvykle navzdory přeshraničnímu pohybu jednotlivců uskutečňována výchova dětí, péče o stárnoucí členy, obdělávání zahrady, provoz soukromého podniku či péče o dům a domácí zvířata. Skupina je pak schopna i společných kroků v případě investic a podnikání.

⁴⁹ Jde o složitější mechanismus než jednoduché vysvětlení Bulharů „*Oni jezdili pracovat do zahraničí a my v té době nemohli.*“ Samotná možnost pracovat v zahraničí ještě úspěšného podnikatele v Bulharsku nedělá.



9 Sociální organizace Karakačanů v průběhu přechodu od kočovného pastevectví k usedlému životu

V tomto oddíle se budeme věnovat principům, pomocí nichž drží karakačanské společenství pohromadě. Ptát se zde tedy budeme, na jakých úrovních se sledovaná populace integruje do sociálně koherentních celků a co je tou nejmenší jednotkou, od níž Karakačani odvozují svou příslušnost a jejíž zájmy primárně prosazují. Vzhledem k tomu, že oblast sociální organizace Karakačanů v kočovném období je podrobně zpracována (Campbell 1964), můžeme se dále ptát, jak se sociální organizace Karakačanů proměnila v období, kdy byli nuceni přejít z kočovného způsobu života na usedlý, který praktikují dodnes.

V případě relativně krátkého usedlého života Karakačanů snad všechny výzkumníky a cestovatele musí zarazit velikost, okázalost a bohatost domů, které si první generace usedlých Karakačanů postavila jako sídlo pro své rodiny. Jejich obrovské několikagenerační domy reprezentují mnoho významů. Jedním z nich je ideál rodinné pospolitosti, kdy všechny blízké příbuzné rodiny (v tomto případě jsou za blízké považováni hlavně patrilineárně příbuzní) je potřeba udržet v těsné blízkosti žitého prostoru. S podobnou architekturou i strategií obývání prostoru se setkáme i v případě jiných etnik (např. Albánci v Albánii - Dalakoglou 2010 a Makedonii – Pichler 2009).

Mým zájmem v této široce zaměřené kapitole bude na jednu stranu podchycení sociální organizace současných Karakačanů v rovině abstraktní struktury a na stranu druhou analýza její praktické materializace v podobě konkrétní praxe. Jednu stránku organizace žitého prostoru sledované populace tak tvoří dům jako stavba a druhou „dům“ jako princip sociální organizace. Obě tyto roviny dům/“dům“ však mezi sebou mají vztah zcela arbitrární. Materiální domy se vyskytují i bez souvislosti s konceptem „domu“ jako principu sociální organizace. „Dům“ jako druh sociální organizace může fungovat i bez domů jako materiálních entit nebo napříč jimi (Bonn 1990: 214), přesto oba koncepty fungují v rámci jedné sémantické kontinuity.

Oba tyto koncepty však samozřejmě nejsou uvědomovaným nativním pojmem, ale spíše analytickými kategoriemi, které od sebe oddělujeme uměle. V praxi fungují tyto dvě kategorie v neoddělitelné provázanosti. Když jste přivítáni pozdravem „*zapovjadaj u doma si*“ (vítej u sebe doma/ve svém domě), jen těžko určíme přesně, zda se jedná o přivítání v rámci domu jako materiální entity, nebo zda se jedná o přivítání do sociální jednotky, reprezentované touto materiální entitou. Na druhou stranu však v některých kontextech je toto odlišení zcela jasné. Vzhledem k tomu, že Karakačani nepraktikují tzv. pojmenovávání „po domech“ (viz např. Pine 1996), ale pojmenovávání „po prarodičích“, je jasné, že když řeknou „je třeba dát dítěti jméno z domu“ – myslí tím úzký rodinný kruh dům obývajících, nikoliv úzce pojatou materiální entitu. Podobně například v otázkách cti, když „dům ztratí čest“, jsou tím myšleni především jeho obyvatelé. Každá z těchto situací má však své přesahy směrem k materiálnosti domu a to je třeba mít po celou dobu čtení na paměti.

9.1 Teoretická východiska pro studium domu

Celkový zájem o strategie usedlého života byl inspirován z několika různých směrů. Prvním je narůstající zájem o materialitu v antropologii, kde téma domu a významů, které lidé komunikují prostřednictvím architektury a uspořádání exteriéru, interiéru a zahrad, je předním těžištěm zájmu (Miller 1998, 2001, Cieraad 2006). Materialitou domů se zabývá i řada balkanistických studií, které se nejčastěji zabývají domy migrantů, jež v konzistentním architektonickém prostředí bezesporu budí pozornost. Tyto studie se zaměřují například na domy v Albánii patřící transteritoriálně migrujícím Albáncům (Dalakoglou 2010) nebo domy stejné skupiny v sousední Makedonii (Pichler 2009). Další zajímavou paralelu případu Karakačanů v Bulharsku tvoří architektonické strategie pontských Řeků (řecká diaspora přichází ze zemí bývalého Sovětského svazu) v Řecku (Katsavounidou – Kourti 2008) nebo architektura migrujících Kalderašů v Rumunsku (Gräf 2007). Jedná se o velmi pestrou směs etnik, která uplatňuje podobné strategie vzhledem k formování svého domu. Studii materiální stránky

domů vděčíme za mnohé, především za nastavení základního východiska, že kromě pozorování lidských aktivit v rámci domu můžeme zároveň číst samotnou jeho materialitu jako text.

Zcela zvláštní způsob analýzy materiálně-sociálních aspektů domu nabízí dnes již klasická studie kabylského domu od Pierra Bourdieuho (2007 [1979]). Bourdieu popisuje kabylský dům jako kosmologický mikrokosmos obsažený v architektonických formách. Tento náhled na dům jako základ kosmologie jeho obyvatel je ale ještě staršího data a setkáme se s ním u Mircea Eliada.

„Jako obec či svatyně i dům je zčásti nebo vcelku posvěcen prostřednictvím kosmogonického symbolismu nebo rituálu. Proto usadit se někde, vybudovat ves nebo i jen dům představuje vážné rozhodnutí ... Obydlí není ‚stroj na bydlení‘: je to universum, které si člověk buduje tím, že napodobuje paradigmatické dílo bohů – stvoření světa, kosmogonii“ (Eliade 2006 [1957]: 41).

Eliade vidí dům jako mikrokosmos, tedy fyzický projev centrálních hodnot. Tento přístup se pak zrcadlí i v Bourdieuově studii kabylského domu, jež autor považuje za formu organizovanou podle konceptuálních opozic mužské/ženské, oheň/voda, vařené/syrové, vysoko/nízko, světlo/stín, den/noc, kultura/příroda atd. Na něj navázalo posléze mnoho badatelů. Pro naši potřebu bude obzvláště podnětná studie Renée Hirschon (2008) o domech na řeckém ostrově Karpathos. Hirschon analyzuje symbolické opozice obsažené v každodenním používání domu a analyzuje i sociální funkce domu, které jsou podle ní materializovány v podobě domu. Svou pozornost zaměřuje především na místní tradiční vícepatrovou postel *soufas*, která je podle ní mikrokosmem sociálních vztahů. Postel má hned několik funkcí, jednou z důležitých funkcí je prezentace statusových nerovností v rodině. Funguje tedy jako kondenzovaný symbol (Hirschon 2008: 573).

9.2 Teoretická východiska pro studium „domu“

Koncept „domu“ jakožto sociální skupiny je zcela rozdílnou perspektivou, byť podobně jako prezentované studie Bourdieua a Hirschon vychází ze strukturalismu. Strukturalistické paradigma nám ale nabízí ještě něco více než jen inspiraci v hledání binárních opozic ztělesněných v materialitě domu. V rámci strukturalistického paradigmatu se na místa a domy nedíváme jen jako na konkrétní objekty v reálném světě, ale jako na součásti určité ideální struktury, která nemá v reálném světě přesnou paralelu, jen částečné projevy. Koherentní koncept „domu“ jako sociální skupiny nebo sociální struktury zformuloval ve své pozdní tvorbě během 80. let Claude Lévi-Strauss (1982, 1987).

9.2.1 Lévi-Strauss a „dům“ jako *personne morale*

Lévi-Strauss se zamýšlí nad studiem příbuzenství Kwakiutlů (Boas 1895, 1897). Sám Boas nebyl schopen tento systém popsat v rámci soudobých schémat unilineární descendance. U Kwakiutlů byla nejmenší organizační jednotka odvozována od mytického předka, který na určitém místě založil dům a

toto místo je pak členy skupiny udržováno v paměti, přestože jej mohli v minulosti opustit a připojit se k jiným skupinám. Boas se domníval, že pod vlivem sousedících převážně matrilineárních skupin Kwakiutlové do svého původně patrilineárně organizovaného příbuzenského systému přijali některé matrilineární prvky.

Ve svých dalších textech (Boas 1920) již přistoupil na použití nativního názvu *numaym* pro sledovanou základní jednotku sociální organizace Kwakiutlů, neboť žádný z doposud používaných termínů (*gens*, *klan*, *sept*) ji nevystihoval. *Numaym* byla taková příbuzenská jednotka, která vzhledem k smíšeným descendenčním pravidlům usilovala prostřednictvím sňatků (endogamních i exogamních) o udržení privilegií (znaků prestiže – jméno, zbroj, tance atd.) ve svém rámci. Strukturu *numaym* tedy chápal s odhlédnutím od žijících jedinců s důrazem na strukturu jako soubor pozic, k nimž zároveň přináleží jméno, postavení neboli třída a privilegia. Omezený počet těchto pozic měl tak za následek vznik třídy urozených. Jména a postavení tvořila kostru *numaym* a jedinci během svých životů zaujímali různé pozice (Boas 1920).

Dalším etnografickým případem, kterým se Lévi-Strauss podrobně zabývá, jsou kalifornští Yurokové, zkoumaní Alfredem Kroeberem, Koeber sice nebyl schopen systematicky popsat a hlavně pojmenovat princip organizace příbuzenství u Yuroků, neboť se příliš vymykal zavedeným kategoriím, Lévi-Strauss se o to pokusil (retrospektivně a za použití sekundárních dat).

„Ale ve skutečnosti instituce držící pohromadě společnost Yuroků existují: především se jejich společnost dělí do padesáti čtyř ‚měst‘ a ta se zase dále dělí na ‚domy‘. Konečně je to slovo venku, to samé slovo, kterým Yurokové ve skutečnosti označují tyto přetrvávající instituce, z nichž každá nese své jméno inspirované lokací, vlastní topografií, dekoraci fasády a ceremoniální funkci“ (Lévi-Strauss 1982: 172).

Lévi-Strauss ještě dále přeformulovává Kroeberova pozorování. Tvrdí, že ačkoliv si toho autor nebyl zcela vědom, z jeho textů jasně vyplývá, že v případě Yuroků „*nejednají jednotlivci nebo jejich rodiny, ale jsou to ‚domy‘, kdo jedná a kdo je jediným subjektem práv a povinností*“ (Lévi-Strauss 1982: 173).

Třetí oblastí, na níž Lévi-Strauss ukazuje výskyt konceptu „domu“ jako sociální jednotky, je středověká Evropa. V případě sociální organizace u středověké šlechty čelí medievalisté podobným terminologickým potížím jako Boas nebo Kroeber. Instituci, pro niž jeho předchůdci nemohli najít vhodný název, lze podle Lévi-Strausse definovat jako „*právní jednotku (personne morale)*⁵⁰ *vlastníci jmění (hmotný i nehmotný majetek), která se reprodukuje předáváním svého jména, statků a titulů ve*

⁵⁰ V mnoha překladech je jádrem definice sousloví „korporovaná jednotka“. Gillespie poukazuje na rozdílný význam ve francouzštině, který překladatelé mnohdy opomenou. Marcel Mauss charakterizoval *personne morale* jako entitu s morální a legální osobností, ve smyslu že je autonomní a zodpovědná, nositel práv a povinností. Tyto všechny významy jsou v překladu „korporovaná jednotka“ opomenuty a zamlžují tak pochopení Lévi-Straussových konceptů (Gillespie 2000: 29).

skutečné nebo fiktivní linii, která je považována za legitimní dokud je možno tuto kontinuitu vyjádřit jazykem vztahů příbuzenských nebo afinních nebo nejčastěji oběma“ (Lévi-Strauss 1982: 174). Tuto základní jednotku sociální organizace nazývá „dům“⁵¹.

Používání konceptu „domu“ je v mnoha kontextech v souladu s nativními koncepty. „Dům“ v mnohých jazycích označuje jak materiální objekt, tak společně sídlící sociální jednotku (Gillespie 2000: 6). Například Karakačani (a ostatně i Bulhaři) v určitých kontextech k domu referují jako k sociální jednotce. *„Imeto izvān kāšta da ne se dava“*, což je doporučení prikazující *„dávāt jméno zevnitř domu“*. Nebo v jiném kontextu ženy provozují ochranné úkony *„da pazjat kāštata uroki“*, což znamená - aby ochránily „dům“ před uhrnutím – a samozřejmě myslí tím stejně tak dům jako stavbu, tak jeho obyvatele (lidské i zvířecí). Dům (ne rodina) je tedy považován za entitu hodnou ochrany a nesoucí, obsahující a dávající jména. Tento přístup nás vede k přednostnímu zohledňování nativních konceptů oproti konceptům vytvořeným v rámci západní vědy a zároveň se vymezuje i proti plošně rozšířené tendenci sledovat v rámci zkoumané společnosti descendenční linie napříč jejich vnitřní fragmentací.

Při rozdělování společností podle typu descendance, antropologové pracují s omezeným souborem typů (nejčastěji matrilineární a patrilineární), v nichž předpokládají, že určitý druh descendenčního vztahu bude převažovat. *„Koncept ‚domu‘ obrací takovouto klasifikaci vzhůru nohama. ‚Domy‘ jsou stejně jako klany a linie dlouhodobé korporované entity, do nichž lidé patří, od nichž odvozují svou identitu a konfigurují své sociální vztahy, nejedná se ale o jedinou formu přidružení“* (Gillespie 2000: 7). „Dům“ je tedy komplexním konceptem, který má schopnost vyrovnávat protiklady mnohých kontrastních dvojic, je tedy takovým *„tricksterem“* mezi systémy sociální organizace.

„Patrilineární a matrilineární descendance, filiace a rezidence, hypergamie a hypogamie, sňatkový partner lokální nebo zdaleka, dědičnost a zvolenost: všechny tyto koncepty, pomocí nichž obvykle antropologové charakterizují různé typy společností, jsou v konceptu ‚domu‘ sjednoceny, jako kdyby duchem této instituce byla transcendence teoreticky nekompatibilních principů ve všech sférách kolektivního života. Spojením ‚dvou v jedno‘ dosahuje ‚dům‘ topologického převrácení rubu v líc a nahrazuje vnitřní dualitu vnější jednotou“ (Lévi-Strauss 1982: 184-185).

V případě tzv. společností založených na domech (*sociétés à maisons*) můžeme pozorovat systém práv a povinností, který transformuje opoziční principy descendance a afinity, ale jímž jsou vlákna těchto principů ještě stále propletena. Sjednocuje jevy dříve oddělené a rozděluje jevy dříve spojené (Lévi-Strauss 1982: 187). Ve společnostech založených na domech jsou primární integrační procesy organizující společnost založeny na operacích a interakcích mezi „domy“. Lévi-Strauss se domníval, že

⁵¹ Zde pro srozumitelnost celého textu budeme pojem „dům“ vždy uvádět v uvozovkách, abychom jej odlišili od pojetí předchozího – dům jako materiální entita. Označení tohoto konceptu uvozovkami je obecný úzus, k němuž přistoupili téměř všichni autoři komentující tuto část Lévi-Straussova díla.

se jedná o typ uspořádání, který pomalu mizí (Lévi-Strauss 1982: 186-187). V následující studii se ovšem pokusíme ukázat, že i v komplexní společnosti dnešní Evropy (jako například u bulharských Karakačanů) se v některých situacích můžeme setkat se založeností na „domech“. Nebude se ovšem jednat o makrostrukturu, kterou by sdílela celá karakačanská společnost, ukážeme si spíše, že založenost na „domech“ zasahuje jen část této populace a uplatňuje se souběžně s jinými formami sociální organizace.

Lévi-Straussův koncept „domu“ sklidil na jednu stranu četné kritiky za odtrženost od etnografické praxe (Gillespie 2000, Gillespie 2005), statickosti celého konceptu (Carsten – Hugh-Jones 1995) a úplné opomíjení nebo pasivní úloha přisuzována domu jako materiální entitě (Miller 2001). Na stranu druhou se však stal inspirací pro dvě tradice antropologů, kteří se dodnes zabývají tématem domu/„domu“. Zdaleka první pokus o přehodnocení Lévi-Straussova konceptu „domu“ se odehrál během symposia organizovaného roku 1990 v Cambridge, jehož výstupem poté byl o pět let později publikovaný sborník statí nazvaný „*About the House: Lévi-Strauss and beyond*“ (Carsten – Hugh-Jones 1995). Autoři statí vycházejí z Lévi-Straussova konceptu, ale snaží se jej přepracovat, vykročit za něj. Druhý pokus se odehrál na půdě American Anthropological Association (AAA) roku 1996. V rámci amerického širokého pojetí antropologie se zde na jednom sympoziu sešli etnografové a archeologové, diskutující téma domu a společností založených na domech, z něž opět vzešel podnětný sborník „*Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*“ (Joyce – Gillespie 2000).

Zatímco první skupina pracující na sympoziu v Cambridge vychází spíše z funkcionalistického paradigmatu a popisuje tedy spíše fungování domu v rámci systému vztahů a procesů a zaměřuje se tedy především synchronně, jejich američtí kolegové zdůrazňují uplatnění Lévi-Straussova konceptu v diachronní rovině, což je pochopitelné vzhledem k jejich původnímu zakotvení v archeologii. Skupina první se snaží pohlížet na „dům“ v rámci výzkumu příbuzenství. Carsten považuje „dům“ za rámec v němž je vytvářeno a myšleno příbuzenství (Carsten 2004) a zabývá se jak jeho ideově-symbolickou stránkou v intencích Lévi-Strausse, tak jeho stránkou materiální. Právě tímto smíšením dvou výzkumných tradic mi bylo její dílo značnou inspirací (Carsten – Hugh-Jones 1995, Carsten 1997, 2004).

9.3 Smíšená perspektiva: „dům“ sociální a dům materiální

Zde prezentovaný výzkum Karakačanů nebyl zacílen výhradně na „dům“/dům, ale na obecné principy sociální organizace. V určitém kontextu ale můžeme hovořit o bulharských Karakačanech jako o společnosti, kde v určitých situacích fungují „domy“ jako jednající aktéři, jejichž vztahy utváří organizační systém celé společnosti. Z daného tvrzení ale zároveň vyplývá, že se zdaleka nejedná o integrační systém jediný.

V námi nastoleném širokém poli se tedy nebudeme zajímat jen o fyzickou strukturu domu, ale i o strukturu „domu“, který zahrnuje své obyvatele (minulé i současné), půdu, zvířata a případně i stromy. Jedná se spíše o proces, během něhož je reprodukováno obyvatelstvo domu (lidské i zvířecí), zároveň jsou produkovány základní suroviny a transformovány v jídlo. V rámci „domu“ můžeme sledovat jak proces transformace (zrození a zániku), tak proces uchovávání určitých prvků (předávání kroje, rituálních předmětů nebo jména). „Dům“ a jeho obyvatelé jsou zároveň symbolicky propojeni se základní kosmologií sledované společnosti (idea středu světa, archetyp božské rodiny apod.).

Jane Cowan ve své studii severořeckého města Sohos například zcela nezáměrně popisuje cyklus svatebních obřadů jako vzájemné setkávání se a komunikování mezi domem ženicha a nevěsty. Podkapitulu dokonce začíná tak, že vymezuje, kdy přesně začíná „formální střet mezi domy“. Část svatebního veselí se dokonce odehrává v obou domech odděleně a k jejich vzájemnému setkávání dochází jen za rituální situace (Cowan 1990: 97-133).

Pro Karakačany je bydlení v cihlových domech relativně novou zkušeností. Ještě nejstarší generace dnešních usedle žijících Karakačanů vzpomíná na život v kolibách (nativní termín) z proutí, které vždy neobývali déle než půl roku. Stabilita dnešního obývání prostoru, sousedství s téměř neproměnlivým složením sousedů a hlavně stálost domu po stavební stránce je něco, co výrazně přetváří jejich životní zkušenost a systém sociálních vztahů.

9.4 Kočovně pastevecké období

9.4.1 Obydlí kočovně pasteveckých Karakačanů

Karakačani žili celoročně v kolibách postavených z přírodních materiálů jako větve, sláma a listí. Jednu kolibu stavěli na letní sezónu a novou pak zase na zimní. Během přesunů spali jen pod jednoduchým stanem (Urbańska 1962: 219). Proutěná obydlí mohla nabývat dvou různých forem. Obydlí kruhového tvaru půdorysu s kuželovitou střechou (*konaka*) a obydlí obdélníkového půdorysu se sedlovým tvarem střechy (*kalivia*). Podle výpovědí bulharských Karakačanů, na bulharském území byl rozšířen hlavně kruhový typ kolib, s oběma typy se bylo možné setkat spíše v Řecku. Důvodem je, že do Bulharska přicházeli Karakačani hlavně na letní sezónu, na niž je koliba *konaki* ideálně uzpůsobená. Kruhové koliby bývaly přibližně o průměru 6-7 m a byly 4-6 m vysoké. Kostra koliby byla pletená z proutí a z vnějšku se na ni v řadách připevňovaly snůpky slámy nebo olistěné větvičky. Zevnitř se koliba mohla ještě omazat hlínou (Urbańska 1962: 218-219).

Obr. 8 *Kalivia*



Obr. 9 *Konaka*



(Archiv AEIM Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, fotoarchiv, arch. № EAP 103/1/3/2, dostupné http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=27473;r=20485)

Obr. 10 Přístřešek na uskladnění věcí



(Archiv AEIM Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, fotoarchiv, arch. № EAP 103/1/3/3, dostupné http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=27623;r=3093)

Pastevecký tábor se obvykle skládal jak z kolib sloužících k bydlení, tak z drobných chýší podobného tvaru jako dvě popsané formy, sloužících k uschování věcí a na uschování jídla (*chambara*), a nakonec i z proutěných konstrukcí určených jako noční výběh pro ovce (*mandri, egrek*). Takový výběh se skládal z pletené ohrady, která měla na určitém místě drobný průchod, u nějž po jedné odchytávali ovce na dojení, a dále z přístřešku pro dojiče, případně i obdélníkového přístřešku pro samotné ovce. Ovcím byly stavěny přímo na pastvinách přístřešky proti dešti, jejichž stavba bývala, vyjma drobné mužské asistence, ženská práce stejně jako stavba obytných kolib (Marinov 1964: 49-51).

Obr. 11 *Mandri*



Součástí pasteveckého tábora mohly ale být i jiné užitkové stavby. Některé tábory například měly venkovní pece na chleba. V menších táborech však chléb pekli na ohni za pomoci tzv. *chastra* (bulh. *vrášnik*), což byla těžká litinová poklice na pánev, kterou bylo možné zasypat žhavým popelem a upéct tak v pánvi tenký chléb (*klurula*).⁵²

Obr. 12 Venkovní chlebová pec



(archivní fotografie – autor: Vasil Marinov, publikováno v Kalionski 2001: 36)

Obr. 13 *Chastro*

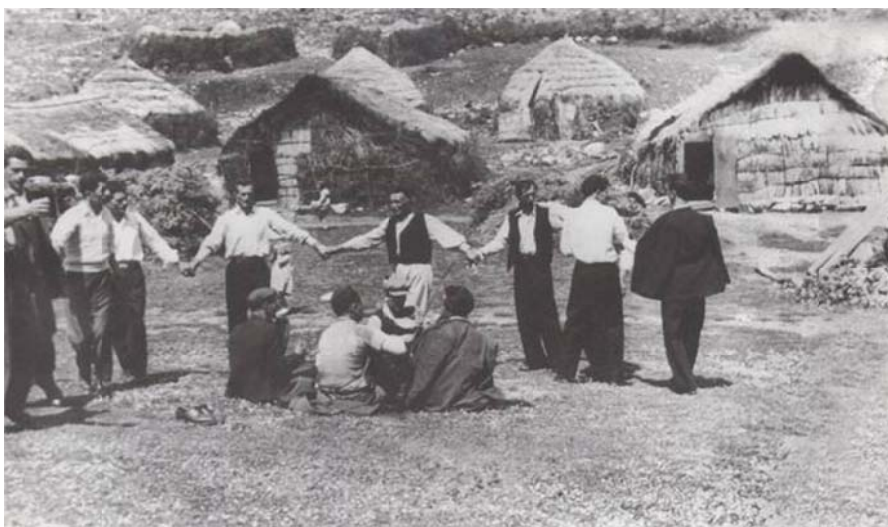


(archivní fotografie – autor: Vasil Marinov, publikováno v Kalionski 2001: 27)

⁵² Film, vytvořený řeckými Karakačany, akcentovány jsou tam hlavní prvky jejich identity (křesťanské vyznání, řecký jazyk, pastevecký život) a je zde konstruován obraz jejich tradic (tradiční kuchyně, rukodělné výrobky apod.). V samotném závěru filmu je pak prezentováno pečení *banice* za použití *chastra*. (<https://www.youtube.com/watch?v=KV-6WUVV0Qo>)

Obydlí zahrnovalo obvykle několik nukleárních rodin (rodina rodičů s potomky a rodina potomka/potomků). Pokud v daném obydlí byl novomanželský pár, bylo zvykem stavit pro ně menší kolibu opodál té hlavní. Výsada nocování ve vlastní kolibce ovšem trvala jen rok po svatbě, poté se novomanželé (zpravidla už očekávající prvního potomka) přiřadili opět do hlavního obydlí ke zbytku příbuzných.

Obr. 14 Méně obvyklá obydlí smíšeného typu – kruhový půdorys a na něm nasazená střecha sedlového tvaru



Obr. 15 Stavba domu



(<http://talkana.blogspot.cz/2012/06/r-l-r.html>)



(Høeg 1925: 5)

Kruhová obydlí (*konaki*) byla v samém prostředku podpořena nosným sloupem, který vedl do samotné špičky střechy. Obydlí typu kalivia měla podpůrné sloupy dva. Tyto sloupy zároveň sloužili jako sochy držící slemeno, tvořící základ střechy. Jednoduchou sochovou konstrukci měly i přenosné stany pokryté plachtou tkanou z kozí vlny, které Karakačani používali během přesunů mezi pastvinami. Samotná kostra obydlí byla vypletena z dlouhých dřevěných prutů a do výpletu byly vplétány buď snopky slámy, nebo trsy olistěných koncových větvíček listnatých stromů (nejčastěji buk). Ve výpovědích bulharských Karakačanů se opět setkáme spíše s typem obydlí pokrytým olistěnými větvíčkami. Je to částečně dáno bohatým bukovým porostem pohoří Stara planina. Oproti tomu pohoří Rodopy a řecké pohoří Pindos jsou známé spíše svou vyprahlostí s jehličnatým porostem. V chladnějších obdobích byly stěny kolib různě zesilovány například jílovým omazáním nebo několika vrstvami slámy.

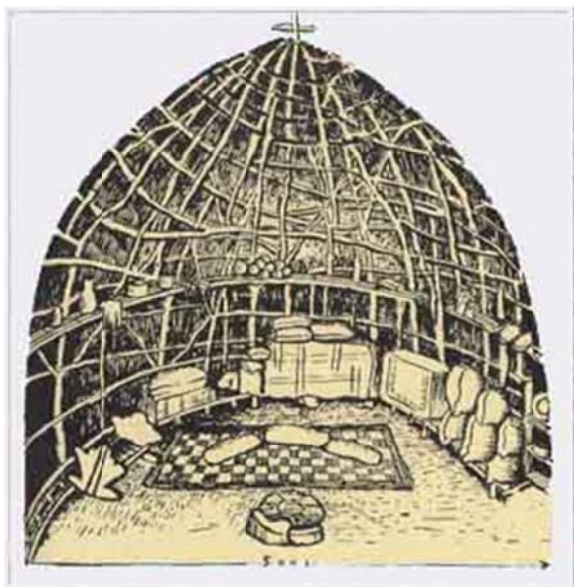
Stavba tábora byla striktně genderově rozdělená. Ženy měly na starosti stavbu obytných a skladovacích chýší a muži zase stavbu přístřešků a ohrad pro ovce. Stavba obytných chýší byla technicky náročnější, neboť bylo nutné především odvézt vlhkost od země. Obydlí tedy muselo být řádně obkopáno příkopem a vše, co by voda mohla poškodit (potravin, vlněné textilie, dřevěné výrobky atd.), muselo být uskladněno uvnitř, nápaditě zavěšeno na stěnách nebo podloženo dostatečně vysokým dřevěným roštem.

Obr. 16 Stany používané během přesunů



(Makris 2008: 72 a 91)

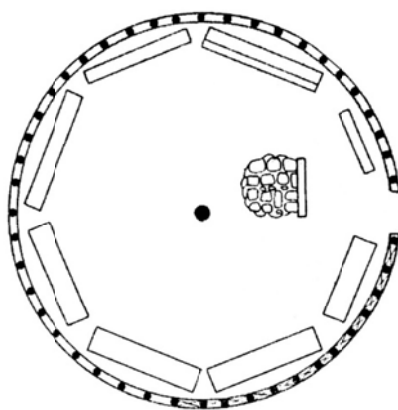
Obr. 17 Interiér vnitřku *konaki* (na zdech množství polic, dřevěné konstrukce, na nichž se skladovaly potraviny, aby od země nezvlhly, kolébka, kostkovaný ubrus, na němž se na zemi jedlo, a ohniště)



(<http://www.pinterest.com/pin/99431104245232933/>)

Jedno obydlí obvykle sdílela více jak jedna nukleární rodina. Spalo se na zemi na tlustých ručně tkaných vlněných plachtách, lavice, které kopírují stěnu, v kolibě zpravidla nesloužily ani ke spaní ani k sezení, ale ke skladování předmětů denní potřeby, které bylo nutné udržet v suchu (např. všechny textilie).

Obr. 18 Struktura koliby *konaki*



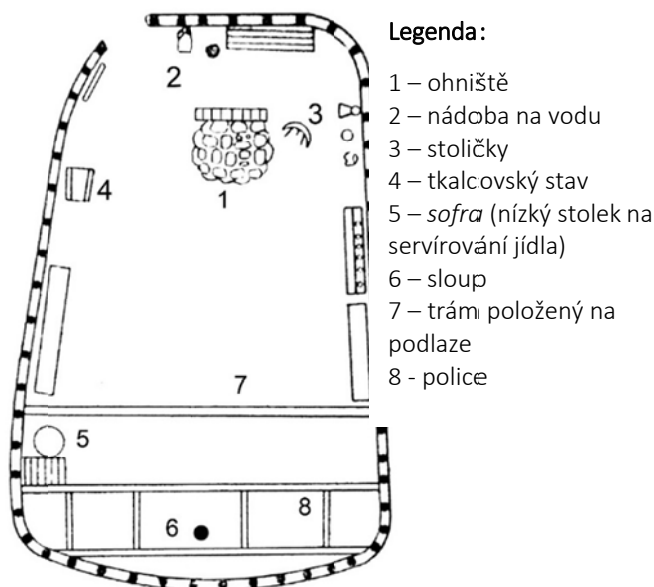
Na obrázku si můžeme ukázat jednotlivé části koliby typu *konaki* a koliby typu *kalivia*. Ačkoliv zde na nákrese vypadá koliba *konaki* celkem prázdná, některé obzvláště velké příbuzenské skupiny si stavily tento typ koliby i o značné rozloze (jak je vidět na obrázku dalším) a pak byla i vybava bohatší. Taková koliba pak mohla obsahovat lavice, tkalcovský stav a podobně. Naše informantky ale popisovaly stavbu relativně malých kolib. Půdorys odměřovaly na 11 stop⁵³ od středu. To znamená, že veškerý domácí život uvnitř koliby *konaki* se odehrával na

zhruba dvaceti metrech čtverečních. V případě kolib *kalivia* se jednalo o téměř třicet metrů čtverečních.

⁵³ Sudá čísla považují za nešťastná, dodnes vše odpočítávají na lichá (počet vrstev v banici, počet jablek v košíku, počet stop a v případě vydávání básnické sbírky i počet básní v knize).

Obr. 19 Struktura koliby *kalivia*

V centru *konaki* je vztyčen podpěrný sloup, vedle je ohniště se zástěnou zvanou *piromacho* a kolem obvodu se nachází lavice na odkládání předmětů a textilií. *Kalivia* má větší plochu určenou k uskladňování. Více se používala v zimě, kdy bylo nutné potraviny a textilie držet v teple uvnitř koliby a bylo nevýhodné je skladovat ve vedlejším odděleném přístřešku.



9.4.2 Sociální organizace kočovné pastevecké skupiny

V období kočovného pastevectví nebyla možná žádná dlouhodobá korporovaná jednotka vyššího řádu než nukleární rodina (Campbell 1964: 51). Nukleární rodina byla nejmenší a zároveň jedinou dlouhodobou rezidenční, ekonomickou, politickou a náboženskou jednotkou. Každý Karakačan je za svůj život členem dvou nukleárních rodin: orientační a prokreační. U Karakačanů se setkáme ještě s mezistupněm. Rodiče poté, co vyvdali a oženili všechny potomky, zůstávali žít s prokreační rodinou svého nejmladšího syna a vytvářeli tím třetí typ (Campbell 1964: 53; Pimpireva 1995: 40). Život v jednotlivých typech nukleární rodiny s sebou nese role a povinnosti, které se částečně navzájem vylučují. Založením vlastní rodiny muž nabývá výhradní povinnosti chránit svou novou rodinu a hájit její zájmy, které najednou mají přednost před všemi ostatními zájmy, tedy i zájmy jeho orientační rodiny. Žena se vstupem do manželství opouští zcela svou orientační rodinu, taktéž tím končí její závazky k ní (Campbell 1964: 53).

Pro každou sezónu formovali Karakačani dočasné shluky příbuzensky provázaných nukleárních rodin tzv. „*odžak, stani, badžjo, kompanija, nebo machala*“ (Pimpireva 1995: 26). Bulharští Karakačani ve svém dialektu řečtiny používají slovo tureckého původu „*odžak*“. Luković například pro tyto pastevecké formace užívá pojem „středověký *katun*“, čímž chce oddělit obsah pojmu od dnešních konotací slova *katun*⁵⁴ (Luković 2012: 158-159). Zde se přidržíme pojmu, který používá například Campbell a Pimpireva – *stani*. Pimpireva *stani* definuje jako mezistupeň mezi příbuzenskou a ekonomickou

⁵⁴ V současné srbocharvátštině a bulharštině znamená *katun* místo, kde se v létě v horách pase a dojí dobytek (především ovce). V rumunštině tento pojem označuje malou skupinu vesnických salašů, v albánštině vesnici a v novořečtině tábor (Luković 2012: 158).

skupinou, mezi velkorodinou a jednotným zemědělským družstvem. Protože jednotlivé *stani* fungovaly dost samostatně a izolovaně jak jedna na druhé, tak od skupin usedlých vesničanů, představovaly tak podle Pimpirevy svébytný etnosociální organismus (Pimpireva 1995: 34-35). *Stani* je složena z příbuzných, jak pokrevních, tak afinních a výjimečně se do ní mohli zapojit i nepřibuzní. Členství ve *stani* bylo zcela dobrovolné, byť bez členství v ní by pro mnohé bylo velmi problematické přežití (Campbell 1964: 94).

Její velikost byla dána početností stád a také kapacitou pastvin v dané oblasti (Campbell 1964: 89; Pimpireva 1995: 26). *Stani* se s postupem času zmenšovaly, protože díky industrializaci a intenzifikaci v zemědělství se zmenšovaly plochy použitelných pastvin, především letních (Sanders 1954: 122, 128), a korporované skupiny se tedy musely zmenšovat v závislosti na možnosti společné obživy. Zatímco v časech turecké nadvlády měly *stani* i 30-40 rodin, například v roce 1951 na Kotlensku již nečítaly více jak 11 rodin (Marinov 1964: 16; Nešev 1998: 16; Urbańska 1962: 217). *Stani* měla za cíl především usnadnit péči o stáda v problematických etapách roku, které pro Karakačany představovala hlavně zima (Campbell 1964: 88-94). Společná koexistence těchto rodin trvala jednu sezónu – 6 měsíců, a na sezónu další se formovala znovu v novém složení (Pimpireva 1995: 26). V letním období byly *stani* obecně početnější, protože nároky na pastvu byly menší a bylo možno sdružovat větší společná stáda bez obav o nedostatek pastvy (Campbell 1964: 91).

Jádrem *stani* byla skupina bratrů s jejich ženami a dětmi. Dále se mohly přidružit ještě rodiny bratranců a jiní příbuzní (Pimpireva 1995: 26). *Stani* měla svého vůdce - „*kechaja*“, „*čelnik*“ nebo u řeckých Sarakačanů „*čelingas*“, který byl vlastníkem největšího stáda, organizátorem všech činností kolem společných stád a reprezentantem celé skupiny ve styku s okolní populací. Podle Pimpirevy se *kechajou* člověk stal právě na základě svého bohatství – velikosti stáda a důvěryhodnosti mezi příbuznými (Pimpireva 1995: 27-28). Podle Campbella však pozice *kechaji* byla dána čistě strukturálně, nebyl ani nutně nejbohatším Karakačanem ani charismatickým vůdcem, býval jím nejčastěji nejstarší bratr ze sourozenecké skupiny, jehož osobní kvality nebyly v tomto případě důležité (Campbell 1964: 93). Většina autorů se však také shodne na tom, že pozici *kechaji* bývala dědičná (Marinov 1964: 20-21; Pimpireva 1995: 27). Dodnes mezi Karakačany je často zdůrazňována jejich přináležitost k rodu nějakého *kechaji*. Pokud v rodu nějakého měli, obvykle přesně znají svou příbuzenskou vazbu k tomuto předkovi a rádi se touto charakteristikou prezentují.

Kechaja na počátku sezóny shromáždil rodiny, případně ještě najal navíc nepřibuzné pomocníky, podle početnosti společných stád pronajal pastviny, zajistil odbyt mléka, vybudování sezónní mlékárny a sýrárny poblíž pastvin, nákup potravin a dalších věcí, které bylo třeba dovážet z města, vedl účty za všechny výdaje a na konci sezóny přerozděloval stáda i vydělané peníze (Pimpireva 1995: 27-28). Právě

proto, že byl pověřen veškerým stykem s veřejností, byl *kechaja* v minulosti jediným gramotným členem *stani* a také obvykle ovládal několik jazyků, podle trasy kočování.

Některé *stani* si postupem času najímaly učitele, aby během letní sezóny vyučoval jejich děti. Takové školy na některých místech fungovaly v době od května do října a byly určeny hlavně pro chlapce (Čaušis 2007: 45). Negramotnost se ale ještě dlouho udržela u karakačanských dívek, které byly dlouhou dobu odstřiženy od výuky. Jedna z informantek sugestivně popisovala svůj povinný nástup do bulharské školy roku 1958 v jejich 10 letech. Do té doby ona a ostatní karakačanské děti z její skupiny neznaly bulharštinu ani se nedostaly do kontaktu s usedlou populací. Vyučování přímo uvnitř *stani* bylo spíše zřídka, byť je oblíbeným námětem fotografií. Některé *stani* byly po zavedení povinné školní docházky nuceny nechávat děti školního věku v nížinách po celý rok s jednou nebo dvěma staršími ženami, což ovšem výrazně narušilo jejich systém dělby práce uvnitř rodiny (Markowska 1962: 230).

9.5 Období usedlého života

9.5.1 Materiální stránka karakačanského domu v době usedlého života

Těsně poté, co byli Karakačani v Bulharsku usazeni, bylo jim nabídnuto náhradní ubytování ve starých domech po vysídlecích. Po krátkém pobytu v těchto prozatímních domech, v nichž byli často naměstnání i s jinými dočasně ubytovanými rodinami, zakoupili stavební parcely a začali se stavbou vlastních domů. Podle Urbaňské byli motivováni ke stavbě mimo jiné také tím, že za svá kolektivizovaná stáda dostali místo peněz tzv. kredity, za něž si mohli za zvýhodněných podmínek požítovat stavební materiál (Urbaňska 1962: 214).

Obr. 20 Období po usazení (začátek a konec 60. let) – svatebčané, v pozadí již rozestavěné domy



Místa, která si pro své stavby vybrali, mají několik společných charakteristik. Lokality se v drtivé většině případů nachází pod horským masivem s výhledem na horský hřeben. Takto jsou karakačanská sídla rozestá pod jižním svahem pohoří Stará planina ve středním Bulharsku a pod severním svahem

stejného pohoří v severozápadním Bulharsku. V pohoří Rila jsou pak usídlení pod severním svahem. Tato všechna místa spojuje fakt, že se nejedná o rovinné lokality, ale vždy se nachází ve zvlněné krajině s výhledy na horské hřebeny, což ideálně naplňuje karakačanský ideál esteticky hodnotné krajiny.

Obr. 21 Karakačanské čtvrtě s výhledem do hor (obce Murovo, r. 2011 a Elchovo, r. 1965)



V obcích, kde se usadili, formují relativně jasně ohraničitelné čtvrtě, které se od zbytku vsi architektonicky liší. K domům Karakačanů vždy náleží i zahrada. Zahrada slouží jako místo k produkci zeleniny a ovoce, k odpočinku a ještě jako místo, které tvoří nárazníkovou zónu mezi samotným domem a potenciálně nepřátelským prostředím „tam venku“. Domy Karakačanů jsou tedy relativně standardizované ve vztahu k ulici. Dveře, terasy a velká okna mají vždy do zahrady, tedy před pohledy zvenčí chráněna stromy, keři a vinnou révou.

Obr. 22 Karakačanské domy s terasami a okny do zahrady



V případě, že z jakéhokoliv důvodu nelze dům postavit v určité vzdálenosti od sousedních parcel a je nutné mít okna nebo vchodové dveře do ulice, vždy volí nějakou variantu, která zajistí přijatelnou míru soukromí. Jednou z uplatňovaných strategií je instalace neprůhledných skel do oken nebo minimalizace oken ve stěně do ulice.

Obr. 23 Karakačanské domy se stěnou do ulice (s neprůhlednými skly a minimem oken do ulice)



Dalším prostředkem zajišťujícím soukromí jsou ploty a zdi, které oddělují pozemek zahrady od ulice. Velmi časté jsou cihlové zdi, kované ploty nebo ploty ze sádrových odlitků. Jako ochrana před nechtěnými zraky fungují také různé popínavé rostliny, které plot ještě zahustí. Zahrada kolem domu na jednu stranu funguje jako místo oddělování jednotlivých domů, na stranu druhou ale může umožňovat i propojení domů, pokud je mezi nimi dostatečně blízká příbuzenská vazba. Například mezi zahradami domů bratrů obvykle najdeme malou branku, která umožní vzájemné navštěvování i bez nutnosti vstoupit na ulici.

Obr. 24 Různé strategie oddělování soukromého a veřejného prostoru (zeď, kovaný plot, zídka se sádrovými odlitky – zde doplněná ostnatým drátem, plot s hustým porostem vinné révy)



Samotné domy jsou velké a působí velmi honosně. Dům je obvykle vystavěn manželem za pomoci jeho příbuzných. Manželka do domu po svatbě přináší formou věna spíše nábytek a jiné domácí vybavení. Zatímco manžel je spojován s domem a sousedstvím, v němž dům s příbuznými postavil, manželka je spíše spojována s věcmi uvnitř domu.

Obytný prostor bývá bohatě členěn, protože i přes kompaktní architektonický plán jsou domy dostavovány postupně podle akumulace kapitálu. Často je hotová pouze hrubá stavba a omítky, takže dům vypadá navenek jako hotový, ale uvnitř je dokončena a připravena k bydlení jen část. Vzhledem k tomu, že různé části domu jsou zamýšleny pro bydlení potomků, není na dostavbu vyvíjen zas takový tlak do doby, než se potomci vdají/ožení.⁵⁵ Stejně jako Řekové ve studii Reneé Hirschon (1997), i domy

⁵⁵ Záměrně zde odkazují k oběma genderům, protože přes prezentované patrilokální struktury stejně rodiče připravují malou bytovou jednotku v rámci svého domu pro své dcery. Přestože to jde proti normám, v nichž žili kočovně pastevečtí předkové, mají dcery v domácnostech svých rodičů vždy svůj prostor (byť ne tolik rozsáhlý, moderní a pohodlný jako synové). Domnívám se, že jedním z důvodů může být, že si to Karakačani zhruba od začátku 90. let mohou dovolit a tak dcerám možnost bydlet s nimi alespoň nabídnou.

Karakačanů jsou původně určeny pro obývání jednou nebo dvěma rodinami (většinou mladí novomanželé s ženichovými rodiči) a postupně se štěpí. Jednotlivé pokoje tedy v dlouhodobém plánu mění své funkce. Často se setkáváte s narativem typu: „toto byla dřív ložnice, pak jsme dostavili tamtu část a udělali ložnici tam“. Domy Karakačanů se zpravidla rozšiřují vertikálně, spíše se přistavují nebo dokončují nová patra, než že by se dům rozšiřoval horizontálně.

Interiér domu je zpravidla zařízen podle soudobých trendů. Interiér se skládá většinou z jedné hlavní místnosti, v níž se odehrává většina života v domě. Je to velká otevřená místnost, v níž se nachází kuchyňský kout, část plnící funkci obývacího pokoje a část plnící funkci jídelny. Vybavení hlavní místnosti je totožné s tím, který popisuje Renné Hirschon (1997) v urbánním prostředí Řecka. Místnost obsahuje centrální jídelní stůl se šesti židlemi, příborník s vystavenými reprezentativními předměty a rodinnými fotografiemi, dvě pohovky (na nichž lze zároveň i spát) a často i hromádku přikrývek, elegantně zakrytou vyšívaným přehozem. V této hlavní místnosti také najdeme svatý kout (*iconostási*). Ostatní místnosti jsou pak využívány jen málo. Slouží především k přespaní a uskladňování věcí. Veškeré aktivity rodiny (společné jídlo, sledování televize, domácí práce) probíhají v hlavní místnosti.

„Člověk by očekával, že omezenost v prostoru bude mít za důsledek praktické používání sklopných stolních desek, rozkládacích lůžek a snadno uskladnitelných předmětů (jako známe například z japonských domů). Naopak, prostorově úsporné zařízení není v tomto kontextu obvyklé. Hospodyně, které jsem pochválila prostornost místnosti díky užití jen malého konferenčního stolku místo objemné jídelní sestavy, jsem uvedla do rozpaků a vnímaný nedostatek v zařízení místnosti komentovala slovy – šetříme na plnou jídelní sestavu, protože jak můžeme pohostit lidi v tomto domě, bez jídelní sestavy“ (Hirschon 1997: 77).

Interiéry prozrazují, jak vysoce je u Karakačanů ceněna sociabilita. Příležitost, když se příbuzní sejdou, je vždy vítána a žádá si prostor k pohoštění a usazení hostů. Hlavním užitným prostorám tak dominuje velký jídelní stůl se židlemi (*trapezaria*), který má zpravidla kolem sebe ještě prostor na jeho rozšíření a přidání židlí dalších. Právě u tohoto stolu se děje většina interakcí s příbuznými i nepříbuznými. V běžných dnech je zakryt igelitovým ubrusem, v případě návštěv svátečním vyšívaným.

Pohoštění je vyjadřováno slovy „*udělat stůl*“ nebo „*dát na stůl*“. V tomto konceptuálním uchopení je stůl jakousi zkratkou pro společné jídlo. Stůl není stolem, když na něm nic není a nikdo u něj nesedí, teprve skrze sociální aktivity je „stůl dělán“ (srov. Hirschon 1997: 79). Symbolicky vysoce ceněné potraviny (např. chléb) nejsou připravovány v kuchyňském koutě na pracovní desce (přestože tomu prostorově nic nebrání). Chléb je vždy připravován na jídelním stole. Stůl tedy podobně jako místnosti má schopnost měnit své funkce (jednou je místem pohoštění – konzumace, jednou pracovní plochou)

a tato změna je opět symbolizována změnou pokrývky stolu (igelitový ubrus X žádný ubrus X vyšíváný ubrus).

Jak Hirschon opakovaně zdůrazňuje, musíme se při studiu domácího prostoru nutně zaměřit na symbolické funkce jeho jednotlivých částí. V praxi se totiž ukazuje, že symbolické funkce jsou důležitější než ty praktické. Ze všech možností zařízení místnosti si námi sledované populace nevybírají praktická řešení. Vybírají si naopak řešení, která jsou v souladu s jejich pojetím rodinné soudržnosti a pohostinnosti.

Obr. 25 Jídelní stůl v obytném prostoru



Různé významy lze studovat ale i v samotné architektuře domu. Dům je rozdělen nejen podle funkcí jednotlivých místností, ale i podle uživatelů místností. Část domu obývají rodiče a další jednotlivé části (zpravidla později přistavené) jsou určeny pro potomky s rodinami. Na struktuře domu z obce Elchovo si ukážeme, jak se do architektury domu promítá sociální struktura rodiny (slovy dříve užívané terminologie: ukážeme si, jak se do domu promítá struktura „domu“).

Přízemní menší bytová jednotka je obývána rodiči a obsahuje hlavní místnost, v níž se celá rodina schází kolem stolu, prostřednictvím kamen je vytápěn celý dům, jsou připravovány pokrmy a rodiče v ní i spí. Dále tato část obsahuje koupelnu, WC a spíž. Přístavba, umístěná ze strany na úrovni mezi přízemím a prvním patrem, je již o něco větší bytovou jednotkou a obsahuje hlavní multifunkční místnost, oddělenou ložnici a dětský pokoj. Celé první patro je určeno synovi s rodinou⁵⁶. Patro se

⁵⁶ Vždy se pracuje s hypotetickým scénářem. V případě sledovaného domu bylo ve skutečnosti obýváno jen několik místností, protože jak syn tak dcera byli ve svých 33 a 35 letech stále svobodní. Jednotlivé bytové jednotky a přístavby tedy nereagují na konkrétní potřebu, ale spíše předvídají tuto potřebu.

sestává z šesti velkých, světlých místností se samostatným sociálním zařízením. Zatímco dceřina přístavba má samostatný vchod přes terasu, nemá samostatné sociální zařízení, to sdílí s rodiči. První patro náležející synovi sice nemá samostatný vchod, hlavní přístup je přes byt rodičů, zato disponuje vlastním sociálním zařízením.

Obr. 26 Rozdělení obytného prostoru domu v obci Elchovo



První věc, která pozorovatele zaujme, je nevyrovnanost rozměrů jednotlivých bytových jednotek. Synovi je vyhrazena plocha přibližně dvakrát větší než dceři a přibližně čtyřikrát větší než rodičům. V karakačanské rodině se syn těší velké úctě, která je projevována velkou péčí rodičů. Zatímco od syna se očekává, že bude s rodiči neustále v kontaktu, bude přes jejich byt procházet do svého bytu a jednoho dne převezme péči i o celý dům, od dcery se očekává větší samostatnost. Dcera se obvykle vdá do „domu“ svého manžela, a pokud zůstane svobodná, žije nadále s rodiči a pomáhá matce v péči o zahradu. Samostatný vchod dceřina bytu tak zcela logicky směřuje přímo do zahrady. Status dcery v rámci „domu“ je tedy nutně ambivalentní. Dcera je součástí „domu“, ale po celou dobu se očekává, že jí již brzy nebude. Tak můžeme vysvětlit i jakousi mezi-polohu jejího bytu v rámci celkové struktury domu.

V rámci všech bytových jednotek dochází k paradoxní situaci, že rodiče - tvůrci domu (i „domu“) disponují nejmenší obytnou plochou. Cílem každého karakačanského manželství není jen zplození potomků, ale zároveň zajištění jejich bezstarostné budoucnosti. Karakačanští rodiče jsou schopni finančně podporovat své potomky klidně až do 40 let a jsou zvyklí jim dopřávat vše, co mají jejich vrstevníci (mobilní telefony, auta, dovolené apod.). Dům tak odráží tuto hierarchii důležitosti.

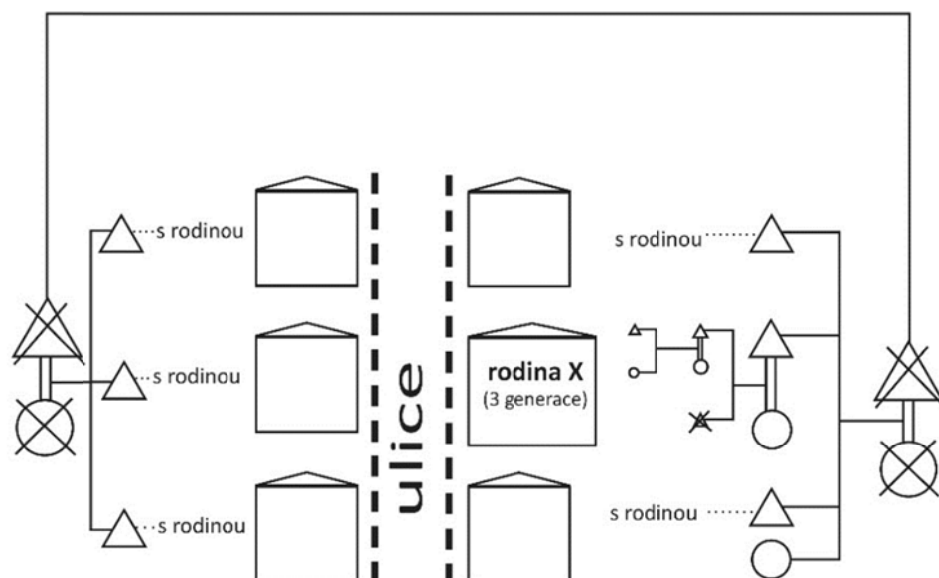
Nejdůležitějším a nejcennějším darem pro rodiče je syn, hned za ním dcera a až poté přicházejí na řadu jejich vlastní potřeby. Protože domy jsou stavěny s vidinou rozrůstání rodiny, počítá se s velkými prostory pro potomky s rodinami. V praxi se ovšem také stává, že potomci neuzavřou sňatek nebo se rozhodnou pro bydlení ve městě (což trvá většinou jen do narození potomků). Během mého výzkumu jsem navštívila řadu domů, v nichž obyvatelé využívali pouze jednu nebo dvě místnosti, protože potenciální rozrůstání rodiny se v praxi neuskutečnilo. Paradoxně tak celá rodina bydlí v bytě rodičů, který jen nejen nejmenší, ale zároveň i nejskromněji vybavený. Obývání oddělené bytové jednotky je zpravidla určeno uzavřením sňatku a následným narozením potomka. Do té doby všichni potomci ve svých bytech jen přespávají a veškerý čas tráví u maminky v její hlavní místnosti, kde dochází ke směně slov, potravin i služeb.

9.5.2 Usedlý život: manželé a virilokální příbuzenská jednotka

Dnes bulharští Karakačani žijí ve svých vlastních domech a obývají celé čtvrti v určitých bulharských městech a vesnicích v regionech Sofia, Montana, Sliven, Vraca a Stara Zagora. V daných městech a vesnicích jsou většinou usídleni na samém okraji a utváří tak samostatnou čtvrť „*machalu*“. V období mezi 60. – 80. lety žili Karakačani roztroušeně. Většinou byli po usazení ubytováni v domech, které byly opuštěné svými předchozími majiteli. Tyto domy byly však jen jakousi přestupní stanicí, neboť jakmile našetřili na koupi stavební parcely, téměř všichni započali s pozvolnou výstavbou vlastních domů. Ta započala na některých místech už během 70. let. Tato výstavba probíhala velmi pomalu z důvodu finanční náročnosti a nedostupnosti stavebního materiálu. Nejrychlejší a nejmarkantnější výstavba probíhala během 90. let, kdy Karakačani relativně zbohatli díky pracovní migraci do Řecka a zároveň upřednostňovali investovat vydělané finance do výstavby, rozšíření a především okázalého zdobení vlastních několikageneračních příbytků.

Nově vystavěné karakačanské čtvrtě mají velmi specifickou organizaci. Karakačani v nich tvoří absolutní většinu. Pokud v nich bydlí i jiná etnika, zpravidla se jedná o etnika, která do daných oblastí přišla v době usazování Karakačanů (v jedné ze sledovaných obcí to jsou např. Makedonci z Pirinské Makedonie). Struktura ulice obvykle odráží příbuzenské vztahy jednotlivých mužských členů domácností (Pimpireva 1997: 188). Podobně jako v případě *stani* je jádrem tohoto uspořádání skupina bratří, k nimž se v těsné blízkosti zpravidla vyskytuje i skupina bratranců (tedy další spřízněná skupina bratrů). Bratři, ačkoliv každý žije ve svém domě se svou nukleární rodinou, případně ještě s rodinami svých rodičů či potomků, mají své pozemky navzájem přístupné a vytváří tedy vazbu, pro niž používají emické označení „*komsiläk*“ (z tureckého *komsuluk* - lze vysvětlit jako spřátelené sousedění). Karakačanské čtvrtě jsou tak tedy založeny na úzkém provázání virilokálních příbuzenských skupin.

Obr. 27 Schéma sousedství rodiny X v obci Murovo



Na případu sledovaného sousedství v obci Murovo můžeme nejlépe vidět, že v rámci sousedství se utváří jakási jádra blízkých příbuzných. S těmito jádry ovšem sousedí jiná podobná jádra, která jsou s těmi sousedními zpravidla propojena přes nějakou vzdálenější příbuzenskou vazbu (např. druží nebo třetí bratrance). Vždy se však jedná o vazbu přes mužské členy příbuzenské skupiny. Ze schématu je zřejmé, že tato konfigurace je časově omezená. Bratrská vazba tedy přetrvává jen během období života bratrů z první usedlé generace, po jejich smrti se sousedi budou postupně příbuzensky vzdalovat. Domy jsou ovšem koncipovány tak, aby pojmuly i potomky s rodinami. Linie potomků původní skupiny bratří by tak v ideálním případě měla i nadále žít pohromadě, byť se již bude jednat o bratrance a nikoliv bratry.

Bratrská dvojice často přistoupí ke stavbě dvojdomků. Velmi často je dvojdomek složen ze dvou shodných, zrcadlově položených částí. Mezi takovými dvěma rodinami se pak vytváří *komšilák* bez možnosti volby. *Komšilák* se projevuje sdílením věcí, slov, práce a prostoru. Sousedé si v rámci spřáteleného sousedění vyměňují potraviny ze zahrad, vzájemně si pomáhají během náročnějších prací a často nemají své zahrady oddělené zdí, ale jen pletivovým plotem s brankou propojující pozemky, nebo alespoň mají plot, přes nějž na sebe vidí a mohou komunikovat. Rodiny z dvojdomků často nemají nepropustně oddělené zahrady a vykazují i ostatní znaky *komšiláku*.

Obr. 28 Dvojdomek dvou bratří v obci Borovo (zrcadlová dispozice, rozdíly až v dodatečných přístavbách – např. garáž, veranda atd.)



Obr. 29 Symetrický karakačanský dvojdomek v obci Slivovo



Manželé většinou žijí ve vlastním domě se svou nukleární rodinou, často i se svými rodiči (to, se kterým ze synů se rozhodnou rodiče žít, je vždy řešeno podle konkrétní situace a potřeby) a s nukleárními rodinami svých mužských potomků. Každé nukleární rodině zpravidla náleží jedno patro domu, a ačkoli je vnitřek domu průchozí, často mají jednotlivá patra samostatné vchody. Méně častým obyvatelem domu jsou i nevydané sestry a dcery, které taktéž náleží k patrilinei dokud se nevdají a neopustí „dům“.

Záměrně zde používáme kategorii manžel/manželka, abychom zdůraznili, že se jedná spíše o roli v rámci příbuzenské konfigurace, a vyhýbáme se tak cíleně tenatům diskuze o složitém tématu genderu. Manžel tedy žije obklopen svými blízkými příbuznými, s nimiž je celoživotně spojen. Pro sestru manžela není zdaleka vazba na okolní příbuzné tak silná, neboť tato vazba v sobě nese potenciál dočasnosti. Spojení mezi bratry se má za základ pospolitosti. Manžel tráví hodně času venku interakcí se sousedy (svými blízkými příbuznými). V pokročilém věku je samozřejmostí, že před domy je instalována lavička, kde skupina stárnoucích bratrů vysedává během dne ve stínu stromu a pozoruje dění v sousedství. Toto je jen jeden z projevů toho, čemu Karakačani říkají „*komšiläk*“.

Obr. 30 Starší skupina bratrů sedí na lavičce ve svém komšiläku



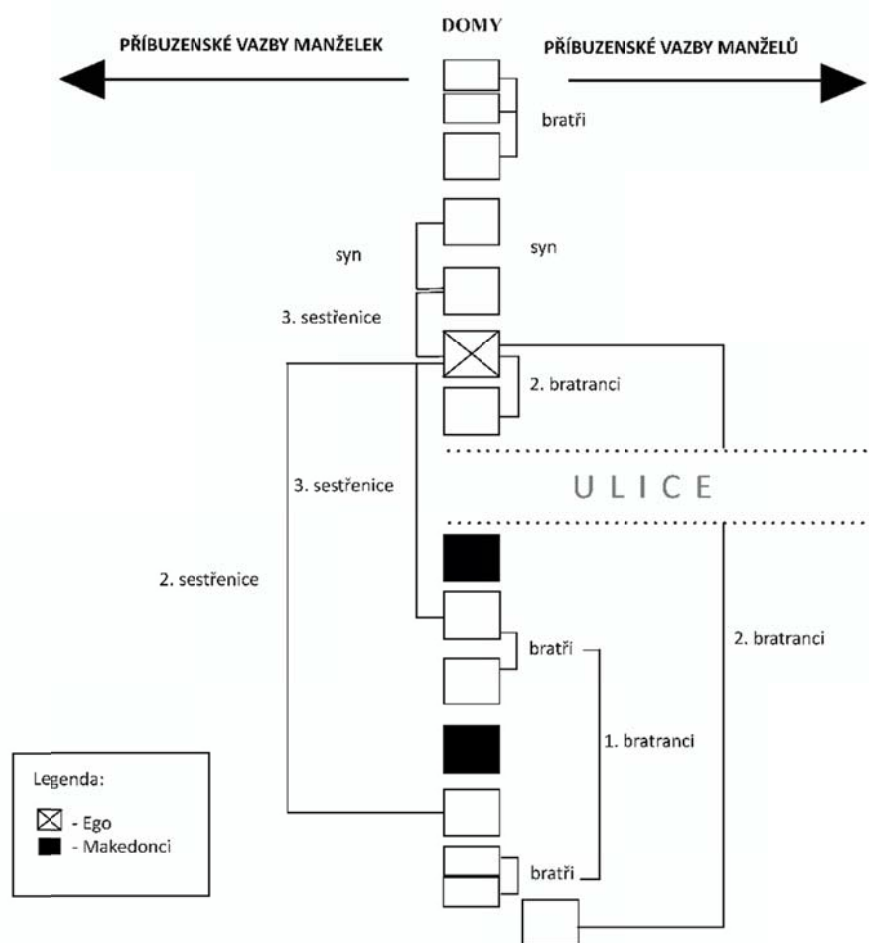
V rámci „*komšiläku*“ by mělo být samozřejmé kolektivní sdílení zdrojů. V současných bulharských obcích se jedná především o zdroje jako voda na zalévání, voda pitná z pramene nebo pastevní plochy. Manipulace s těmito zdroji ovšem není dnes tolik záležitostí manželů, ale manželek. Právě na bázi tohoto sdílení pak vzniká velké množství konfliktů. Princip „*komšiläku*“ tedy na čistě praktické rovině málo-kdy funguje.

9.5.3 Usedlý život: manželky a dům

Sociální organizace z pozice manželky je mnohem složitější a dynamičtější. Manželka přichází do domu manželovy rodiny a žije vlastně obklopena manželovými patrilineárními příbuznými. Toto prostředí není nezbytně nepřátelské, ale rozhodně nové a cizí. Manželky v první generaci usazených Karakačanů se zpravidla účastnily stavby domů. V generaci následující manželky zpravidla přišly do domu již hotového, v případě, že syn měl na starosti dochování rodičů, byl dům zároveň obýván tchánem a tchýní.

Můžeme s jistotou říci, že v sousedství (*machala*) jsou manželé mnohem lépe sociálně zasíťováni než manželky. Ovšem na druhou stranu představa, že manželky nemají v okolí vůbec žádné příbuzné, je také mylná. Jako velmi popisný příklad nám zde poslouží schéma příbuzenských vazeb z pohledu jednoho „domu“ v obci Elchovo. Tento dům nám poslouží jako výchozí bod pro popisovanou síť příbuzenských vztahů. Schéma by bylo samozřejmě mnohem zahuštěnější, pokud bychom do něj chtěli zanést všechny vztahy sítě.

Obr. 31 Příbuzenské vazby v jedné ulici obce Elchovo



Sledovaná ulice se nachází na samém konci obce, proto je jen jednostranná (nemá protilehlou řadu domů). Řečeno slovy informantů „jsme tady všichni příbuzní, my Karakačani jsme mezi sebou provázáni jako vepřová střeva“. Spolu s Karakačany do obce usedali v 60. letech také Makedonci z Pirinské Makedonie. Domy Makedonců jsou samozřejmě mimo příbuzenské vazby Karakačanů, ačkoliv se spolu velmi přátelí a z hlediska každodenního fungování *machaly* nejsou nikterak vyloučeni ze sociálních interakcí. Já sama jsem během výzkumu strávila u makedonských sousedů poměrně dost času. Na jednu stranu mě totiž zajímal pohled ne-Karakačanů, na stranu druhou se jednalo o blízké

přátele rodiny mých klíčových karakačanských informantů (nenavštívit je a nepřivést jim dárky by bylo nezdvořilé).

Toto sousedství vzniklo tak trochu neplánovanou náhodou. Většina Karakačanů se usadila v horní části obce. Kdo nestihl včas koupit parcely, musel se spokojit s parcelami v dolní části obce a zároveň také s nevýhodou, že nebude bydlet v jádru své patrilineární příbuzenské skupiny. „Dům“, který zde označujeme jako ego, je přesně tento případ. Parcelu koupili pozdě a všichni skutečně blízcí příbuzní manžela (rodiče, bratři) bydlí v horní části obce. Ze schématu je patrné, že až na Makedonce a tři domky v horní části ulice (jeden domek a jeden dvojdomek), které již patří k jiné příbuzenské skupině, jsou všechny domy v ulici příbuzensky navázány na referenční rodinu, a to jak ze strany manžela, tak manželky. Přestože v tomto případě lokalizace místa k bydlení neproběhla tak, jak by si informanti přáli, je „dům“ v ulici poměrně dobře sociálně zasíťován. Manžel má mezi sousedy druhé bratrance a manželka jednu druhou a dvě třetí sestřenice.

Příbuzenské vazby manželky v rámci sousedství jsou nezanedbatelné, ale jak je také vidět, jedná se o slabší vazby než v případě manžela. Slabostí vazby zde myslíme příbuzenskou vzdálenost. Například v případě bratranců a sestřenic je kvalitativně markantně odlišný vztah k prvnímu, druhému nebo třetímu bratranci. Starší generace Karakačanů byla známá množstvím potomků, proto je síť bratranců a sestřenic dodnes velmi rozsáhlá. Jen pro ilustraci mohu uvést, že manželka ze sledovaného „domu“ má 53 prvních bratranců a sestřenic (matka byla ze šesti dětí, otec z devíti) a těch druhých je jejími vlastními slovy „nepočítané“. Své druhé bratrance a sestřenice dokonce ani všechny nezná. Pro Karakačany je „*první bratranec jako bratr, druhý je dobrý přítel a ten třetí už je sice příbuzný, ale skoro cizí člověk.*“ O příbuzenské vazbě na mnohé své sousedy a sousedky se tedy manželka dozvěděla až v průběhu, když si v rozhovoru s nimi vyjasnila, kdo byli jejich rodiče a prarodiče.

Ve sledované ulici se také projevuje pravidlo, že zatímco manžel je příbuzensky navázán spíše na muže ve svém sousedství, manželka naopak spíše na ženy. Obecně lze říci, že manželky zpravidla nežijí poblíž svých mužských příbuzných (bratrů, otců, bratranců) a jejich blízkost ženských příbuzných vysvětlují strategiemi seznamování se (*matchmaking*) uvnitř karakačanské komunity. Seznamování s budoucím manželským partnerem probíhá často na svatbách, kam je sezvané celé široké příbuzenstvo, sousedi a přátelé nebo právě prostřednictvím bratranců a sestřenic. Jako dohazovač může fungovat nepřibuzná přítelkyně nebo přítel.

Jedna z mých informantek vyrůstala jako chudý sirotek v jiné rodině. Přítelkyně jí chtěla seznámit se svými bratranci. S jedním z nich si začala dopisovat a po dlouhé době dopisování se rozhodli, že se vezmou. Adoptivní rodina ke sňatku svolila, protože ženich odpovídat jedině podmínce, kterou stanovili. Podmínka zněla „*hlavně aby to nebyl Bulhar*“. Vzhledem k tomu, že se ještě po svatbě stále

velmi málo znali, dlouhou dobu manželka svému partnerovi nedůvěřovala. Popisuje, že měla velký strach, když ji vzal poprvé k moři. Bála se, že ji hodí do moře a uteče. Dnes spolu žijí už přes 50 let.

Tímto způsobem seznamování se dostaly i do obce Elchovo druhá a třetí sestřenice naší informantky. Za naší informantkou do domu jejích rodičů začal jezdit její nastávající a mohl pak postupně seznámit své bratrance s kamarádkami své nevěsty. Tato strategie má za důsledek, že v jednotlivých obcích se formují relativně stabilní jádra patrilieárně spřízněných „domů“ a do těchto „domů“ je pak ustaven příliv žen z konkrétních lokalit. Počet těchto lokalit je relativně omezený, často dokonce přichází dívky pochází ze stejné obce nebo dokonce i stejné ulice.

Přestože manželka má vzdálenější příbuzenské vazby na své sousedky (méně často sousedy), neutváří s nimi *komšilák* (spřátelené sousedění). Tento typ vazby vytvářejí hlavně manželé se svými patrilieárními příbuznými (což má samozřejmě praktický dopad i na interakce manželky, nejedná se však o její příbuzné). Také, pokud je někde již ustaven *komšilák*, za jeho ukončení je většinou zodpovědná manželka. Takové ukončení je pak materializováno postavením cihlové zdi mezi pozemky a uzavření přístupových i komunikačních cest mezi sousedy.

Manželky mají v rámci sousedství spíše konfliktní vztahy. Sousedky o sobě navzájem velmi často mluví a ne vždy v dobrém. Mezi sousedkami také dochází k vzájemnému poměrování (včasnost některých zemědělských aktivit, množství zavařeného ovoce, úspěch potomků atd.) a setkáme se i s případy, že žena ze sousedství je nařčena z uhranutí, prokletí (v bulharštině nejčastěji označují jako *uroki*, nebo *loši oči* – doslova *evil eyes*). Mužů se toto nařčení obvykle netýká.

Zde bychom rádi formulovali základní poznatek plynoucí z terénního výzkumu. Manželé (muži), přestože hájí zájmy své nukleární rodiny, jsou integrováni spíše na úrovni patrilieární příbuzenské skupiny přesahující samotnou nukleární rodinu. Mají řadu velmi vřelých přátelských vztahů se svými sousedy, kteří jsou do značné míry i jejich blízkými příbuznými. Manželky na druhou stranu nemají v okolí domu téměř žádné blízké příbuzné a figurují v rámci souboru vztahů v sousedství, které jsou spíše konkurenční (časté spory o vodu na zalévání, úklid ulice, hluk z ulice, domácí zvířata apod.). Veškerá loajalita manželek je směřována dovnitř domu, jehož zájmy brání ve vztahu k nepřátelskému vnějšímu světu.

Karakačani rádi používají pořekadlo „*vsičko stava ot ženite*“ (vše závisí na ženách), které vysvětlují tak, že pokud si ženy spolu porozumí, bude život příjemný a klidný, pokud si neporozumí, celé sousedství se rozpadne. Zejména takto často používají pořekadlo v souvislosti se vztahem mezi dvěma švagrovými, který je obzvláště konfliktní (v našem kulturním kontextu bývá takto vypjatý spíše vztah mezi snachou a tchyní nebo zetěm a tchyní). Logika stojící za tímto konfliktním vztahem je jednoduchá. Švagrové bývají podobného věku a žijí vedle sebe nebo v těsné blízkosti. Zatímco s tchyní vždy snacha

táhne za jeden provaz a společně hájí zájmy svého „domu“, s druhou snachou se velmi často nemůže snést, protože zastupuje jiný „dům“.

Podobně konkurenční vztah je i mezi sestrami, poté co se vydají z rodného domu. Ve sledované rodině jsou dvě sestry, které mezi sebou mají 9letý rozdíl. Starší tedy vychovávala tu mladší a celý život jí suplovala matku. Přesto se spolu nepřátelí a mají spíše konkurenční vztah. Ptala jsem se té starší, jaký je její vztah k mladší sestře. Odpověděla, že ji vychovala, ale že má radši své dvě snachy (obě Bulharky), protože „*ty jsou naše*“. Ani etnické kritérium nehraje ve vztahu k integritě „domu“ tak silnou úlohu. „Náš“ tak může být i člověk z jiného etnika, pokud s námi žije a je matkou našich vnoučat, sestra však nikdy nebude „naše“, protože patří do jiného „domu“.

9.5.4 Manželé a synové versus manželky a dcery

V průběhu zúčastněného pozorování se jako stěžejní princip dělení jednotlivých úkolů a oblastí činnosti ukázaly vazby mezi rodiči a potomky stejného pohlaví. V případě mužů a jejich synů se jednalo o mnohahodinové společné opravování aut a jiných strojů. Syn funguje vždy jako „pravá ruka“ otce, většinu prací kolem domu dělají spolu a tak se syn od otce mnohému učí. V jedné ze sledovaných domácností byla součástí domu přízemní dílna a garáž. Často bylo možné tam během odpoledne zastihnout muže daného domu hned ve 3 generacích – otec se synem něco opravují a děda jim poskytuje dozor, nebo si je jen tak přátelsky dobírá.

Oproti tomu ženy „domu“ fungují převážně uvnitř a věnují se organizaci domácích prací a organizaci čehokoliv jiného, čím se rodina zabývá. V případě jedné ze sledovaných rodin, která vlastnila malou továrnu a ještě další jiné zdroje obživy, se managementem celé výroby zabývala manželka. Dcera má pak v domácnosti specifickou sadu úkolů (např. servírovat, uklízet). Mimo tuto svou výhradní sféru působení dcera samozřejmě působí jako „pravá ruka“ matky. Obě dvojice (otec-syn/matka-dcera) jsou však navzájem neoddelitelné, a přesto se během většiny aktivit jako magnet vždy přimknou k sobě v naznačené konfiguraci. Důležitost výše popsané vazby otec-syn jsem již nastínila v kapitole o pracovní migraci.

Ideálním případem, kdy jsme mohli tuto genderově diferenciovanou rodinou souhrnu sledovat, byl den, kdy se nám porouchalo na cestě auto. Šestimístné auto bylo plně obsazeno (4členná rodina – manželé se synem a dcerou a 2 hosté z Čech – autorka s kamarádem). Nejprve manžel se synem otevřeli kapotu a začali hledat problém. Po celou dobu manželka s dcerou nevystoupily z auta a čekaly. Auto se nám porouchalo v horách, proto jsme dolů do údolí sjeli bez motoru a zastavili na kraji blízkého města. Byli jsme 8 km od domova, ale celá posádka zůstala na místě celé 4 hodiny, co se řešila oprava auta, ačkoliv se vyloženě nabízelo se rozdělit. Část posádky například mohla jet domů autobusem a nechat čekání na opraváře jen na technicky kompetentní část posádky, nebo část posádky mohla dojet domů

a vrátit se pro zbytek druhým vozem. Tato možnost ovšem nepřipadala v úvahu, a tak jsme všichni čekali.

Otec zatím obvolával všechny známé autoopraváře a zjišťoval, který by byl ochoten přijet přímo na místo poruchy a auto na místě opravit. Syn stále zkoumá stav věcí pod kapotou. Matka s dcerou se do této úmorné části stále nezapojují. Po několika hodinách matka odchází do blízkého obchodu koupit pro ostatní občerstvení. Po celou dobu jsme se jako pozorovatelé nemohli ubránit dojmu, že 5 ze 6 osob je na místě poruchy zcela zbytečně, přesto jsme tam stáli dlouhé hodiny a nebylo možné odejít. Nakonec přijel opravář, auto urychleně opravil a řekl si cenu. Matka vytáhla peněženku, napočítala peníze, předala je dceři do ruky, dcera peníze pro kontrolu přepočítala a podala je opraváři. Rodina zafungovala jako dobře promazaný hodinový strojek. Každý splnil svou úlohu (matka kooperovala hlavně s dcerou, otec hlavně se synem), každý svým dílem ke zdaru věci přispěl a hlavně po celou dobu se podporovali v nečekané situaci svou přítomností.

Výše popsaný případ je jakýmsi ideálním stavem věcí, také je popsaná rodina považována okolím za harmonickou a úspěšnou. V případech, kdy je nějak narušena tato vazba otec-syn/matka-dcera, dochází k výrazným výchylkám od společensky akceptovatelného chování. V jiné rodině je narušena vazba otec-syn z důvodu dlouhodobé práce otce v zahraničí. V době, kdy v zahraničí pracoval otec i se synem, fungovala rodina uspokojivým způsobem. Ovšem od doby, kdy syn ztratil práci a vrátil se domů ke své matce, domácnost je považována za konfliktní a nepatřičnou. Důvodem je přítomnost dospělého syna v domácí sféře, která náleží spíše matce s dcerou.

Syn v takové situaci zcela rezignoval na vlastní samostatnost a ztratil iniciativu. Svě dny tráví na internetu nebo přehnanou péčí o kočku a psa. V době, kdy pracoval s otcem v Řecku, byl okolím považován za velmi žádanou partii a dívky o něj projevovaly zájem, od té doby, kdy začal žít v područí své matky a sestry jeho status povážlivě klesl. Navzdory relativně velké a autoritativně vypadající postavě není okolím považován za dostatečného muže, protože je „zkažen“ neustálou přítomností v ženské sféře, a nepomohla ani koupě auta, která měla být záchrannou akcí chlapcova postavení v sousedské komunitě. Takový efekt může mít oslabená vazba mezi otcem a synem.

V jiném případě jsme mohli sledovat zesílenou vazbu mezi otcem a dcerou. Dcera spolu s otcem provozují rodinnou restauraci. Zeť v tomto podniku nehraje žádnou úlohu. Podobně jako v případě prvním spolu otec se synem neúnavně opravovali každou volnou chvíli auta, v tomto případě dcera s otcem trávili v restauraci každou chvíli. Tato dezintegrace vedla k výraznému vychýlení z očekávaných rolí v případě dcery a jejího manžela. Dceřin manžel nemá v rámci rodiny specifickou sféru kompetencí, většinu „mužské práce“ (např. opravu auta, transport osob k lékaři apod.) za něj odvádí tchán. Jako důsledek tohoto má zeť jen pramalý přehled o vlastní manželce a dětech, protože

kompenzuje svou nejistou úlohu doma pěstováním vlastních koníčků (např. fotbal). Manželka taktéž nenaplnuje očekávanou úlohu. Doma se téměř nevyskytuje, nevaří, protože děti se chodí stravovat k ní do restaurace, jezdí ve sportovním voze, provokativně se obléká a mezi přítelkyněmi se netají svými mimomanželskými poměry. Její bratři, kteří naplňují ideál společné akce otce se synem, mají domácí konfiguraci zcela v souladu s veřejným očekáváním.

Vazba otec/syn ovšem není rovnocenná vazbě mezi matkou a dcerou. Zatímco otec zůstává se synem v každodenní interakci a často náležejí celoživotně i ke stejnému „domu“, dcera dům opouští a s touto vidinou je od začátku vedena k samostatnosti a oslabené příchylnosti k „domu“ svého narození. Do popisovaného soukolí úkolů náleží dcera jen omezené období a rodiče jsou si toho vědomi. Tato oslabená vazba je patrná i mezi bratry a sestrami, s tím, že bratři spolu vždy udržují mnohem intenzivnější vztahy. Tuto konfiguraci je ale možné sledovat jen u starších osob, protože generace narozené po usazení Karakačanů zaznamenaly demografický pokles. Od usazení se již Karakačanům standardně rodí jen dvě děti, takže konfigurace vztahů je omezena na možnost dvou sester, dvou bratrů nebo bratra a sestry.



10 Jména, přezdívky a strategie pojmenování u Karakačanů

10.1 Jméno jako etnodiferenciační marker

K mému zaměření na téma jmen mne navedly dvě příhody zprostředkované samotnými informantkami. V obou historkách jméno vystupuje jako marker, podle kterého byly aktérky rozpoznány coby Karakačanky.

Případ 1

Když byla Sijka na základní škole (v městě, kde v okolních vesnicích žije relativně výrazná menšina Karakačanů), spolužák se jí jednou ve škole zeptal, jestli náhodou není Karakačanka. Tou dobou bylo otevřené prezentování sama sebe jako člena nějakého zvláštního národa nebo etnické skupiny cejchem, všichni měli být členy internacionální komunity budující socialismus, proto se Sijka udiveně zeptala, jak na to spolužák přišel. Spolužák odpověděl, že podle jména Anastasija, protože to je podle

něj částečně řecké a částečně ruské jméno, ale určitě ne bulharské. Přemýšlel, zda je Ruska nebo Řekyně, ale pak si řekl, že na Rusku rozhodně nevypadá. Spolužák sám byl trochu řeckého původu a někdo z jeho předků se jmenoval Anaspasija. Jsou to zřejmě dvě různá jména, protože slovo „spathi“ řecky znamená meč, ale jméno Anastasija znamená řecky vzkříšení – nový život. Řekl Sijce, že by na své jméno měla být hrdá, že je to veliké jméno, které nemůže nosit každý člověk.

Případ 2

Druhá situace, kde jméno vystoupilo jako etnodiferenční marker nastala, když jsem jednou přijela navštívit svou třiatřicetiletou, stále ještě svobodnou, informantku do jejího bytu. Dívka sedí u počítače a volá na mne, abych se šla na něco podívat. Na počítači si prohlíží profily chlapců v oblíbené internetové seznamce www.aha.bg. A během letmého projíždění medailonků občas prohodí: „*A tenhle je Karakačan.*“ Na seznamce si dívka dopisovala s několika muži. Na otázku, zda jsou Karakačani nebo Bulhaři, odpověděla, že jsou všichni Karakačani, protože s Bulhary si psát nechce. Vzhledem k tomu, že seznamka neposkytuje mnoho osobních informací o členech, ptala jsem se dál, jak pozná, že právě tento muž je Karakačan. Odpověď zněla jasně – podle jména. A vzhledem k tomu, že na seznamce chlapci vystupují většinou pouze pod křestním jménem nebo vymyšlenou přezdívkou, nemůže člověk soudit podle příjmení. Jedná se tedy o křestní jméno, které je nositelem informací, ovšem ne samo o sobě, ale v konfiguraci s dalšími markery.

„Prostě se na to podívej – Cvetan, Radoslav, Stojan, Andrej, no to je jasný, že to budou Bulhaři.“⁵⁷

Informanti jsou jistě schopní odpovědět na otázku, podle čeho ostatní Karakačany poznávají, ovšem jen těžko budou umět analyzovat, jak přesně systém vzájemně provázaných markerů (jako je místo bydliště, křestní jméno, příjmení, fyzický vzhled) funguje. Co však z obou příběhů vyplývá, je fakt, že bulharští Karakačani jsou schopní se navzájem rozpoznat a odlišit tak „své“ od Bulharů a jméno hraje v tomto procesu významnou úlohu. Funguje to ale i naopak. Tato znalost je do určité míry sdílena i některými Bulhary a ti jsou pak občas schopní podle jména Karakačany taktéž rozeznat.

10.1.1 Analyzované prameny a zdroje

Karakačani žijící v Bulharsku sami sebe dělí do čtyř skupin. První (nejviditelnější a centrální vzhledem k jejich spolkové organizaci) je skupina žijící v okolí města Sliven. Druhá skupina žije v okolí měst Karlovo a Kazanlak. Třetí skupina žije v pohoří Rila ve městech Samokov a Dupnica a čtvrtá v severozápadním cípu Staré planiny v okolí měst Vraca, Berkovica, Montana. Sliven je považován za hlavní město a sídlo Karakačanů, Celá slivenská větev pak sama sebe považuje za etnicky vůbec nejčistší skupinu ve vztahu ke skupinám ostatním. Pokud bychom sledovali texty, které o Karakačanech vychází a utváří tak obrázek o celé skupině, zjistíme, že samozvanými mluvčími jsou právě zástupci

⁵⁷ Přehled nejobvyklejších karakačanských jmen je pro srovnání uveden dále v textu.

centrální Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku ve Slivenu. Ostatní skupiny doposud mlčí, obzvláště však severozápadní vračanská skupina. Záměrem celého mého sedmiletého výzkumu bylo věnovat pozornost právě těmto periferním lokalitám. Sběr dat o jménech a pojmenovávání jsem prováděla v severozápadní lokalitě a v centrálním Bulharsku. Vzájemně jsou tyto dvě lokality jen minimálně příbuzensky provázány. Máme zde tedy možnost komparovat dvě na sobě téměř nezávislé skupiny.

V následujícím textu budu vycházet z analýzy materiálů právě z těchto dvou oblastí. Vzhledem k tomu, že studovaným materiálem budou genealogie a soupisy Karakačanů na příbuzenském principu, není zcela možné říci, že data se vztahují výhradně k jednomu městu nebo vesnici, vystihují však dvě geografické oblasti, jejichž obyvatelé více či méně přesahují i do geografických oblastí jiných. V severozápadním regionu je hlavním analyzovaným materiálem soupis všech členů karakačanského sdružení z konce 90. let. V soupisu najdeme příbuzné i z ostatních měst v severozápadním Bulharsku. Tito Karakačani přijímali za manželské partnery některé Karakačany z pohoří Rila, téměř se zde ale neseťkáme se sňatky s Karakačany ze středního a východního Bulharska.

Soupis byl vytvořen pro interní potřeby lokální kanceláře Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku. Byl vytvořen na konci 90. let a byl autorce poskytnut příbuznými jednoho s tehdejších předsedů federace. K použití materiálu byl získán písemný informovaný souhlas. Tento materiál sloužil jako evidence všech členů federace a podle slov tehdejšího předsedy byli tenkrát dobrovolně členy skutečně všichni Karakačani v oblasti, včetně dětí ze smíšených manželství. Pouze skrze evidované členství měli Karakačani v té době nárok na pracovní víza do Řecka a drtivá většina z nich toho také využívala. Proto je soupis obzvláště cenným materiálem, protože zaplňuje mezeru vzniklou absencí dat ve vztahu k počtu a demografickému profilu Karakačanů v Bulharsku. Součástí soupisu jsou ovšem pouze lidé, kteří byli žijící v 90. letech (nejstarší zaznamenaná osoba je narozena v roce 1881), v soupisu tedy lze postihnout vztahy mezi členy přibližně čtyř generací karakačanského osídlení studovaného regionu. Soupis obsahuje údaje o 565 osobách (křestní jméno, jméno po otci, příjmení, příslušnost k „rodu“ – emický termín pro rozšířenou rodinu, rok narození a označení, zda osoba pochází z čistě karakačanské rodiny nebo ze smíšeného manželství).

Druhou studovanou oblastí je střední Bulharsko, region Růžové údolí (příbuzenská síť však sahá i do jiných měst a vesnic centrálního Bulharska). Zde budou analyzována data sebraná do formy genealogie. Sebraný materiál obsahuje údaje o 153 osobách. Výhodou tohoto materiálu je důslednější znalost vazeb mezi jednotlivými osobami (a to zejména pokud šlo o nestandardní případy jako adopce, úmrtí po porodu apod.). Sebraná genealogie také zahrnuje díky velmi podrobné a hluboké

genealogické paměti informantů i osoby narozené v druhé půlce 19. století, jde tedy časově mnohem více do hloubky než soupis z lokality severozápadní.

Nejprve se budu věnovat obecnému kontextu strategií pojmenovávání v Bulharsku a poté se do onoho kontextu pokusím analyzovaný materiál zasadit.

10.2 Jméno v bulharské tradici

Až do konce 19. století nebyla v Bulharsku oficiální povinnost prezentovat se společným příjmením (Krasteva-Blagoeva 1999: 127). Systematická evidence obyvatelstva s fixní podobou jmen se ustavovala souběžně s rozvojem státní správy nově vzniklého samostatného státu a navazovala na dřívější osmanské a církevní registry (Budilová 2011: 189). První varianta fixního jména se skládala ze jména křestního a jména po otci (jméno otce s patřičnou příponou –ov, ev, ova, -eva). Druhé jméno tedy nemělo charakter sdíleného příjmení, ale proměňovalo se každou generací. Od roku 1929 začalo být evidováno i jméno třetí, které nejčastěji vzniklo z přezdívky, profese otce nebo jména otcova otce (Krasteva-Blagoeva 1999: 126-132). V poslední variantě, kdy třetí jméno vzniklo ze jména otcova otce, jde vlastně jen o rozšíření jména po otci. Opět je zde jméno odvozeno z křestního jména předka jen pomocí přidání přípony a opět jméno v proměnách generací cirkuluje a nefunguje tedy jako stabilní příjmení pro celou příbuzenskou skupinu.

Používání příjmení (*familijno ime*) zůstávalo dlouho značně variabilní, ještě v 50. letech bylo možné používat jako příjmení jméno po otci. Časem se však tříčlenná podoba osobního jména v Bulharsku ustálila a dnes můžeme pozorovat pouze regionální variace odvozené výhradně z preferovaného vzniku příjmení. V některých regionech jsou velmi rozšířená příjmení tureckého původu, vzniklá z přezdívek (např. Karamichail, Solakov, Chadžiev ...), v některých regionech je zase očividné, že příjmení jsou odvozena z křestních jmen (např. Ivanov, Draganov, Atanasov atd.).

Křestní jména byla v bulharské tradici vždy předmětem konstrukce asociací s druhými osobami (Krasteva-Blagoeva 1999: 56). Sdílením křestního jména se dítě symbolicky propojilo s kmotrem nebo svými příbuznými, s některým ze svých předků, po němž dostalo jméno nebo se světcem, pokud bylo pojmenováno po světcích. Dříve byla na Balkáně plošně rozšířena praxe nechat výběr jména dítěte plně v rukou kmotra. Tato praxe byla během 20. století nahrazena zvykem pojmenovávat děti po prarodičích, prvorozené od každého pohlaví po rodičích ženicha, druhorozené po rodičích nevěsty a dále pak variabilně po vzdálenějších příbuzných (Krasteva-Blagoeva 1999: 61). Souběžně pokud se dítě narodilo v den nějakého pravoslavného svátku, bylo obvykle pojmenováno po právě oslavovaném světcích.

Jména Karakačanů se skládají stejně jako jména Bulharů ze tří částí, křestní jméno, jméno po otci a příjmení. V perspektivě Karakačanů mají tato tři jména rozličné funkce. U křestního jména jde především o uctění prarodičů, kmotrů nebo jiných příbuzných. Až v druhé řadě jde o naplnění nějakých estetických ideálů rodičů. Dítě je velmi často nositelem jména nějaké konkrétní příbuzné osoby a je tak konstruována vazba daného předka s dítětem a zároveň projevoována úcta k danému předkovi tím, že jeho jméno „bude i nadále slyšet“.

Druhé jméno – jméno po otci - pak má nejčastěji funkci identifikační v oficiální komunikaci. Vzhledem k tomu, že vnoučata nesou jména prarodičů, velmi často dochází k tomu, že ve skupině prvních bratranců se několikrát opakují jména stejných prarodičů. Na svátky, kdy se rodina sejde, si tedy spolu na dvoře hrají například tři Atanasové a tři Marie. Tyto děti jsou od sebe na oficiální rovině odlišovány právě otcovským jménem (např. Atanas Georgiev, Atanas Alexiev, Atanas Dimitrev, Maria Georgieva, Maria Alexieva, Maria Dimitreva). V dokumentech je tedy velmi jasné, o jaké dítě se jedná, byť by všechny měly stejné křestní jméno a příjmení. Otcovské jméno je tedy mechanismem, který vyrovnává nesnáze plynoucí z tamější tradice cirkulovat v rámci rozšířené rodiny jen omezené množství křestních jmen. V každodenní praxi se tyto děti od sebe odlišují používáním přezdívek a domácích zkrácených variant jména, které se ovšem fixují a dítě je pak stabilně oslovováno pouze touto variantou (např. Nasko, Nase, Žako, Marijče, Marijka, Maruko ...). Přezdívkám se budeme věnovat ještě podrobně dále.

Příjmení je marker příslušnosti k „rodu“ (emický termín, na rozdíl od stejného termínu etablovaného v antropologii absentuje v „rodu“ u Karakačanů společný doložitelný předek, k němuž se všichni následující generace vztahují). „Rod“ chápou Karakačani jako skupinu příbuzných, založených na patrilineárním principu. Čistými členy „rodu“ jsou pak především muži (eventuálně i jejich neprovdané sestry a dcery). Nejvýznamnější vazbou je vazba otec-syn a vazba mezi bratry navzájem. Postavení ženy v „rodu“ je hraniční, protože žena je během svého života obvykle členem „rodů“ dvou. V jednom vyrůstala, do druhého se vdala. Celoživotně je pak považována za jakéhosi přechodného člena „rodu“, protože nemůže být nikdy plně ukončeno její členství v „rodu“ jejích rodičů (byť v době, kdy Karakačani kočovali, se dcera připojila k „rodu“ manžela a vazba s původní rodinou byla přerušena).

Příjmení je vedle vymezení „rodové“ příslušnosti ještě markerem karakačanství dané osoby. Pokud zmíníme něčí příjmení, Karakačani ihned reagují – „to je určitě Karakačan, protože tohle je karakačanské příjmení“. Mezi bulharskými Karakačany je několik velkých rodů, s jejichž jmény se nejčastěji setkáváme. Každý „rod“ s sebou také nese nějakou představovanou kvalitu. Například pokud někdo pochází od Balezdrovů nebo Čilingirů, s jejich jménem je spojen úspěch při chovu ovcí a fyzická krása dívek a mladíků. Je však třeba říci, že jakkoliv jsou Karakačani schopni mluvit o některých „rodech“ (nejčastěji příbuzensky blízkých) v pozitivním světle, o jiných rodech zase jsou schopni mluvit

velmi negativně. Se jmény některých rodů spojují například nešvary jako nevěra, prostopášnost, nepořádnost, hloupost. Příjmení vždy hraje velkou roli při výběru partnerů, ještě dnes se vždy hledí na to, z jakého „rodu“ dívka nebo chlapec pochází. „Aby byl z dobrého rodu a aby byl sám dobrý.“

Vedle oficiálních jmen, která bulharští Karakačani používají, ještě funguje systém přezdívek. Přezdívky se používají jak pro konkrétní osoby – osobní přezdívky, tak pro celé rody – kolektivní přezdívky. Tyto kolektivní přezdívky často vznikly z osobních a rozšířily se na celou příbuzenskou skupinu. Už během 19. století se museli Karakačani prokazovat dokumenty, kde byla uvedena jména mužských zástupců rodin. Tato jména byla vytvořena za účelem osmanské administrativy, proto pocházela nejčastěji z turečtiny. Z těchto jmen se po osvobození stala příjmení. Všechny „rody“, jejichž příjmení pochází z turečtiny, byli ostatními považováni za spolupracovníky Osmanů a kvůli této nízké prestiži byla časem nahrazena příjmeními odvozenými z řeckých nebo bulharských kolektivních přezdívek.

Tab. 6 Vybrané kolektivní přezdívky bulharských karakačanských „rodů“

Kolektivní přezdívka	Emické vysvětlení jejího původu
Kandilei	- z bulharského slova <i>kandilo</i> - obřadní olejová lampička
Kaškavalei	- od žlutého sýra kaškavalu,, produkovaného Karakačany
Chljarei	- ze starořeckého slova <i>kochliaron</i> - lžice
Macherei	- z řeckého slova <i>macheri</i> - nůž
Mavrei	- z řeckého slova <i>mávros</i> – černý (někdo z předků byl hodně snědý)
Vraklei	- z karakačanského slova <i>vrakozun</i> - provázek u kalhot (někdo z předků měl hemoroidy a při každé příležitosti stáhl kalhoty a chladil si pozadí ve studánce nebo potoce)
Kalčei	- z bulharského slova <i>kalci</i> - pletené návleky, které Karakačani nosili na holeních
Batakei	- podle oblasti v Rodopech - Batak
Gjužeji	- z tureckého slova <i>güzel</i> - krásný
Chätei	- odvozeno ze jména Christo
Karajanei	- z tureckého <i>kara Jani</i> - černý Jani
Arnautei	- z tureckého slova <i>Arnavut</i> - Albánec
Zlatnei	- z bulharského slova <i>zlatni</i> - zlatí
Chraminei	- z řeckého slova <i>chrami</i> - koberec
Gurčei	- z bulharského slova <i>gruša</i> - hruška
Kašmerei	- ze slova kašmír
Kolarei	- z řeckého slova <i>kolar</i> - límeč
Mureitei	- odvozeno od oblasti Mura poblíž Athén
Čakalei	- z bulharského slova <i>čakal</i> - šakal
Belei	- z bulharského slova <i>beli</i> - bílí

Osobní přezdívky se používají pouze v případě mužů. Pokud bylo potřeba upřesnit identifikaci ženy, vždy se používal spíše odkaz na manžela nebo otce, než přezdívka. Tyto přezdívky často odkazují na nějakou výraznou charakteristiku nositele. Například přezdívka „carcál“ (z bulharského *parcal* - hadr) byla odvozena z toho, že nositel chodil otrhaný, aby nebylo vidět na první pohled, že se mu v obchodu s ovceci dobře daří. Dál se často setkáme s přezdívkou „kechaja“, která odkazuje k tomu, že nositel byl vedoucím pastevecké skupiny. Jeden z informantů byl v okolí znám pod přezdívkou „avdžija“ (z tureckého *avcı* - lovec). Velká část přezdívek je ale relativně hanlivá, proto se vždy používají, pouze je-li referováno o nositeli bez jeho přítomnosti, např. přezdívka „plempalo“ (tlučhuba).

Tab. 7 Vybrané individuální přezdívky Karakačanů

Individuální přezdívka	Emické vysvětlení jejího původu
Sirenjar	- výrobce sýrů
Mandradžija	- z tur. <i>mandira</i> a bulh. <i>mandra</i> – dílna, kde se z mléka vyrábí mléčné výrobky – <i>mandradžija</i> je provozovatel této mlékárny (často stavěné dočasně poblíž vodního zdroje a poblíž pastvin)
Ovca	- z bulharského označení pro ovci
Galata	- z řeckého <i>galatas</i> - mlékař
Deputato	- z bulh. <i>deputat</i> – zvolený reprezentant určité skupiny v kontaktu s vyššími orgány (v češtině deputát znamená něco jiného)
Kostulata	- nezjištěno
Glavestija	- nezjištěno, může pocházet z bulharského slova <i>glavnja</i> – pochodeň, louč (běžný zdroj světla během jejich pastev. života)
Kătala	- nezjištěno
Pirošak	- z názvu města Pirot (dnešní Srbsko)

10.3 Křestní jména

Zde se zaměříme na transfer křestních jmen v rámci příbuzenské skupiny, který u Karakačanů nebyl doposud popsán a bude zde také možné si ukázat jeho regionální varianty. Nejprve si představíme současný ideální model transferu jmen, tak jak jej prezentovali samotní informanti. Tento vzorec dobře znají i mladé generace Karakačanů, jak si však ukážeme, nepovažují již tradiční model předávání jmen za zcela závazný a podle možností ve výběru jmen pro své potomky improvizují.

V dřívější době Karakačani nechávali právo výběru jména pro dítě kmotrovi dítěte. Ještě v době výzkumu Johna Campbella mezi lety 1954 a 1955 byla zcela běžná praxe, že každému narozenému dítěti jméno vybíral právě kmotr. Jméno se až do samotného aktu křtu drželo v tajnosti, neboť jej bylo třeba ochránit před zlou magií, i pro samotné rodiče pak bylo v den křtu překvapením. Instituce

kmotrovství plnila v té době ještě jiné, nejen pojmenovávací, funkce. V době kdy se Karakačani živilí především kočovným pastevectvím, bylo pro zdárnou organizaci pastvenní sezóny nutné navázat kontakty a aliance se strategickými postavami z okruhu usedlé populace. Proto hledali kmotry pro své děti především mezi důležitými osobami na pozicích s rozhodovací mocí (např. ohledně přidělování pastvin, zpracování mléka, obchodování) (Campbell 1964: 218 - 224).

Toto navazování taktických aliancí později vytlačila praxe navazování a utvrzování aliance pouze s jednou rodinou, a to vždy karakačanskou. V tomto případě se kmotrem dítěte stává ten, kdo byl rodičům na svatbě jako *kum* (svědek). A *kumem* se zase stává osoba, která byla otci kmotrem. V ideálním případě by v cyklu *kumů* a kmotrů figurovala pouze jedna osoba, ale lidé jsou smrtelní, a proto přechází právo stát se *kumem* nebo kmotrem na mužské potomky dané osoby. Pokud je *kumem* na svatbě rodičů osoba již v pokročilém věku, může právo stát se kmotrem dětí, které vzejdou z uzavřeného sňatku, předat svému synovi nebo dokonce i vnukovi. Dítě má však vždy kmotra a kmotru. Kmotrou se v tomto případě může stát sestra nebo partnerka kmotra. Ještě v nedávné době se prostřednictvím této instituce výrazně sblížovaly dva „rody“ tak, že se staly navzájem příbuznými. Pokud se Karakačanů zeptáte na příbuzenskou blízkost jejich *kumů*, vždy uvedou, že se vlastně zároveň jedná o jejich strýčky/tety nebo první až druhé bratrance/sestřenice.

V této praxi se „rodový“ výběr křestních jmen výrazně uzavírá.⁵⁸ Souběžně s novou praxí vybírat kmotra z okruhu vlastních příbuzných se objevil i nový faktor ve výběru, a to snaha uctít prarodiče tím, že dítě ponese jejich jméno. Dnes by mladá rodina měla ideálně projevit úctu nejprve rodičům v linii otce, poté v linii matky. Pokud se narodí potomků více, je možné se vrátit ke staré praktice a dát jméno po kmotrovi (nebo kmotr může zvolit jméno podle někoho ze své rodiny, pokud již jeho vlastní jméno kvůli omezenému výběru používaných jmen nelze použít), po nějakém oblíbeném příbuzném (například někom, kdo sám nemá děti, tedy není zde naděje, že jeho jméno bude za dvě generace předáno nějakému dítěti) nebo podle světce, narodí-li se dítě v době nějakého velkého pravoslavného svátku⁵⁹. Toto je ideální model a tento model by měl zaručit, že se ob jednu generaci zopakují jména prarodičů a že se uvnitř daného „rodu“ objeví jen minimum nových křestních jmen.

⁵⁸ Nejnovější generace Karakačanů však celou praxi transformovala tím, že přestala dodržovat pravidlo, že *kumem* na svatbě musí být kmotr ženicha a začali si za svědky zvat své zcela nepřibuzné a často také ne-karakačanské přátele. Tím pádem byl řetězec svědek-kmotr-svědek zpřetrhán a došlo-li na pojmenování dítěte podle kmotra, mohla být kmotrem zcela nepřibuzná osoba a mohla přinést do rodového výběru křestních jmen nový artikl.

⁵⁹ Pojmenování po světcích je princip jdoucí napříč všemi ostatními pravidly, protože narodí-li se dítě skutečně blízko nějakého svátku, dostane jméno po světcích nezávisle na tom, zda již jsou uctění potřební prarodiče nebo ne.

Tab. 8 Seznam nejobvyklejších karakačanských křestních jmen⁶⁰

Nejobvyklejší ženská jména	Nejobvyklejší mužská jména
Maria	Dimitar
Ekaterina	Ivan
Christina	Georgi
Elena	Atanas
Zoja	Kosto
Jana	Christo
Penka	Vasil
Kostadinka	Todor
Dimitrina	Nikola
Panaja	Angel

Výběr nejčastějších karakačanských jmen se lehce liší od souboru nejobvyklejších křestních jmen používaných Bulhary, a to především vezmeme-li v úvahu ženská jména. Mužská jména jsou jak mezi Karakačany, tak mezi Bulhary relativně stejná (v bulharské první desítce přebývají pouze jména Petar, Jordan a Stefan, s nimiž se mezi Karakačany obecně moc nesetkáme). První desítka nejoblíbenějších bulharských ženských jmen obsahuje oproti těm karakačanským jména Ivanka, Jordanka, Marijka, Rosica, Daniela, Radka, Violeta. U Karakačanů obecně téměř absentují bulharská předkřesťanská jména s přírodními motivy (např. Rosica, Denica, Nadežda, Stojanka, Rumjana, Desislava ...). Srovnáme-li však soubor sebraných jmen bulharských Karakačanů s výběrem nejobvyklejších jmen na řeckém venkově (Bialor 1967: 98-99), zjistíme, že se jedná o téměř stejný výběr.⁶¹

Mluvíme-li o současné praxi předávání křestních jmen, není to pouze změna v instituci kmotrovství, která ovlivnila to, že se dnes mezi Karakačany vyskytují doposud neslýchaná jména. Zhruba od 80. let se v karakačanských rodinách nerodí více jak dvě děti. Požadavek uctít všechny prarodiče tím, že jejich jméno bude žít v podobě vnoučat je tedy jen problematicky naplnitelný. Ti konzervativnější začínají zavádět techniku zdvojování křestních jmen. Pokud se například rodičům narodila pouze jedna dcera a chtějí zabránit konfliktu ohledně toho, po kom bude pojmenována (a vážnost takovýchto konfliktů nelze podceňovat, protože můžou přetrvávat po celý život dítěte), mohou jí dát jména obou babiček a oddělit je jen pomlčkou. Dítě se pak bude jmenovat například Jana-Maria a oběma příbuzenským liniím bude učiněno zadost. Dnešní rodiče začínají upouštět od tradičního opakování jmen prarodičů a začínají kreativně vymýšlet jména nová, často vyskytující se v některém z oblíbených filmů nebo

⁶⁰ Tabulka je extrahována ze všech jmen sebraných během výzkumu v podobě soupisu členů FKOSKB a genealogií, jedná se o jména více jak 700 osob. Jména jsou uvedena ve svých kratších, nejčastěji používaných podobách, zahrnuty jsou však i jednotlivé varianty jmen (např. Kosta, Kostadin, Elena, Elenka, Dimitar, Dimo, Jana, Janka, Janula ...).

⁶¹ Zde musíme opět předem vědět, že řecká podoba téhož jména používaného v Bulharsku může vypadat na první pohled odlišně (Yiorgos – Georgi, Ioannis – Ivan, Konstantinos – Kosta, Dimitrios – Dimitar ...)

seriálů. Zhruba po roce 2000 se tak ojediněle setkáváme například se jmény jako Poly, Kejty, Sabina, Denis nebo Gloria.

Jak jsme již naznačili výše, má předávání křestního jména z prarodiče na vnouče svůj symbolický význam a vytváří mezi jmenovci specifickou vazbu. Nic zatím nenasvědčuje tomu, že by Karakačani věřili v přerod prarodiče, znovuzrození se v těle vnoučete, rozhodně ale věří v přenos určité kvality z předka na dítě. Pokud dítě nosí něčí jméno, v některých ohledech bude jako předek, jehož jméno mu bylo dáno. *„Janka nosí jméno hned po dvou předcích, po dědovi Janim a prababičce Janule. Děda Jani byl takový aktivní, bujný člověk. Jeho matka Janula ovdověla, byla veliká a kouřila nargilé. Jani jednou jen tak z rozmaru udeřil ovci, a dostal od ní vynadáno. Proto je teď Janka taková bujná a nenechá si od nikoho diktovat.“*

Na tomto příkladu vidíme, že vazba mezi předkem a dítětem může být konstruována různými způsoby. Dítě může dostat jméno do posledního písmenka stejné jako daný předek. Ovšem je možná i transformace daného jména, například přetvoření mužského jména v ženské (Nikola – Nikolinka, Jani – Jana, Kosta – Kostadinka, Christo – Christina nebo Chrisa, Georgi – Georgina). Zde je třeba poukázat na to, že ve zkoumaném vzorku nebyl téměř zaznamenán opačný postup. Vnučka může dostat jméno po dědečkovi, naopak vnuk po babičce téměř nikdy. Sami aktéři interpretují tuto praktiku tak, že je mnohem důležitější aby se zopakovala jména mužských předků, a to i kdyby měla být změněna do ženských variant.

Může být také použito jméno blízké (například Katja – Ekaterina, Janula – Jana, Kostadinka – Kostanda). Zde je opět rozdíl mezi ženskými a mužskými jmény. Mužská jména zůstávají v linii mužů téměř beze změny napříč generacemi, zatímco ženská jména variiují nebo jsou odvozována z mužských. Je také možné použít ze jména předka pouze první slabiku nebo první písmeno. Dnes se také můžeme setkat s variantou, že si rodiče vymyslí nové jméno, ale jeho součástí je jméno předka. Pro tento účel se zejména hodí jména předků, která jsou jednoduchá a dvojslabičná (např. Lambra a Jana – Lambrijana).

Tab. 9 Transformace genderu jmen v oblasti severozápadního Bulharska v letech 1969 - 1996

Původní jméno mužské	transformace	Rok narození (jmenovce s transformovaným jménem)
Dimo	Daniela	1969
Dimo	Diana	1975
Kosto	Kamelia	1981
Christo	Christina	1982
Kosto	Kamelia	1983
Pavel	Paolina	1983
Panajot	Penka	1985
Ivan	Ivanka	1990
Grigor	Gabriela	1991
Kosto	Katja	1993
Nikola	Nikoleta	1995
Původní jméno ženské	transformace	Rok narození (jmenovce s transformovaným jménem)
Maria	Michail	1983
Christina	Christomir	1989

Tab. 10 Ostatní transformace jmen v oblasti severozápadního Bulharska v letech 1969 – 1996

Původní jméno	transformace	Rok narození (jmenovce s transformovaným jménem)
Panaja	Petja	1986
Panaja	Polina	1979
Panaja	Penka	1980
Panaja	Penka	1973
Goranka	Galja	1987
Goranka	Gergana	1995
Lena	Eleonora	1981
Kosto	Kostadin	1982
Maria	Mariela	1985
Kostadina	Karina	1993
Paraskeva	Poli	1996
Ivan	Ivo	1988
Stijana	Silvia	nezjištěn
Janula	Janica	1990
Janula	Janka	1994
Panajot	Plamen	1984
Zorka	Zoja	1979
Zorka	Zoja	1983

Celým současným systémem pojmenovávání, který je řízen pravidlem vzdát úctu prarodičům, prochází napříč konkurenční systém, a to pojmenovávání po světcích. Narodí-li se dítě den či dva před nebo po nějakém velkém pravoslavném svátku, dostane jméno po daném světci, i přesto že nebyli doposud uctěni prarodiče. Tato priorita bývá zdůvodňována zásahem Božím, vyšší moci, osudu nebo samotného světce, který se sám ze své vůle chtěl stát patronem dítěte. V případě takových dětí se v Bulharsku říká - „přišla už se svým jménem na svět“, „samo se pokrtilo“, „přineslo si jméno“ (Krăsteva-Blagoeva 1999: 72-73). Neexistuje zde konzistence v literatuře, zda je narození v den světce vnímáno spíše jako dobré (Krăsteva-Blagoeva 1999: 72) nebo zlé znamení (Pimpireva 1995: 54-55). Moji informanti se k takovým případům staví celkem neutrálně, dobře si ale uvědomují, že vzhledem k malému počtu narozených dětí se snižuje možnost pojmenovat děti po obou prarodičích, což je stále vnímáno jako žádoucí stav.

Dny, které mají tu moc pojmenovat dítě navzdory tradičním strategiím pojmenovávání, jsou především svátky světců, mučedníků. Osudy takového světce jsou pak vnímány jako životní vzor, kterým by se smrtelníci měli nechat inspirovat. V domácím prostředí u Karakačanů najdeme je zřídka zobrazení Ježíše Krista nebo svaté Trojice, obracejí se raději na postavy, které vystupují coby zprostředkovatele kontaktu s Bohem – tedy na světce a především Bohorodičku.

Tab. 11 Seznam nejvýznamnějších svátků, které určují strategie pojmenovávání Karakačanů

Název svátku	Předávané jméno	datum
Narození Kristovo	Christo	25. prosince
Sv. Vasilij	Vasil	1. ledna
Sv. Jan Křtitel	Ivan, Jani	7. ledna
Sv. Atanasij	Atanas	18. ledna
Sv. Teodor	Teodor, Todor	Datum pohyblivé
Zvěstování Panně Marii	Vangel, Vanja	25. března
Velikonoční neděle (<i>Velikden</i>)	Velika	Datum pohyblivé
Sv. Georgij	Georgi	6. května
Sv. Konstantin a Elena	Konstantin, Kostadin, Kosta, Elena	21. května
Sv. Petr a Pavel	Petr, Pavel	29. července
Sv. prorok Ilja	Ilja	20. července
Nanebevzetí Panny Marie	Marie	15. srpna
Sv. Dimitrij	Dimitar	26. října
Archanděl Michael	Michail	8. listopadu
Sv. Nikolaj	Nikola, Nikolaj	6. prosince
Sv. Anastasija	Anastasija	22. prosince

10.3.1 Vývoj strategií pojmenovávání

Strategie pojmenovávání nekopírují nějaký neměnný tradiční vzor, ale mění se pod vlivem vnějších okolností. Na souboru dat z obou sledovaných oblastí (centrálního a severozápadního Bulharska) můžeme vidět, že určitá jména byla postupně vyloučena z cyklu opakování jmen (nebyla dále předávána). V severozápadním Bulharsku jsou to jména jako např. Velika, Krastena, Zorka, Lambra, Anastasia, Grafica, Ekaterina nebo Goranka a v centrálním Bulharsku zase Morfa, Sultana, Spiro, Vangel. V posledních generacích mizí především jména, která jsou příliš očividně „řecká“ (Morfa, Lambra, Anastasija, Spiro) nebo působí v bulharském prostředí trochu archaicky (Velika, Grafica, Goranka, Sultana, Vangel).

Vzhledem k charakteru studovaného materiálu jsem vývojové tendence v oblasti výběru křestních jmen mohla analyzovat pouze v případě regionu centrálního Bulharska. Pracovala jsem zde se souborem genealogií, v nichž byly patrné vzájemné vztahy mezi jednotlivci a ke každému jednotlivci jsme zaznamenávala i informace o tom, po kom byl pojmenován. Genealogická paměť Karakačanů sahá celkem hluboko do minulosti, i u osob, které se narodily začátkem 20. století, byli jejich příbuzní schopni sdělit, po kom byla osoba pojmenována.

Tab. 12 Vývoj strategií pojmenovávání v centrálním Bulharsku v období v průběhu 20. století

	1920 - 1959		1960 - 1989		1990 - 2000	
		%		%		%
kmotr a jeho příbuzní	7	18	1	5	0	0
matka matky	5	13	3	14	2	14
otec matky	2	5	0	0	2	14
matka otce	7	18	7	33	6	43
otec otce	10	25	8	38	4	29
jiní příbuzní	5	13	2	10	0	0
světec	3	8	0	0	0	0
	39	100	21	100	14	100

V tabulce analyzuji 3 období vývoje Karakačanů – období kočovného pastevectví (1920-1959), období po usazení – socialistické období (1960-1989) a poté pro srovnání i období současné – popřevratové (1990 – 2000). Jedná se o nestejně dlouhá období, přesto zvolená záměrně ve vztahu k důležitým historickým zlomům, které se podle mého názoru odrazily i do strategií pojmenovávání Karakačanů. Vzhledem ke snižující se porodnosti mezi Karakačany v posledních dvaceti letech obsahuje analyzovaný soubor relativně málo případů narozených dětí v období 1990 – 2000. Proto poslední sloupec berme s rezervou jako nástin současného vývoje a u sloupců předcházejících se zaměříme

hlavně na procentuální podíl dané strategie pojmenovávání k ostatním. Do analýzy byly zapojeny i transformace jmen, stěžejním analyzovaným údajem zde je, po kom jméno jedinec dostal.

Ze sebraných genealogií vyplývá, že v centrálním Bulharsku došlo v oblasti nominálních praktik k viditelnému úpadku role kmotra, světců nebo vzdálenějších příbuzných na úkor prarodičů (matrilinéárních i patrilineárních). Prostřednictvím předávání jména je stále ve většině případů projevována úcta prarodičům dítěte a do cyklu projevování úcty jsou naopak postupně zapojováni ti prarodiče, kteří byli dříve spíše na okraji – rodiče matky. Celkově lze konstatovat, že lehce klesá význam patrilineie a autority otce, jako osoby, jejíž jméno je nutné zopakovat v podobě vnuků nebo vnuček stejného nebo transformovaného jména. Naopak stoupá úloha matek rodičů (především v rámci patrilineie).

Vývoji instituce kmotrovství se budeme věnovat ještě podrobně později. Úpadek pojmenovávání po světcích může být vysvětlen obecným trendem postupné sekularizace, který se týká i Karakačanů, kteří se na veřejnosti obvykle prezentují jako pevně přesvědčení pravoslavní křesťané, často zdůrazňující čistotu a pravost vlastní víry oproti víře ostatních skupin žijících v Bulharsku a Řecku. Úpadek pojmenovávání po jiných příbuzných zase může být výsledkem nižší porodnosti, neboť i sami informanti jej považují za doplňkovou metodu – „když už nevíte, jak osmé dítě pojmenovat, dáte mu jméno nějaké tetičky“.

Stěžejní strategií pojmenovávání je v posledních letech pojmenovávání po prarodičích a v rámci této praxe pak postupně nabývá na důležitosti ženská část příbuzenstva (tedy rodiče matky, případně matka otce). Striktně patrilineární organizace příbuzenství, bydlení a pojmenovávání se zdá být v posledních letech stále více narušována aktérskou praxí. Ačkoliv na rovině výpovědí informanti stále prezentují svou sociální organizaci jako striktně určenou patrilineárním principem, na rovině praxe dochází k jejímu postupnému rozkladu. I přes jasně prezentované pravidlo, že dcera se vydává „ven z domu“, staví Karakačani pro své dcery bytové jednotky ve svých několikageneračních domech. A přes jiné stejně přesvědčivě prezentované pravidlo, že v praxi pojmenovávání je potřeba uctít především mužské rodiče rodičů a třetím dítětem ideálně matku otce a až na čtvrtém místě matku matky, se setkáme s různorodou praxí, která se tomuto pravidlu spíše vymyká.

10.4 Příjmení

Jak již bylo výše zmíněno, příjmení je jak jedním z markerů, podle něhož Karakačani rozeznávají neznámou osobu jako příslušející/nepříslušející ke Karakačanům, tak markerem socioekonomického statusu v případě některých karakačanských rodin zvučnějšího jména. V pojetí Karakačanů odkazuje příjmení podobně jako křestní jméno spíše ke kolektivní identitě než k označení individua. Křestní

jméno začleňuje jedince do kolektivu soujmenovců v rámci příbuzenské skupiny a propojuje tuto skupinu zároveň s posvátným archetypem – světcem, po němž je osoba pojmenována. Příjmení zase začleňuje jedince do patrilineárně definované příbuzenské jednotky. Prostřední jméno po otci („*baštino ime*“) pak funguje jako upřesňující údaj, který spojuje dítě s otcem a vymezuje tak jeho pozici v rámci příbuzenské skupiny. Kombinace všech těchto markerů pak teprve vyjadřuje individuální identitu nositele jména. Místo jména po otci v některých případech za křestním jménem následuje individuální přezdívka, která funguje výlučně jako ukazatel individuální identity jedince a někdy je používána i bez křestního jména.

Příjmení se v bulharském prostředí ustavovala až během 19. století. V Bulharsku příjmení vznikala z několika různých zdrojů. Základem příjmení může být křestní jméno otce (Atanasov, Georgiev, Angelov), řemeslo nebo přezdívka otce. Ve sledovaném souboru jsme se setkali se dvěma převládajícími strategiemi. Karakačani v severozápadním Bulharsku mají příjmení velmi často odvozená z křestních jmen otce. Takové příjmení bylo ovšem dlouhou dobu proměnlivé a měnilo se každou generaci, k úplnému ustálení došlo až v polovině 20. století, kdy byli Karakačani usazeni. Na druhou stranu Karakačani z centrálního Bulharska mají příjmení častěji odvozená z kolektivní přezdívky a tedy zafixovaná již před usazením. Tato příjmení vzniklá z přezdívek mají obecně delší kontinuitu než příjmení vzniklá z otcova jména.

Příjmení Karakačanů v centrálním Bulharsku byla používána ještě před jejich usazením, neboť v jejich kolektivní paměti je zdůrazňován moment přejmenování „pobulhaření“. Z jejich původně řecky znějících příjmení (s řeckou koncovkou především -as nebo -is) byla utvořena bulharská varianta přidáním bulharské koncovky -ov, -ev (např. Chitas – Chatov).

Tab. 13 Příjmení pocházející z přezdívek

Mermekliev
Gramelov
Kacarov
Grunev
Karanašev
Zlatinov
Bonev
Čolakov
Lolov

10.5 Jméno a patrilineární příbuzenská skupina

Jak se zdá na první pohled, všechna tři Karakačany používaná jména (křestní, po otci, příjmení) odkazují k patrilineární příbuzenské jednotce, jejímž je jedinec členem (ačkoliv křestní jméno může a ve stále vzrůstající míře i je odvozeno od jména prarodičů z matčiny strany). Osoba je prostřednictvím svého komplexního jména klasifikována do různých skupin. Příjmením je jedinec klasifikován do příbuzenské skupiny odvozené od svého otce, jménem po otci je klasifikován jako syn/dcera svého otce a pouze prostřednictvím křestního jména může být přiřazen i k jiné jednotce než jen patrilineii (ale v mnoha případech se jen potvrdí patrilineární princip).

Toto sdílení jména má i prostorovou dimenzi. Jak jsme si ukázali na příkladu karakačanských sousedství, žijí vedle sebe zpravidla bratři s rodinami a v jejich těsné blízkosti i jejich bratřenci s rodinami. Společným jménem po otci a příjmením je spojena skupina bratrů (a s nimi občas žijící nevyvdané sestry), společným příjmením jsou pak zpravidla propojeni ještě se skupinou bratřenců. V této situaci se zdá být jediným identifikačním markerem křestní jméno, ale ani tento závěr není tak jednoznačný. Křestním jménem se od sebe odlišují bratři, podobná konfigurace křestních jmen se ovšem často jen s malými obměnami opakuje v případě jejich sousedících bratřenců.

Pro muže je jméno jeho celoživotní součástí, která nepodléhá proměnám a vsazuje jej pevně do relativně rozšířené příbuzenské skupiny. Jméno je tak nejen na vertikální rovině svorníkem mezi babičkou/dědečkem a jejich ob generaci mladšími jmenovci vnuky/vnučkami, ale současně i na rovině horizontální znamená svorník mezi chlapci stejného jména, kteří žijí v těsné blízkosti, navzájem si pomáhají a společně oslavují své jmeniny v jeden den v roce.

1.1 Jméno a dům

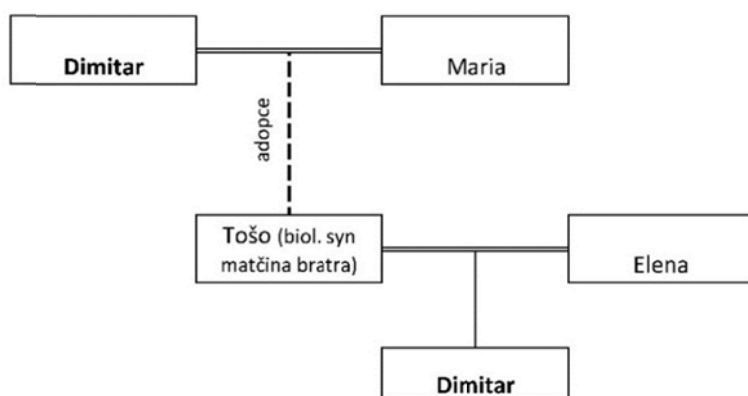
Doposud jsme transfer křestních jmen koncipovali jako tvorbu vertikálních vazeb napříč rodem. Můžeme jej však interpretovat také zcela opačně jako tvorbu vazby nově příchozích osob na dům. V karakačanských rodinách se dodnes obvykle setkáme s několikageneračním soužitím. V ideálním případě přichází mladá nevěsta do domu svého manžela a jeho rodiny. Jsou však i výjimečné případy, kdy se má situace přesně opačně. Na Balkáně je pro takové „přiženěné zeti“, kteří přicházejí žít s rodinou své manželky, vždy speciální označení (v Bulharsku *zet na kášta* nebo *zavrjan zet*, v Makedonii *zet doma zet*, u Karakačanů *esogambros*) a právě v tomto označení vždy dominuje pojem „dům“ (*kášta* a *dom* označuje dům ve slovanských jazycích a *eso* v řeckém slově znamená dovnitř, tedy *esogambros* označuje někoho, kdo se přiženil dovnitř domu). Příčinou přiženění se do domu manželky

může být extrémní chudoba rodiny ženicha nebo prostě fakt, že manželka je jedináček a neměl by kdo dochovat její rodiče, zatímco manžel pochází z početné rodiny a s jeho rodiči již žije rodina některého ze sourozenců.

V každém z popsaných případů dochází k materializaci nových vztahů příchozího v podobě změny jména. Osoba, která „přišla do domu“ zpravidla přijímá nové jméno, jméno domu. Nevěsta po svatbě přijímá příjmení domu, do něž přišla (v Makedonii dokonce ztrácí i křestní jméno a je nadále oslovována dokonce i křestním jménem svého manžela s doplněním koncovky ženského rodu, např. Ivan - Ivanica). Nově narozené dítě přijímá jméno po příbuzném, nejčastěji prarodiči, obzvláště pokud prarodiče obývají stejný dům. Příklad „přiženěného zetě“ není zrcadlovým odrazem případu nevěsty. Manželka a její děti ponесou příjmení po manželovi i v případě, že se přiženil do domu manželky, ztrácí ovšem právo předat a v další generaci zopakovat jména svých rodičů (Krāsteva-Blagoeva 1999: 61). V některých bulharských regionech ale přiženěný zeť podobně jako nevěsta v Makedonii přijímá jméno po své manželce s koncovkou -in, které je jeho druhým jménem a je jím oslovován většinou obce (např. Penka – Kosta Penin) a společné děti potom jako druhé jméno nepoužívají křestní jméno otce, ale matky (Krāsteva-Blagoeva 1999: 123).

V případě „přiženěného zetě“ je nejdůležitější uctít prarodiče, s nimiž rodiče sdílejí střechu nad hlavou. „Když žiju tady, dávám jména z tohoto domu.“ Bulharština zná výraz „*deteto trjabva da poluči kāštno ime*“ (dítě musí dostat jméno z tohoto domu) nebo „*imeto na pārvoto trjabva da si e ot kāštata*“ (jméno prvorozeného musí být z domu“ (Krāsteva-Blagoeva 1999: 61). Za referenční jednotku v případě transferu jmen tedy nelze jednoznačně považovat patrilinii, ale „dům“. Tato logika se nám však odhalí až v případě, kdy narazíme na výjimku z běžných pravidel postmaritální rezidence.

Obr. 32 Příklad adopce (syn pojmenován „podle domu“ po adoptivním dědečkovi)



10.6 Proměny instituce kmotrovství a uzavírání karakačanského příbuzenského systému

Ve výše rozebrané analýze strategií pojmenovávání jsme odhalili postupný úpadek pojmenovávání po kmotrech. Vzhledem k tomu, že instituci kmotrovství – patronství je věnována značná část monografie o kočovných Karakačanech od Johna Campbella (1964), budeme se zde tomuto tématu věnovat poněkud obsáhleji, neboť poukazuje na hlubší strukturální změny provázející usedlý život Karakačanů.

V době, kdy se Karakačani živilí především kočovným pastevectvím, bylo pro zdárnou organizaci pastevní sezóny nutné navázat kontakty a aliance se strategickými osobami z okruhu usedlé populace. Proto hledali kmotry pro své děti především mezi usedlou populací. Kmotr byl vybírán především se záměrem vytvořit příbuzenskou vazbu s důležitými usedle žijícími obchodníky a úředníky. O této staré praxi vypovídají starší generace ještě žijících Karakačanů a byla rovněž podrobně popsána v monografii Johna Campbella (1964: 218 - 224). Kmotr byl osobou zvenčí příbuzenské jednotky a byl často ekonomicky ve velmi dobrém postavení. Jeho kmotřenec-jmenovec byl tak aliancí chráněn před ekonomickým úpadkem.

U dnes již usedlých Karakačanů se ale s touto praxí, popsanou v 50. letech, nesetkáme. Vzhledem k tomu, že pro Karakačany je křest stále velmi důležitým přechodovým rituálem, těší se pozice kmotra velké úctě, dnes již však zpravidla nemá pravomoc vybírat dítěti jméno. Dnes se instituce kmotrovství vyznačuje blízkým přátelstvím kmotra a kmotřence a vzájemnou pomocí ve věcech zprostředkování práce, studia a drobných služeb a samozřejmě povinností kmotra je zaopatřit dítě v případě, že toho nebudou schopni jeho rodiče. V každodenních interakcích se ale od kmotra například neočekává větší finanční podpora směrem ke kmotřenci. Vazba mezi kmotrem a kmotřencem je považována za velmi důležitou, proto například během rodinných návštěv příbuzní cíleně vytvářejí příležitosti, během nichž má kmotr možnost být v kontaktu se svým kmotřencem. Pokud je kmotřenec dítě, rodiče ho neustále podstrkují kmotrovi, aby si s ním hrál a komunikoval.

V dnešní době se totiž v drtivé většině případů kmotrem stává osoba příbuzná. Výše v textu jsme již popsali koloběh, během něhož se určitá příbuzná osoba stane nejprve *kumem* na svatbě a poté i kmotrem z manželství vzešlých dětí. Touto osobou zpravidla bývá někdo z okruhu blízkých příbuzných „mimo dům“, nejčastěji strýc/teta, bratranec/sestřenice nebo švagr/švagrová. Ideální představy Karakačanů praví, že *kum* by měl být muž a měl by k sobě mít partnerku, s níž se o dítě v případě neštěstí rodičů postará (sestra nebo manželka). Ovšem velmi často se v případě narození dívky za hlavní vazbu považuje ta mezi dívkou a kmotrou.

Z dlouhodobého zúčastněného pozorování mnoha karakačanských rodin vyplývá, že kmotrovské vazby jsou v posledních desetiletích omezeny pouze na okruh příbuzných dítěte. Nedochozí tedy k uzavírání aliancí s osobami zvnějšku karakačanských „rodů“. Naopak dochází jen k zahušťování vazeb uvnitř „rodů“ a dochází k jejich pozvolnému uzavírání vůči okolnímu sociálnímu světu. Vývoj strategií pojmenovávání pak tento trend jen zrcadlí.



11 Karakačanská religiozita a symbolický systém

11.1 Teoretické opory

V této části se pokusím analyzovat strukturální aspekty karakačanské religiozity a konceptů s ní úzce spojených. Cílem je zachytit symbolický systém jako metajazyk, stojící za konkrétním jednáním studovaných aktérů. K tomuto systému zde budeme přistupovat jako k dlouhodobě přetrvávající struktuře. V části následující bude pozornost zaměřena na dynamický aspekt karakačanské religiozity a pokusím se vysvětlit její nedávné proměny s odkazem na současné studium postsocialismu. Strukturu karakačanské religiozity zde budu analyzovat pomocí klasických dichotomických konceptů, popsanych ve studiích ze 70. let, jako příroda/kultura nebo otevřenost/uzavřenost (Ortner [1974] 1998, Hirschon 1978).

René Hirschon ve své etnografii maloasijských Řeků žijících v Piraeu popsala, jak v symbolické sféře funguje opozice otevřenosti a uzavřenosti a jak ovlivňuje kulturní percepci mužství a ženství. Bulharští Karakačani sdílejí s Řeky (nejen maloasijskými) jazyk, náboženství, hudební a taneční kulturu a do značné míry i hodnotový systém (vše jmenované mimo jazyka ovšem sdílí do značné míry i s rurálními Bulhary). Studie Hirschon popsala jakým způsobem je kulturně omezována sexualita, pohyb a řeč maloasijských Řekyň v Piraeu. Na těchto situacích pak demonstrovala, v jakých kontextech je koncept

otevřenosti vnímán jako pozitivní a kýžený stav. Mnohé závěry Hirschon o fungování společnosti maloasijských Řeků platí i pro Karakačany.

I u Karakačanů je stav otevřenosti považován za stav veskrze pozitivní, ale pouze pokud je ho dosaženo v odpovídajícím kontextu. Ačkoli otevřenost v komunikaci, vřelost a sociabilita jsou vysoce hodnoceny u obou pohlaví, není taková forma komunikace vítána, pokud k ní dochází mezi dvěma nepříbuznými lidmi opačného pohlaví a zároveň když je žena svobodná nebo vdaná před menopauzou (tzn. ve věku aktivní reprodukce). V době kočovného pastevectví dokonce Karakačanky nesměly promluvit na nepříbuzného muže ani opětovat pozdrav či oční kontakt. Etnograf John Campbell tedy musel veškeré informace o ženské sféře zjišťovat přes svou manželku, protože on sám s Karakačankami komunikovat nemohl (Campbell 1964, 158). Zde je jasně patrné, že důležitější než hodnota jednotlivého znaku (např. konceptu otevřenosti) je jeho kontextuální zasazení v celém systému znaků. Proto nám odpoví, že podobná konceptuální dvojice otevřené/uzavřené se u Karakačanů vyskytuje také, nestačí. Musíme ji podrobně analyzovat z hlediska její pozice v systému.

11.2 Doma nebo mimo domov

Zde se zaměříme blíže na sféru religiozity, neboť právě zde žena překračuje obvykle neprostupné hranice mezi domácím/veřejným a mezi aktivitou/pasivitou (srov. Hirschon 1989: 142). Karakačani jsou obvykle praktikujícími pravoslavnými křesťany, ovšem jejich kosmologie je plná předkřesťanských prvků, zřejmě i proto bez problémů přejali v době usedlého života mnohé předkřesťanské svátky a rituální praxi od Bulharů. Jak sami dodnes tvrdí, je pro ně náboženství jedním z nejdůležitějších mechanismů v životě, dokonce sami sebe v hierarchii okolních populací řadí mezi ty jediné správné věřící.

Religiózní život Karakačanů se výrazně liší genderově. Muži bývají často kvůli práci mimo domov. Niterně věřící Karakačan tak naplňuje ideál zbožného člověka především tím, že podporuje ekonomicky svou rodinu a neporušuje křesťanská pravidla ve svém individuálním životě. Naopak ženy praktikují rituály za celou rodinu, jak za děti, které se nechtějí účastnit kolektivních obřadů, tak za manžely, kteří jsou mimo domov. Tyto ženy udržují a vedou v patrnosti rodinné svátky (narozeniny, svátky, památky úmrtí členů rodiny) a církevní svátky. Církevní rituály mají svou domácí a veřejnou formu. Domácí forma se sestává především z přípravy a konzumace rituálních pokrmů a nápojů, pálení *kandila* (olejové lampy) před rodinnou ikonou, společné modlitby a přání, která jsou součástí běžné řeči. Veřejnou formou rituálů je především mše, příprava rituálních pokrmů a nápojů na mši a návštěva kláštera ve svátek.

Rodina je u Karakačanů nejen socioekonomickou jednotkou, ale i jednotkou náboženskou. Jde o opakování pravzoru rodiny Boží, složené z Boha-otce, matky Boží⁶² a syna Ježíše Krista (dcera v tomto rodinném pravzoru chybí). Každá z rolí uvnitř rodiny je formována na základě nebeského archetypu rodiny, na tomto archetypu se členové podílí prostřednictvím svátosti eucharistie a uctívání domácích ikon (Campbell 1964: 37). Minulá i současná podoba rodiny Karakačanů tak napodobuje archetyp domov udržující matky, doma nepřítomného božského otce, který udržuje blízký vztah se svým synem. Toto ztotožnění s pravzorem rodiny má vztah jednak k samotnému sebepojetí aktérů, ale také k pojetí celého okolního světa, kosmu. Tím, že napodobují božské vzory, udržují se věřící „v posvátnu a tedy ve skutečnosti ... díky nepřetržité reaktualizaci exemplárních božských činů je posvěcován svět“ (Eliade [1957] 2006: 67). Každodenní náboženský život byl za doby Campbellova výzkumu a je i dodnes především kultem rodiny a rodinou byli myšleni lidé obývající jednu kolibu (v dnešním pojetí – jeden dům). V modlitbách není žádán obecný prospěch, nemodlí se za nepřibuzné lidi. Cílem tohoto ustanovování vazby s Bohem je ochrana a podpora vlastního domu (srov. Du Boulay 1974: 15-19).

Podíváme-li se na zbožnost karakačanských mužů, tak zjistíme, že se většiny těchto úkonů ať už domácích nebo veřejných aktivně neúčastní. Jednotkou náboženského života však není jednotlivec, ale rodinná jednotka – dům. Muž svou prací vytváří a udržuje dům. Dům je domovem rodiny, která svým životem naplňuje křesťanský ideál. Dům a klášter jsou jediné legitimní způsoby, jak vyvážit nečistotu a negativní charakter sexuality dospělých osob. Sexualita je v křesťanské nauce legitimní pouze, je-li transformována a jedinec se odevzdá Bohu prostřednictvím služby v klášteře, nebo je-li konzumována v rámci legitimního svazku a tím je pouze manželství.

Výsledným produktem manželství jsou potomci, a to především synové, a dům, který tvoří celé nukleární rodině jakýsi nezbytný rámeček.⁶³ Muž je vnímán jako otec domu, ten, který se nejvíce zasadil o jeho existenci. Muž tedy svými činy dává rámeček, vytváří chráněné prostředí, v němž žena může prostřednictvím domácích rituálů vytvořit za celou rodinu vazbu s Bohem. Manželství, které nesplňuje některé z kritérií (např. nemají děti nebo nemají dům), je považováno za nešťastné, prokleté nebo bláznivé. Šťastné manželství na druhou stranu je to, které je kompletní a žije ve vlastním domě, případně oddělené části domu rodičů (srov. Hirschon 1978).

Důležitost domu u Karakačanů lze jen těžko přecenit. Dům je to hlavní, co rodina vlastní (v kočovném období byl stejně silný důraz kladen na vlastnictví stád ovcí). Dům je stejně jako stádo vizitkou muže, hlavy rodiny. Stavba, průběžné udržování domu a finanční zabezpečení potřeb rodiny je hlavní přínos

⁶² Pravosláví na rozdíl od katolicismu referuje jen zřídka k Marii jako panně, spíše vyzdvihují její mateřský atribut (Hirschon 1989: 152). Řečtina pro ni používá označení Παναγία, bulharština Богородица, řecká jméno v sobě obsahuje svatost, bulharské jméno ji již jednoznačně představuje jako matku Boží. Katolicismus oproti tomu klade důraz na panenství, Marie zde bývá často jmenována „Panna Maria“ a zobrazována s dítětem i bez, vždy jako mladá dívka.

⁶³ Nasetkala jsem se s jedinou karakačanskou rodinou, která by žila v bytě nebo v podnájmu, všichni usilují o vlastní dům.

muže jak ve sféře ekonomické, tak náboženské. Teprve skrze ženu, která udržuje domácí rituály, však dosahuje zbožnosti, kontaktu s Bohem. Sféra náboženská a to především její domácí praxe, je tedy tou ze sfér, kde jsou statusy pohlaví u Karakačanů asymetrické ve prospěch žen. Zbožnost muže závisí na samotné existenci manželky a její ochotě vést rodinu k Bohu. Stejně tak jako žena dosahuje cti hlavně prostřednictvím svých synů, ona sama má stejně zprostředkovatelský charakter pro muže, a to ve sféře domácích náboženských obřadů. Zde má tedy žena možnost „překazit mužům hru“ (srov. Hastrup 1978: 56-57). Dalo by se říci, že cesta k Bohu se muži otevírá až skrze jeho ženu. Ta skrze pravidelné rituální praktiky a modlitby má s Bohem přímý kontakt a vztah. Muž dosahuje zbožnosti skrze svou manželku, která nezbytné rituální praktiky provádí jeho jménem a vlastně za něj. Pokud se muži v první řadě nepodaří „otevřít dům“ (tzn. založit rodinu) nebo vstoupit do kláštera, jeho náboženská sféra života zůstává víceméně nenaplněná, „zavřená“.

Postavení mužů a žen je ale rozdílné v náboženské rovině mimo domácí sféru. Na rovině členství v církvi (tedy na rovině veřejného praktikování náboženství) může každá žena dojít „otevření se Bohu“ i mimo rodinu. Pravoslavná církev dovoluje, aby i vdaná žena opustila svůj rodinný život, rozvedla se – „uzavřela dům“ - a vstoupila do kláštera. K takovému rozhodnutí, ale může dojít pouze, když její děti jsou již dospělé. K takovému rozhodnutí může samozřejmě dojít i muž. Zde tedy můžeme pozorovat, že co se týče individuálního „otevření se“ jedince Bohu mimo domácí sféru, je situace relativně symetrická. Ve veřejné formě praktikování náboženství, přesněji máme-li na mysli praktikování formou zasvěcení života řádu, zde ani žena muži, ani muž ženě nepředstavuje prostředníka.⁶⁴

Jinak je tomu v oblasti domácích rodinných obřadů. Ty jsou prováděny výhradně ženami, závisí na ženách a ženy jejich prostřednictvím promlouvají k Bohu jménem celé rodiny a o tomto trendu existuje evidence již z dob antických (Tsironis 2011: 636). Ženská role je tedy definována aktivitou zprostředkování. Jinými slovy, je to právě žena, která ve sféře domácího praktikování náboženství muži a dětem zprostředkovává a zajišťuje spásu. Ortner však právě zprostředkovatelskou roli žen považuje za příčinu jejich nižšího statusu a silnějšího omezování jejich aktivit. Intermediálnost a zprostředkovávání pro ni znamená kompromisní status a status zatížený svou symbolickou dvojnácností (Ortner [1974] 1998: 109-113). Jev, který se jeví jako symbolicky dvojnácný, nejasný a obtížně zařaditelný, je velmi často marginalizován pro svou nekompatibilitu s binárně strukturovaným systémem (Douglas 2001 [1966]: 161).

⁶⁴ Což není potvrzením, že by pravoslavná církev byla genderově vyrovnaná, například členky ženských klášterů nemohou provádět samy některé z obřadů (např. křest), vždy jsou závislé na mužském popovi, který dojíždí obřad odsloužit. Funkce kněží a vyšších duchovních jsou taktéž pro ženy nepřístupny.

11.3 Koncept cti a její zakotvení v náboženské věrouce a praxi

Čest je základním z konceptů, skrze nějž bylo v 60. a 70. letech vysvětlováno fungování mnohých mediteránních společenství. Je však třeba předeslat, že právě v principu cti, který byl podle Campbella dominantním principem uspořádání karakačanské společnosti, nastaly významné změny. Jill Dubish kritizuje statické popisy mediteránních společností za to, že nejsou schopny uchopit čest jako rámec diskurzu a vyjednávání, jako dynamický princip (Dubish 1995: 204). Dubish poukazuje také na to, že obraz trpící matky a hospodyně je způsob, jakým na veřejnosti ženy aktivně konstruují svou individualitu (Dubish 1995: 193-228).

Čest rodiny/domu je u Karakačanů odvozována z chování jejích/jeho jednotlivých členů, tito jednotlivci musí následovat několik vzorců kvalit, které se odvozují od věku a pohlaví. Fungují zde 2 vzorce genderově určených kvalit – mužnost (*andrismos*) u mužů a stud, ostych (*dropē*) u žen. Tyto kvality jsou podle Karakačanů vrozené, ale lze je během života ztratit (Campbell 1970: 145). Čest jednotlivce je daná tím, do jaké míry naplňuje ideál, který je dán pro určitou věkovou skupinu a pohlaví.

Muž musí být silný na těle i na duchu, musí být sebejistý. Tento ideál je tedy založen na otevřenosti, uzavřené introvertní chování znamená zbabělost. Žena zas musí představovat stud, konkrétně sexuální stud, odtažitost od jakékoli sexuální aktivity, což se v praxi projevuje v oblékání, pohybu a postoji. Musí se snažit zakrýt fyzické atributy své sexuality. V Řecku je toto chápání ženské sexuality rozšířené: „prevence vyjádření ženské sexuality je jeden ze základních aspektů řecké společenské organizace“ (Hirschon 1978: 69). Dívky musí být panenské na těle a vdané ženy musí zůstat panenské na duši a v projevech navenek (Campbell 1970: 146). Ženský archetyp je tedy naopak založený na uzavřenosti, skrývání znaků sexuality a iniciativy. Zatímco ženským vzorem je Matka Boží, ztělesnění zdrženlivosti, čistoty a nesobecké lásky (Campbell 1970, 146; Du Boulay 1991: 47), mužským vzorem je světec s lehce bojovnými rysy jako Sv. Georgi a Sv. Demetrius, ztělesňující asertivní odvahu, fyzickou a duševní nezranitelnost (Campbell 1970, 146). Právě ideál Matky Boží, která se bezmezně obětuje pro rodinu, je dokladem toho, že ideální žena není jenom uzavřená. Je uzavřená směrem k okolnímu světu a otevřená směrem k vlastnímu manželovi, dětem a jako reprezentant celé rodiny i Bohu. Opět zde vidíme, že opozice otevřenost/uzavřenost je natolik ovlivněna kontextem, že k ní nemůžeme referovat bez upřesnění konkrétní situace, v níž se dichotomický koncept projevuje.

V komunitě Karakačanů, tak jak ji zachytil John Campbell, byly mužské hodnoty zcela nadřazené. Campbell popisuje kulturní percepci, v níž nese žena veškerou zodpovědnost za prvotní hřích, a proto je ze své podstaty špatná. Dodnes si Karakačani vyprávějí příběh o stvoření člověka, kdy muž byl stvořen Bohem z hlíny, zato žena z ocasu ďábla. „*Šla si hledat manžela, až potkala pastevce v krásných bílých šatech. Bylo jí řečeno, že ten se stane jejím manželem. Jen tyto bílé šaty jsou od Boha,*

žena stejně jako všechny barvy pochází z ďáblovy strany, muž pochází z té boží". Sexuální přitažlivost ženy je považována za nadpřirozeného (ďábelského) původu. Přesto ale žena prostřednictvím přísné sebekontroly a studu může zplodit ctnostné syny, kteří budou v budoucnu chránit její čest i čest celé rodiny (Campbell 1970, 156).

11.4 Příroda/kultura

Aniž bychom chtěli přehlížet před-křesťanské obsahy karakačanského pohledu na svět, výpovědi informantů na adresu toho, jaké jsou ženy a jací zas muži, se často opírají o křesťanská dogmata. Můžeme tedy předpokládat, že stejně jako se ukázala obtížnost neproblematického aplikování opozice otevřenosti a uzavřenosti, i opozice příroda a kultura bude v percepci a uspořádání světa Karakačanů vetkána zvláštním způsobem. Muž a žena si mohou být *„navzájem podřízení v některých oblastech života ... a nadřazení v jiných ... a oba popisy mohou být založeny na jejich zdánlivě přírodní povaze“* (Jordanova 1980: 66).

Zeptáme-li se dnešních urbanizovaných Karakačanů co je příroda, tak nás překvapí jejich pozitivní a idealizovaný vztah ke všemu, co náleží k vnější přírodě (krajina, fauna, flóra) a rezervovaný vztah ke všemu, co náleží k vnitřní přírodě (procesy lidského těla).⁶⁵ Vnější příroda je spojována s domovinou Karakačanů, za její ideální podobu jsou tedy považovány horské pastviny. Této přírodě jsou připisovány takové atributy jako čistota, klid, bezpečí, zdraví a právě komentování krás této přírody je častým námětem hovorů. Tato příroda je *„před-kulturou a také pod-kulturou, ale hlavně je půdou, kde člověk může doufat, že zde naváže styk s předky, duchy a bohy“* (Lévi-Strauss [1973] 2007: 287). Vnitřní příroda nebývá námětem hovorů naopak téměř nikdy a i ve chvíli, kdy je nezbytné na toto téma mluvit, není k tělesným procesům referováno přímo, popisovány jsou až samotné důsledky těchto vnitřních procesů ve vnějším světě.

Ani těhotenství, které je možné v křesťanských oblastech považovat za nejčistější z tělesných procesů, zde není považováno za téma vhodné k hovoru a stav vhodný k prezentování. Podobně Karakačani nehovoří o panenské bláně o prověřování nevěsty v den po svatební noci. Zatímco v okolních balkánských regionech bývalo běžné ještě během svatební noci vynést zakrvácené prostěradlo, potvrzujících panenství nevěsty, vystavit jej na odiv sousedům a ještě střelbou oznámit tuto novinu okolním vesnicím, Karakačani zjišťovali panenství nevěsty z prostěradla jen jakoby mimoděk. Po svatební noci šla novomanželka s dalšími ženami z domu manžela k prameni vyprat ložní prádlo a oděvy manželových příbuzných. Ženy z manželova domu samozřejmě fungovaly během této vycházky

⁶⁵ Procesy lidského těla - např vezmeme-li téma nemocí, tak ochota konverzovat na toto téma je pouze ve 2 případech: pokud daný neduh může být léčen nebo byl léčen s pomocí Boží (přikládáním léčivého kříže nebo návštěvou poutního místa) nebo pokud může být léčen nebo byl vyléčen s pomocí „přírodních léčiv“ (prostředků pocházejících z vnější přírody).

jako kontrola toho, zda nevěsta byla panna, ale celá událost „prohlédnutí prostěradla“ musela proběhnout jakoby náhodou – během praní (Campbell 1964: 63). Pokud novomanželka obhájila svou čest, celá věc se již dále nikdy nekomentovala, protože by šlo o komentování něčeho tolik spjatého s přírodními tělesnými procesy. V dnešní době je již tento zvyk zcela zapomenut a zcela neaplikovatelný na současný trend předmanželského soužití.

V případě konceptu přírody, který je složen ze dvou jasně oddělených částí vnitřní/vnější, můžeme poukázat na možné spojení mezi vnější přírodou a stavem otevřenosti a vnitřní přírodou a stavem uzavřenosti. Minimálně je o vnější přírodě možno a téměř i vyžadováno otevřeně mluvit. Čím více jsou dnes Karakačani „modernější“ a onu vnější přírodu méně navštěvují, tím sentimentálnější vztah k ní mají. Příhody, v nichž by příroda hrála úlohu zlovolné síly, s níž člověk musí bojovat⁶⁶, si Karakačani ani dnes téměř nevyprávějí. Jen zřídka se člověk setká s příběhy, kdy někdo z rodiny kdysi odehnal medvěda nebo vlka od stáda. V takovém vyprávění je však vnější příroda vykreslována zcela harmonicky, vlk se bojí ohně, takže znalý člověk jej odežene a nikdo nedojde újmou. Jinými slovy, vnější příroda není Karakačany pojmána jako spiknutí proti lidským aktivitám, ale naopak jako rámec, dokonce ideální a kýžený rámec lidských aktivit. Moji informanti velmi často projevují přání žít zase v horách, v přírodě a spát v proutěné kolibě. Jde samozřejmě o idealistické přání, protože i oni sami jsou si vědomi, že by se dnes již těžko obešli bez pohodlí, které pro ně přinesl usedlý styl života.

Závěrem je nutné konstatovat, že ani koncept otevřenosti ani přírody se neukázal v případě Karakačanů homogenní, jasně ohraničený a vázán striktně jen k jednomu pohlaví. Nelze autorky Ortner a Hirschon kritizovat za to, že uplatnění jimi nastíněných dichotomií není univerzální a všeobecně použitelné. Obě autorky pracují s koncepty jako s analytickými kategoriemi a je tedy neodmyslitelné, že „v kontextu sociální interakce a každodenního života vstupuje do těchto pojmů prvek nejasnosti a nejednoznačnosti“ (Hirschon 1978: 79). „Byť je vztah příroda/kultura univerzální strukturou napříč kulturami, není vždy konstruován ... jako vztah kulturní dominance či snad nadřazenosti nad přírodou. Navíc, příroda může být kategorií míru, krásy či naopak násilí a ničení“ (Ortner [1957] 1998: 178).

Karakačani tak mohou v oblasti kultivace ženy omezit její pohyb, řeč i projevy sexuality, avšak stále to neznamena úplný status podřízenosti, protože náboženské praktiky vykonávané výhradně ženami jsou naproti tomu vysoce ceněny oběma pohlavími. I přes vrozenou hříšnost (resp. vrozenou vinu z prvotního hříchu) je kultivovaná žena, naplňující ideál Matky Boží Marie, praktikující všechny potřebné rituály jménem své rodiny, držena ve velké vážnosti. Také spojitost s přírodou není

⁶⁶ Zcela rozdílné je rozšířené vnímání vnější přírody u obyvatel měst a venkova v České republice. Veškerá fauna a flóra, která narušuje urbánní plánování, je cíleně odstraňována z toho důvodu, že je považována za ohrožující, nebezpečnou a nekontrolovatelnou.

jednoznačně považována za ohrožující, neboť pro tyto bývalé kočovníky je dodnes (alespoň konceptuálně) vnější příroda osvojeným prostorem.

11.4.1 Krátký exkurz na začátek: osud jako výkladový rámec historie

Zeptáme-li se Karakačanů na jejich životní příběh nebo na příběh jejich skupiny či rodiny, často narazíme na tvrzení typu „*tak je to psáno*“, „*Bůh ví, co dělá*“ nebo „*to je jeho osud*“. Vyprávění tak nezbytně dostává rámec nějakého plánu, osudu, který je předem určen Boží vůlí. Takto pojatá narativita a vnímání času a událostí v něm má své kořeny hluboko v pravoslavné víře. Ačkoliv učení o predestinaci není v pravoslavných teologických příručkách zdaleka tak frekventované jako v literatuře protestantské, přesto je rozpracované a můžeme je zde nastínit.

Pravoslavné učení dává lidskému osudu zcela jinou váhu než učení protestantské. Vzhledem k tomu, že Bůh člověka stvořil, je to také právě on, kdo člověka nejlépe zná. Na základě této Boží zevrubné znalosti je vytvářen osud. Osud je tedy odrazem toho, jaký člověk je, jak se chová v tomto světě, protože se tak děje pod Božím pohledem. Osud je navíc prodchnut Boží láskou a jeho snahou člověka zlepšit (Clendenin 2003:69; McGuckin 2008:160; Prokurat et al. 1996:142). „*Člověk ... je bytostí, jejíž osud má otevřený konec, a je tedy neustále v procesu vlastního naplňování*“ (McGuckin 2008:198). Jinými slovy řečeno, pravoslavný věřící má mnohem větší vliv na podobu svého osudu než věřící protestantský (McGuckin 2008:201-202), kterému je osud předurčen bez jakékoliv možnosti jeho ovlivnění a možnou variantu osudu lze jen odhadovat.

Během terénního výzkumu jsem často podléhala dojmu, že něco není v pořádku, protože moji informanti si neustále stěžují. Podle jejich vyprávění mi jejich životy dokonce připadaly jako peklo na zemi. Tento repetitivní negativismus ovšem nelze pochopit odtrženě od jejich žité religiozity. Moji karakačanští informanti, především ti staršího věku, si jsou během svého každodenního fungování vědomi permanentní přítomnosti Boha. Obrací se něj s prosbami, otázkami, vedou s ním dialog. Tyto reference k Boží přítomnosti jsou patrné v mnohých běžných činnostech, jako je například stolování, pečení chleba, péče o nemocné nebo jenom hovor o někom, kdo není přítomen.

Pro Karakačany je pravoslavné vyznání důležitým (možná i nejdůležitějším) kritériem jejich identity, a za druhé, že jejich vnímání osudu je odlišné od vnímání našeho. Osud není shodou náhodných zlovolných událostí, ale cíleným a adekvátním edukačním procesem, kterým nás Bůh formuje. V tomto světle je tedy negativismus obsažený v mnohých naracích výrazem naděje ve zlepšení.

„Může se to stát, moje dítě se může uzdravit. Když to bude Boží vůle, všechno se může stát. Možná je to jeho osud, možná bude žít mnohem lepší život než někdo jiný, kdo má zvednutý nos a žije tak. On je tak dobrý, nikdy nechce pro nikoho nic zlého. Ono to přijde, co je psáno.“⁶⁷

Aktérské výpovědi na téma, kdo jsou Karakačani a co prožili, budou z velké části naplněny právě tímto výše popsaným „negativismem plným naděje“. Nerada bych tím zlehčovala křivdy a utrpení, které moji informanti na vlastní kůži prožili, domnívám se, že celému výkladu, kterému se budeme věnovat hlavně v oddíle následujícím, tento exkurz pouze dodá další rozměr.

⁶⁷ Informantka V. Ch., nar. 1950, rozhovor 24. 7. 2012.



12 Proměny karakačanské religiozity v době usedlého života

Motto:

„My (Karakáčani) jsme velmi zbožný národ. Jenom my jsme si zachovali čistou víru.“⁶⁸

„Když už se účastní mše, nerozumí struktuře liturgie, neví, že liturgie je symbolickou reprezentací života a oběti Ježíše Krista. ... přesto mají hlubokou víru a prostou přesto relativně jasnou představu Boha otce, Krista syna, svaté Matky Boží a svatých.“ (Campbell 1964: 321-322)

Karakačanky od nás z vesnice se vydaly ve svátek do kostela. „My nejsme moc zvyklí na ty dlouhé mše.“ Když se vrátily, ptali jsme se jich, co se dělo v kostele. Odpověděly: „*Alelúja, patrilúja, popova varlata.*“⁶⁹

⁶⁸ Často opakovaná fráze, na níž sami Karakačani zakládají svou odlišnost od okolních populací.

⁶⁹ Výtah z vyprávění informátorů. Závěr citátu je v originále „*Aleluja, patriluja, na popa topkite*“ a jedná se o slovní hříčku ve smyslu „to je samé aleluja, pop tam něco plácal“.

12.1 Etnografické a teoretické opory

Ve známé Campbellově monografii o Karakačanech je v duchu britského funkcionalismu jedna kapitola věnována víře a náboženským hodnotám (Campbell 1964: 321-356). Relevance poznatků z této studie v současném výzkumu Karakačanů je samozřejmě omezena, během následující kapitoly si ale budeme i nadále všímat, co z „Campbellových Karakačanů“ lze zahlédnout v praktikách Karakačanů dnešních a co již zcela vymizelo, případně bylo přepracováno v rámci soudobých procesů synkrece.

V případě komplexních společností, žijících navíc víceméně transnacionálním způsobem, je velmi obtížné aplikovat nějakou z klasických antropologických teorií, vycházejících ze studia uzavřených kompaktních sociálních jednotek. Balkánský terén rozhodně nepřipomíná izolovanou vesnici v Melanésii, proto je třeba mít na zřeteli jak konkrétní historický vývoj, tak proces míšení jednotlivých jevů a praktik. O proměnách religiozity v postsocialistických společnostech byla napsána a společně publikována řada studií (Hahn 2004, Hahn – Goltz 2010). Velká část je věnována dvěma konkrétním náboženským směrům, které jsou obzvláště rozšířeny v bývalém sovětském bloku, a to pravoslavnému křesťanství a islámu. Okrajově byly zkoumány i předkřesťanské tradice (Creed 2002) a rozličné formy synkrece (Christov 2010).

Výzkum Tamary Dragandze na Kavkaze představuje pozoruhodnou paralelu toho, čeho jsme svědky u mnohých balkánských společenství. Dragandze popisuje proces postsocialistické domestikace náboženství spojený s rozpadem fixní náboženské struktury ztělesňované náboženskými specialisty, funkčními svatostánky a standardizovanou formou uctívání (Dragandze 1993: 142). Praktiky socialistické nomenklatury zasáhly všechny body výše zmíněné struktury. Kostely přeměnily v utilitární budovy, persekvovaly duchovní a stávající rituály zpravidla nahradily svébytnými rituálními formami. Reakcí na tento rozpad pak byl přesun náboženských praktik do domácí sféry a pod kontrolu laiků, těmito novodobými duchovními tak v postsocialistickém kontextu byly ne překvapivě ženy. Čtení textu Tamary Dragandze tak s sebou neodmyslitelně nese otázku, zda se tento proces domestikace týkal i Karakačanů, či zda jejich nedobrovolné usazení vyvolalo jiné procesy v oblasti religiozity.

Rozdělení náboženské praxe na domácí a veřejnou však není jediným hlediskem, které může odhalit změny v karakačanské religiozitě. V dalším kroku se zaměřím na sociální jednotku, k níž se obřadnost vztahuje. Budu tedy podle vzoru Renée Hirschon sledovat obřadnost podle osy oddělující od sebe rituály zaměřené na kolektivitu a individuum. Následně se pokusím analyzovat obřadní cyklus bulharských Karakačanů. V tomto cyklu se spolu mísí svátky pravoslavné s předkřesťanskými v unikátní směsi. Kapitola možná bude působit jako postmoderně laděná koláž, cílem je však postihnout především dynamickou stránku období, kdy Karakačani žijí jako usedlí občané Bulharské republiky.

12.2 Karakačani a re-domestikace náboženství

Zatímco ostatní bulharské populace měly dlouhodobou zkušenost s usedlým životem a s obýváním domů, Karakačani začali žít v domech poprvé po nástupu komunistické vlády. Transfer posvátné sféry do těchto „nových“ domů tedy zřejmě probíhal jinak než u okolních usedlých skupin. Pro Karakačany nebylo spojení domácí sféry s posvátnem ničím novým, právě naopak, své předchozí příbytky – koliby – považovali za posvátný prostor. Často používají obraz Ježíše, coby pastýře, jako ospravedlnění vyvolenosti jejich tehdejšího pasteveckého způsobu života. Pokud Ježíš byl pastýřem, musel přeci obývat také kolibu.

Kristus se narodil na slámě, a když pak vstoupil do slaměné koliby, jakoby vstoupil do nejkrásnějšího paláce. Ikona v kolibě a kandilo hoří v ikonostasu. Opečené a ozdobené chleby zavinuté v mesalu.⁷⁰

Samozřejmě, že mimo základní koncept vlastního obydlí jako posvátného, protože bylo „bližší Ježíšovu obrazu“, navštěvovali Karakačani v pasteveckém období i kostely. Ty ovšem navštěvovali pouze v případě svateb, křtů a pohřbů (Markowska 1962: 236). Opět si mohou pomoci obrazem z karakačanské básně, v níž je sugestivně popisována plavba pastevců nocí přes řeku, aby mohli ráno jít v kostele ke svatému přijímání (Fatková 2013: 119). Tato zkušenost byla ovšem omezena jen na tu část roku, kdy Karakačani pásli v přiměřené blízkosti nějakého kostela, pravidelná docházka na bohoslužby tedy nikdy nebyla u Karakačanů zvykem (Campbell 1964: 321) a ostatně není, jak prozrazuje motto celé kapitoly, ani v současnosti.

Zatímco usedle žijící věřící s nástupem komunismu vymýšleli strategie, jak se vyhnout persekucím a přesto navštěvovat pravidelně kostel, pro Karakačany toto nebylo žádným zásadním omezením. Dodnes navštěvují kostel jen v dny velkých svátků. Karakačani řešili v 60. letech jiné zásadnější otázky, jako např. jak se odteď bez stád uживí, kde budou žít a poblíž kterých příbuzných. O přechodném stádiu, kdy byli těsně po usazení umístěni do prázdných staveb, často společně s jinými nepohodlnými rodinami, toho není mnoho známo. Pamětníci byli zpravidla v dětském nebo jinošském věku a sféra domácí religiozity tedy nebyla jejich hlavním polem zájmu. Ve vyprávění lze zachytit příběhy soužití s jinými bulharskými menšinami, například Turky, takže jistě muselo docházet k vyjednávání o zacházení s domácím prostorem.

Po tomto přechodném období následovalo období stabilizace karakačanského osídlení v Bulharsku. Karakačani se usadili v konkrétních městech a vesnicích, postavili si vlastní domy a navázali i pevnější

⁷⁰ Ukázka ze soudobé poezie psané Karakačany, autorkou je Velika Chatova a celá báseň je publikována v originálním znění s překladem do češtiny (Fatková 2013: 121).

vazby s místním duchovenstvem. Přestože nedošlo k očekávanému naskočení do vlaku každonedělních bohoslužeb, začali se alespoň účastnit pravidelných svátků a v rámci možností i sponzorovat místní kláštery a pravidelné oslavy. Tato sponzorská role začala hrát ještě významnější úlohu v 90. letech, kdy velká část Karakačanů pracovala v Řecku, akumulovala kapitál a do rodného místa se dostala jen na velké církevní svátky (podobný tok peněz do svatostánků v místě bydliště byl popsán i v případě jiných balkánských *gastarbeiterských* regionů – Christov 2010). V klášteře v městě Murovo jsou dodnes Karakačani považováni za spolehlivé věřící, kteří každý rok ve svátek klášteru darují jehně. Jak již bylo ale výše zmíněno, pravidelná docházka na bohoslužby nejen že není nikterak zakořeněna v jejich starých návycích, ale v době pracovní migrace je zároveň nemožná.

Pokud vezmeme v úvahu, že v pasteveckém období byla náboženská sféra u Karakačanů dostatečně pevně vázána na domácí prostor, musíme dát přednost spíše pojmu „re-domestikace“ v socialistickém a postsocialistickém období.⁷¹ Jak se zdá, tak v případě Karakačanů byl tento návrat religiozity do rámce domácího prostoru vyvolán spíše možností pracovní migrace v 90. letech, než protináboženskou represí socialistického období. Dále si blíže ukážeme, jak samotná re-domestikovaná náboženská praxe vypadá. Nejprve si ale musíme vysvětlit, co drží základní náboženskou jednotku - „dům“ vlastně pohromadě a jaké symbolické koncepty umožňují přetrvávání této sociální a ekonomické jednotky, která vystupuje jako jeden subjekt ve vztahu k jiným „domům“ i ve vztahu k Bohu a církvi.

12.3 Integrovaný princip domu coby posvátného místa

Karakačanům blízké pojetí domu najdeme na řeckém venkově⁷², ve vesnici zkoumané Juliet Du Boulay je dům považován za jediné bezpečné místo, kde neprobíhá všudypřítomný boj mezi Bohem a ďáblem. Je místem vítězství Boha nad temnými silami (Du Boulay 1974: 54). Proto je jediným místem, kde si člověk může v klidu odpočinout, kde nemusí být ve střehu. Od dob výzkumu Johna Campbella mezi Karakačany se změnilo mnohé, jeden princip určující jednání Karakačanů však přetrvával – relativní nepřátelství vůči komukoliv, kdo je „mimo dům“, včetně vlastních příbuzných. Prostor uvnitř domu ve striktně materiálním smyslu a současně v rámci domu jakožto sociální jednotky je tak hodnocen velmi vysoko.

⁷¹ Jak již bylo zmíněno pro popis náboženské sféry v socialistickém období je jen velmi málo dat a respondenti se k danému období vyjadřují jen velmi vágně.

⁷² Zde často používané paralely s Řeckem nevycházejí ze záměru poukázat na příbuzenskou spřízněnost Karakačanů s Řeckem. Vycházejí z etnografické praxe britské sociální antropologie, jejíž představitelé si pro svůj výzkum vybírali spíše Řecko než Bulharsko. Jsem si vědoma, že i v případě bulharského venkova by bylo možné najít řadu paralel, ovšem bulharská etnografie je již několik desetiletí striktně zaměřena na materiální kulturu, folklór, a to výhradně v popisné rovině. Proto v bulharské produkci nenacházím vhodné studie ke komparaci a vlastní systematický výzkum současného bulharského venkova je mimo technické možnosti povolené doby doktorského studia.

„Teta Velika našla před domem jeden lev⁷³. Přišla do světnice a ptá se, jestli jsem ho neztratila. Ptá se i všech ostatních v domě a láme si hlavu nad tím, jak se tam ten jeden lev mohl dostat. Po chvíli, když stále ještě není jasné, čím ten lev může být, jde zas zpátky za vrátka, rozhlíží se a mrští mincí do křoví. Vyvolalo to mou zvědavost a ptám se, proč si lev nenechala, když se o něj nikdo nehlásil? Teta odpověděla, že, co leží jen tak na ulici, nemůže být nic dobrého. Co když na té minci někdo ‚udělal magii‘ a nastražil ji tam schválně, aby si jí vzala. ... Druhý den si teta vzpomněla, že mlékaři minulý večer zaplatila za mléko o lev víc a mlékař neměl nazpátek. Zavolala mlékaři, ověřila, zda je to skutečně tak, že při rozvážce jí ten dlužný jeden lev nechal před vrátky a šla hledat lev do křoví.“

U Karakačanů hlavním náboženským praktikantem byla a i v současnosti zůstává „matka“ jakožto role. V případě (zatím) bezdětného manželství obstarává hlavní náboženské úkony reprezentující blaho rodiny/domu matka ženicha. S narozením dětí pak tato funkce přechází na snachu a tchýně začíná plnit funkci „udržovatelky tepla domu“ (srov. Du Boulay 1974: 32-33). Velká část domácí obřadnosti se týká přípravy rituálních pokrmů a jejich svěcení (nejčastěji znamením kříže naznačeném rukou nad pokrmem nebo přímo vrytém do pokrmu, např. chleba). Příprava jídla je výsadním úkolem role „matky“ (s pomocí tchýně v přechodném období kojeneckého věku dětí).

Každý dům ideálně potřebuje dvě ženy „matku“ a její tchýni. Na řeckém venkově je pro roli „matky“ používána metafora podpěry domu (srov. Du Boulay 1974: 113), zatímco od tchýně se očekává, že nebude opouštět dům a bude udržovat oheň (Du Boulay 1974: 32). Jedna z přítomných žen je tak asociována se stabilitou, podporou – „drží dům pohromadě“ a druhá zase s teplem. Vztah těchto dvou úloh je dialektický. „*Jedna nevěsta – krasavice odešla k tchýni a zahřála tak celou kolibu.*“⁷⁴ Ve chvíli, kdy jedna plní pilíř domu a druhá přichází zatím bezdětná, příchozí žena je asociována s teplem. Po narození dítěte se role a s nimi spojené asociace obrátí.

Tradiční asociaci žen a domácího tepla lze vyčíst i z obrazů v karakačanské poezii. V básni o dešti například „*matka kope strouhu sekyrou kolem koliby, aby se zastavila voda a nezmáčela kožešiny, aby nepromočila mouku a neuhasila oheň.*“ Stáří spojené s permanentní přítomností doma, udržováním ohně a péčí o děti je vystiženo zase v jiné básni: „*Sedí bába u ohně a u jejího kolena stojí její vnuk. Přihrne bába žhavé uhlíky ke kraji ohniště a opeče vnukovi krajíc. Tak začíná týden. Bába zpívá písni a vnučky se točí kolem ní. ... Jsou slyšet zvonce kobyly, jsou vidět i karavany. Když je postaven stan, všechny dívky nosí dřevo. Rozdělalí oheň a potom sednou k bábě. Jedna plete ponožky, druhá vyšívá manžety, všechny v domě své báby.*“

⁷³ Lev = bulharská měna

⁷⁴ Úryvek z karakačanské poezie (Fatková 2013: 191).

Udržování ohně již není v dnešní době podstatná funkce, tchýně jsou spíše celý den doma a fungují coby jakási vždy připravená alternace „matky“. Hlídnají děti předškolního věku, zatímco jsou jejich rodiče v práci, a děti školního věku poté, co jim skončí vyučování. V případě nepřítomnosti „matky“ a jejího manžela (svého syna) převezmou veškerou péči o dům a rodinný podnik, starají se o zahradu, udržují dům, krmí zvířata, starají se o potomky. V rodině vlastníci továrny pak v době nepřítomnosti mladých vyrábí u pásu jako běžný pracovník, vydává objednávky a objednává materiál.

Rodinný život je spojován s domem, proto karakačanské rodiny vytváří pouze jeden vícegenerační dům, přestože prakticky obývají více míst (střídavě v Bulharsku a Řecku). Dům je místem konzumace potravy, výchovy potomků, zachovávání cti, vzájemné loajality a zároveň místem, kde je profánní život skupiny posvěcován. Právě život „doma“ vnímají Karakačani jako skutečnější a kvalitnější než život v Řecku, kde konzumace potravy probíhá během práce, potomci nejsou přítomni, čest je ohrožena podřízeným postavením pracovníků vůči zaměstnavateli a ostatním Řekům, není, kdo by vůči nám projevoval loajalitu, a život nemá posvátný přesah. Teprve s návratem domů se Karakačan stává „znovu člověkem“. Domácí tvorbě a konzumaci potravy, která nese atributy posvátného, se budu věnovat v následujícím oddílu.

12.3.1 Chléb

Kynutý chléb je nejposvátnější potravinou a jednou z nejposvátnějších věcí, produkovaných domem. Vazba používaná ve významu slovesa „jíst“ v bulharštině je „*da jadeš chljab*“ (tzn. jíst = jíst chléb). Chléb je zároveň součástí všech důležitých církevních i domácích rituálů. U Karakačanů si musíme uvědomit, že získávání chleba pro ně v minulosti nebylo jednoduché. Coby pastevci museli obilí nebo mouku složitě směňovat a transportovat, přesto však chléb tvořil základ jejich stravy. V dnešní době si už Karakačani chléb nejčastěji kupují, přesto ale nikdy nedopustí, aby nebyl doma ani kousek chleba, a během důležitých svátků nebo rodinných oslav je povinností upéct domácí zdobený chléb. „*V domácnosti nikdy nesmí na noc dojít chléb, to by přineslo do domu smůlu*“ (Miškova 2007: 3). Konzumace chleba je zásadní pro všechny obyvatele domácnosti. Chlebem se krmí například i slepice, kočka a pes (denně dostane půlku chleba a vodu a jen občas něco jiného). Když je pes nemocný, sleduje se, kdy začne zase jíst chléb. Jakmile jí zase chléb, je jeho zdravotní stav považován za stabilizovaný. Chléb je považován za tu jedinou správnou stravu. „*Ta kočka nic nejí, žere jen ty granule. Ale měla by jíst i chleba.*“

Společná příprava nebo konzumace chleba tvořila i notnou část mého zúčastněného pozorování. S postupujícími lety výzkumu jsem v domě hostitelů začala zastávat pomocnou funkci. Mou pravidelnou činností tak bylo servírování pokrmů a úklid po jídle. Úklid po jídle jsem poprvé zahájila

z vlastní iniciativy, protože jsem chtěla být hostitelům nápomocná. Sebrala jsem talířky, odnesla do dřezu, shrnula ubrus a vytřepala z okna. V ten moment v domě zavládla panika a zmatené překřikování: „*Ona vytřepala ubrus ... vytřepala ho z okna ... z okna na zahradu.*“ Nakonec paní domu vzala hbitě koště, vyběhla na zahradu, pod oknem pečlivě smetla všechny drobky, které jsem tam o chvíli dřív vyklepala, nasypala je k růžím a vrátila se zpět. „*To nesmíš třepat na zem, aby po chlebu někdo šlapal. Musíš ho dát tam, kde se nechodí, aby si ho sezobali ptáčekové.*“ Ochrana chleba před neuctivým zacházením tedy není jen věcí ritualizovaného jednání v chrámu nebo věci, o níž aktéři jenom mluví. Naopak aktéři o chlebu méně mluví, o to více pozornosti však věnují praktickému zacházení s touto posvátnou entitou.

Posvátná kvalita určitého předmětu nebo jevu je zaznamenatelná, když se zaměříme na to, jak k danému předmětu nebo jevu aktéři přistupují. K chlebu je přistupováno s úctou a kontakt s chlebem je ritualizován. „*Před jídlem se člověk musí pokřičovat, když chleba spadne na zem a někdo na něj stoupne, musí se políbit, lidé přísahají na chléb a po chlebových drobcích se nesmí šlapat, ani se nesmí vyhodit do smetí, protože to by byl neodpustitelný hřích*“ (Miškova 2007: 3-4). Posvátnou kvalitu obsahuje jak zcela běžný chléb konzumovaný doma, tak pochopitelně i chléb používaný při bohoslužbách.

Domácí chléb je kontrastní protiváhou chleba používaného v kostele. Domácí chléb připravuje většinou žena v reprodukčním věku (matka, dcera nebo snacha). Je zároveň formou prezentace šikovnosti dcer. Karakačani domácí chleby zdobí technikou vypichování (viz. Obr. 33). Vidličkou do nepečeného bochníku vypichují složité ornamenty, z nichž centrální je vždy kříž. Pokud je chléb symbolicky roven tělu Kristovu, technika vypichování připomíná zacházení s Kristovým tělem během křížování, kdy mu byl kopím propíchnut pravý bok. Pečením je chléb transformován, stejně jako Ježíšovo tělo na kříži a po vyjmutí z trouby zacházení s chlebem opět evokuje zacházení s tělem Kristovým po sejmutí z kříže. Chléb je jemně zabalen do bílého plátna a uschován. Chléb by nikdy neměl být řezán nožem, to je považováno za neuctivé zacházení, naopak bývá jemně trhán rukama na díly, ty jsou konzumovány nejbližšími a drobky jsou opatrně shrnuty dlaní a uschovány či nasypány ptáčkům. Chléb tak stejně jako tělo Kristovo zmizí, ale jeho absence znamená pozitivní zprávu. Chléb nakrmil dům a Ježíš vstoupil na nebe, aby se za nás přimluvil. Právě metafory spojované s chlebem nám nejlépe ukazují, že v karakačanském chápání křesťanského učení je Kristus velmi tělesnou osobou. Karakačani napodobují akty vykonané s Kristovým tělem a naopak nenapodobují akty netělesné (např. posmrtné zjevení).

Obr. 33 Karakačanský chléb zdobený vypichováním



Chléb používaný při bohoslužbě – tzv. *prosfora* – je naopak připravován mnichy nebo ženami z vesnice v post-produktivním věku. Je zdoben pomocí ornamentálního vyřezávaného razítka. Pro celou farnost Smrčovo připravuje obřadní chléb *prosfora* Karakačanka Maria. Ve farnostech bývá připravován ženami, v kláštrech je pak připravována *igúmenem*, představeným kláštera. V této farnosti měla tento chléb připravovat řádová sestra, ale protože zemřela, musel pop tuto povinnost předat některé z řádných smrčovských věřících. O přípravě *prosforu* se říká, že jde o „*chléb hnětený spravedlivými rukama, pro spravedlivé duše, tento chléb není pro leccjaké ruce*“. *Prosforu* musí na jednu stranu připravovat právě žena, protože kynutí těsta je symbolicky spojováno s plodností a růstem plodu (Paradellis 1999). Sexualita ženy je však u Karakačanů na druhou stranu vnímána jako zdroj nebezpečí a ohrožení, není-li vhodně umírněována, proto by žena připravující chléb na mši měla být čestná a splňovat kritérium čistoty. V bulharské tradici musí jít pouze o vdanou ženu po 40. roku věku a splněno musí být i kritérium „čistoty“ (tzn. nesmí připravovat *prosforu* v době perrody) (Miškova 2007: 14). V případě Smrčova tedy jde o ženu v post-produktivním věku, ženu, která již není sexuálně aktivní. Paní Maria tak mohla ve svých 70 letech přijmout tento úkol jejími slovy: „*s otevřeným srdcem*“.⁷⁵

Prosfora je používána při svátosti eucharistie, kdy je rituálně proměněna v tělo Kristovo. Církevní hodnostář tak již upečený chléb posvětil, rozkrájí rituálním nožikem tvaru malého kopí (opět nápodoba aktu ukřižování) a poté distribuuje věřícím. Razítka vždy obsahuje základní nápis „*ИС ХС НИ КА*“ což zastupuje větu „Ježíš Kristus vítězí“. *Prosfora* je tedy chléb, který je popsán Kristovým jménem, poté rituálně dělen, posvěcen církevní autoritou a konzumován na mši. Zde se nabízí zajímavé srovnání s domácím zacházením s chlebem. Domácí rituál obsahuje totiž důležitý posun, transformaci hmoty – těsta v posvátné tělo Kristovo může doma provést i obyčejný člověk, a to jen tím, že těsto vloží

⁷⁵ V otázce toho, kdo má připravovat *prosforu*, se prameny rozcházejí. Cílem článku Theodora Paradellise je ukázat spojitost mezi prokeací a pečením chleba, tvrdí tedy, že tento obřadní chléb musí připravovat plodná žena. Já se v praxi setkala s pravým opakem a většina věroučné pravoslavné literatury potvrzuje mé pozorování. Tedy tento chléb bývá přednostně připravován ženou, která nežije sexuálně aktivním životem, tedy řádovou sestrou, vdovou či ženou v post-produktivním věku.

ritualizovaně do pece (v angličtině označované jako „srdce domu“). Dům je tedy schopen posvátné transformace stejně jako chrám, Karakačani jsou schopni se opět obejít i bez církevních autorit.

12.3.2 Posvátná místa

Svou strukturou dům nejen symbolicky zpodobňuje archetyp Boží rodiny, ale i v čistě materiálním smyslu je dům jen naplněním archetypu chrámu. Stavba domu je u Karakačanů (stejně jako u Bulharů) zakončena vztyčením kříže na vrcholu střechy (v případě Bulharů občas ještě doprovázeno vztyčením bulharské vlajky). Dřevěný kříž byl také často na vrcholku karakačanských kolib v minulosti. Respektive dnes Karakačani vzpomínají, že vždy na vrcholku musel kříž být, ve všech moderních pokusech o rekonstrukci karakačanských kolib je kříž ve špičce zdůrazňován, archivní fotografický materiál toto pravidlo však příliš nepotvrzuje (viz všechny archivní fotografie v oddíle 9. 4. 1.).

Obr. 34 Rituál vztyčení kříže ve špičce střechy po dokončení stavby (na fotce majitel domu spolu s řemeslníky a mistrem stavitelem)



Obr. 35 Rekonstrukce karakačanského tábořiště v Řecku na místě Glyftokampos (kříž ve špičkách všech kolib)



Každá Karakačanská domácnost obsahuje ve svém samotném centru dění (obvykle součást kuchyně nebo jídelny, poblíž kamen – „srdce domu“) poličku s posvátnými předměty. Na poličce bývá ikona, velikonoční vajíčko a posvátné předměty, dovezené z různých klášterů. Prvním z artefaktů je lahvička s vodou, kterou lze v kláštrech obvykle zakoupit již posvěcenou, nebo nechat během bohoslužby posvětit. Druhým artefaktem jsou reprodukcce slavných ikon, a kousky bavlněné látky, kterými jednou ročně mniši otírají ikony a poté je rozstříhají a rozdají věřícím. Na principu kontagiózní magie si pak věřící odnášejí domů něco ze síly pro běžného věřícího nedotknutelné ikony. V případě sledované rodiny, kdy všichni členové domu žijí pohromadě v Bulharsku, je dům chráněn ikonami maskulinních světců. V případě rodiny, kdy otec pracuje celoročně v Řecku, je dům ochraňován hlavně ikonami matky Boží a jiných ženských světic (např. Sv. Petka).

Obr. 36 Polička s posvátnými předměty

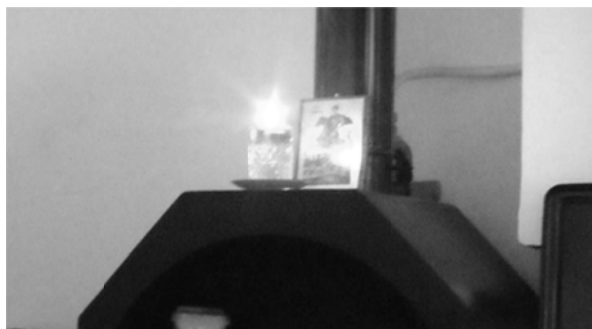


12.3.3 Posvátné předměty

V oblasti religiozity pak mají ženy další důležitou úlohu – pečovat o posvátné předměty. Ženy pečují například o poličku s posvátnými artefakty nebo o posvátné kříže, které podle informátorů mají léčivou moc. Takový kříž informanti například vkládají do kvásku nebo mléka, aby vznikl chléb a sýr. Křížek tak z přírodního pasivního materiálu tvoří hodnotný, živý kulturní produkt. Tato péče o předměty je symbolicky propojena s péčí mateřskou, o mnohých těchto předmětech bývá referováno tak, jako by šlo o živé bytosti: „*když ten křížek přišel do mých rukou ... ten křížek je se mnou, starám se o něj ... když ten křížek přišel do našeho domu*“. Ženy mají zodpovědnost za péči o rodinné ikony. V den velkých církevních svátků a každý pátek zapalují před ikonou olejovou lampu *kandilo* a omývají je pramenitou vodou na den sv. Jordana. Výše vyjmenované předměty se předávají v rodině po mateřské linii. V mužské linii se zase předávala stáda ovcí a dnes nemovitý majetek.

Zapalování *kandila* je v některých rodinách běžnou praktikou každodenní zbožnosti. Lampička se zapálí, a dokud hoří, nesluší se opouštět dům. Svit lampičky osvětluje aktuálně používanou ikonu a ikona zpravidla hledí směrem k místu, kde se rodina schází okolo stolu. Stejně jako ostatní posvátné předměty je *kandilo* vždy uchováváno v blízkosti kamen.

Obr. 37 *Kandilo*



12.4 Církevní obřadní cyklus a rituální praxe

Během roku je pravoslavný kalendář doslova naplněn svátky. Podle míry zájmu může rodina následovat svátky podle zvyku nebo má zakoupen církevní kalendář a řídí se jím, ovšem i sledovaná rodina, následující církevní kalendář, neoslavuje všechny vyznačené svátky. Tabulka nám shrnuje ty pro Karakačany nejdůležitější. Nejvíce oslavované jsou pak samozřejmě svátky připomínající události z života Ježíše Krista a jeho matky Marie. Okolo srpnového svátku „Nanebevstoupení Bohorodičky“ se obvykle sejde celý dům včetně osob pracujících v Řecku. V srpnu bývá v Řecku nesnesitelné vedro a Karakačani se tedy vracejí na čas ke svým rodinám do Bulharska. Součástí tohoto kolektivního návratu do domovů je i oslava Karakačanů jakožto etnické skupiny. Organizace sdružující a zastupující Karakačany pořádá v horách slavnost v tradičních krojích zviditelňující Karakačany jako samostatnou skupinu v rámci bulharského národa. Vzhledem k tomu, že tato veřejná oslava je nejviditelnější Karakačanskou aktivitou, budeme se jí dále věnovat obsáhleji. Nyní si však připomeneme ostatní svátky vázané na církevní kalendář.

Tab. 14 Důležité pravoslavné svátky dodržované Karakačany

Název svátku	datum
Narození Kristovo	25. prosince
Sv. Vasilij	1. ledna
Zjevení Páně	6. ledna
Sv. Jan Křtitel	7. ledna
Sv. Atanasij	18. ledna
Sv. Teodor	8. března
Zvěstování panně Marii	25. března
Vzkříšení Kristovo (Pascha)	v období 22. března - 25. dubna juliánského kalendáře (4. dubna - 8. května gregoriánského kalendáře)
Sv. Georgi	6. května
Sv. Konstantin a Elena	21. května
Sv. Duch	50 dní od Vzkříšení Kristova
Nanebevztoupení Bohorodičky	15. srpna
Stětí Jana Křtitele	29. srpna
Pozdvižení Svatého Kříže	14. září
Sv. Dimitrij	26. října
Sv. Nikolaj	6. prosince
Sv. Anastasija	22. prosince

Zimní svátky spojené s koledováním (Narození Kristovo, Sv. Vasilij a Zjevení Páně) jsou oslavovány podobně jako ve zbytku Bulharska. Karakačani doplňují tuto formu jen o jedinou svébytnou tradici, a to je pálení olistěné větvičky v kamnech. Větvičkou udělají znamení kříže, hodí ji do ohně a dívají se, jak prská, teprve pak si rozdávají dárky nebo koledu. Na Jordanovden (6. ledna) jsou také v řece omývány rodinné ikony. Většina výše zmíněných svátků s sebou nese povinnost půstu. Půst se nejčastěji vztahuje na maso, živočišné produkty, alkohol a v případě připomínání stětí hlavy Jana Křtitele (29. srpna) je zakázáno konzumovat cokoli červeného, připomínajícího krev. Půst od masa a živočišných produktů je dodržován mnohými rodinami také každý pátek a jako příprava na Vzkříšení Kristovo a jiné významné svátky je dodržován i v délce několika dní. Karakačani tedy konzumují po značnou část roku stravu bez masa, vajec a mléčných výrobků. Během jakékoliv týdenní návštěvy se výzkumníkovi zpravidla poštěstí do nějakého půstu se trefit. Nejčastějším postním pokrmem je zcela očekávaně chléb s olivovým olejem a *šarenou solí* (místní typ bylinkové soli) nebo octová *popara* (horká voda s octem a cukrem a v ní rozmočený chléb).

Pro bulharské Karakačany je nejvýznamnějším svátkem Nanebevstoupení Bohorodičky. Zhruba v době tohoto svátku se koná tzv. *sabor* (Karakačanský festival) nad městem Sliven na horské louce zvané

Karandila. Stejně jako doba festivalu, tak i místo festivalu je spíše pohodlně uzpůsobené než striktně vázané na historii Karakačanů. Doba se odvozuje částečně od církevního svátku, částečně od pracovní sezóny v Řecku. Když je posunutý roční cyklus a v polovině srpna je stále ještě v Řecku hodně práce, migranti přijedou do Bulharska později a festival je kvůli nim posunut někdy až na konec srpna. I místo festivalu – *Karandila* není místem, kde by dříve Karakačani pásli nebo byli utábořeni. Je to místo vysoko položené se svěžím horským vzduchem, s dostatečnou infrastrukturou hotelů a restaurací a dopravně dostupné z města Slivenu (pro Karakačany z jiných měst už tak snadno dostupné není). Na místo se dá dostat pomocí lanovky přímo ze Slivenu nebo auty. Karakačani jezdí zásadně auty. Okolí louky se tak na jeden den promění v rybné parkoviště. Na samotné louce je předem vystavěna maketa Karakačanské vesnice (koliba zimní vedle koliby letní, stan vedle košáru atd.) Na samou louku mají vjezd povolen jen organizátoři, ti pak své vozy nápaditě maskují za pasteveckými příbytky, aby si každý mohl odvézt pěknou fotografii „autentického“ pasteveckého tábora.

Děti a mládež obléknou staré kroje, které si rodiny většinou ponechávají a pečlivě střeží, protože již nejsou ve většině případů schopny zhotovit nové. Krojovaná prezentace je doménou dětí, protože díky markantním změnám ve výživě po usazení již dospělí Karakačani své kroje nejsou schopni obléknout. Kroje definitivně vymizely z užívání během 70. let, tedy mnohé Karakačanky chodily v krojích i během usedlého života. Kroje používané dnes na festivalech pocházejí od této generace jejich aktivních uživatelů. Jedná se zpravidla o kroje šité na dospělého člověka, v dnešní době je však díky vzrůstající (nejen) dětské obezitě obléknou pouze děti.

Obr. 38 Karakačanka ještě v kroji na předvánočním nákupu v obchodním domě (70. léta)



Náplní festivalu je potom přehlídka zahraničních hostů, případně i vystoupení některého z církevních představitelů a pak již to nejdůležitější – hudba a tanec. Tanec a kroj jsou jednoznačně nejviditelnější a nejopečovanější složky karakačanského folklóru. Proslovy a prezentace zahraničních hostů jsou po celou dobu překládány z bulharštiny do moderní řečtiny a naopak. Po proslovech hostů, kteří zpravidla opakovaně zdůrazňují buď příslušnost Karakačanů k řeckému národu (pokud jde o řecké hosty) nebo stanovují Karakačanům určité místo mezi pestrou škálou bulharských etnik a menšin (pokud jde o bulharské hosty), vystoupí reprezentant pravoslavné církve. Po vystoupení církevního představitele je zahájena přehlídka tanečních souborů a nutností je samozřejmě živá kapela. Dalším bodem programu je přehlídka karakačanských pasteveckých psů, kteří zauímají mezi etnickými symboly tohoto etnika speciální místo (viz Fatková 2012).

Poté pokračuje tanec všech souborů najednou, v úplném středu taneční plochy tvoří samostatný kroužek oficiální zahraniční hosté. Jasně je tím stanovena hierarchie. Čím je osoba méně významná v karakačanském sdružení, tím tančí dále od středu. Privilegovaný kroužek v samotném středu, na nějž je upřena pozornost všech, se se zbytkem tanečníků nikdy nepopojí. Nekrojování hosté (mezi něž patří i české antropoložky) pak mohou tančit až na samotném okraji paloučku. Během akcí se čile používá karakačanská řečtina, mládež má jedinečnou příležitost potkat na jednom místě vrstevníky, seznámit se a případně si i vyhlédnout vhodného manželského partnera, čehož i přes vysoký počet smíšených sňatků mnozí využívají. Zároveň je tak jindy neviditelná skupina ve městě „vidět“.

Povinná je taktéž přítomnost tisku a ne-karakačanských diváků. Pokud je v tisku festivalu věnována malá pozornost, vyvolá to zpravidla u Karakačanů velkou vlnu hněvu a nezáměrem je vykládán zpravidla politicky, jako snaha utlačit svébytnost Karakačanů jako etnické skupiny. *Sabor* tak svou funkcí spadá do kategorie rituálů, kdy je esenciálně důležitá právě přítomnost „těch druhých“, kterým je prezentována etnická sounáležitost. Spolu s Gerdem Baumannem (1992) tedy musíme korigovat durkheimovský pohled na rituál jako cosi sjednocujícího skupinu. Veřejný rituál (na rozdíl od domácího) v případě Karakačanů na jednu stranu utužuje vnítruskupinové vazby, na stranu druhou však rýsuje tlustou čáru mezi „námi“ a „těmi druhými“ (nejčastěji Bulhary). Tuto čáru nestačí jen obrazně narýsovat v den festivalu, je nutné, aby byla i materializována v podobě novinových článků, otištěných v bulharském tisku. Takové zprávy zpravidla nesou názvy jako „Slavnost Karakačanů na Karandile“, „Karakačani slaví tancem a pečeným masem“, „Tisíc lidí se sešlo na festivalu Karakačanů na Karandile“. Na rozdíl od domácí religiozity je zde přítomnost církve spíše vedlejší a estetická. Největší kolektivní „modlitbou“ tohoto festivalu je společný tanec, v němž je jasně vyznačeno, kdo patří k nám a kdo jsou „ti druzí“, a poté barevná fotografie dívek v karakačanských krojích, která vyjde den na to v místním deníku.

12.5 Individualizace

Spolu s poukázáním na rozdíly v projevech religiozity domácí versus veřejné je potřeba ještě zdůraznit jiný aspekt určující víru sledovaných aktérů. Jedná se o zaměření rituálu na prožitek skupinový oproti prožitku individuálnímu. V textech zabývajících se proměnami religiozity v popřevratovém období není vzrůstající individualizace společnosti často nijak zařazena mezi stěžejní vlivy. Tamara Dragadze (1993) například celkovou individualizaci společnosti nerozebírá. Individualizace se ale ve sféře náboženství může projevat podobně jako to, co Tamara Dragadze nazývá domestikací. Pokud se domestikace projevuje odklonem od užívání oficiálních církevních svatostánků a autorit k domácímu praktikování prováděnému laiky, individualizace se v náboženské sféře projevuje taktéž odklonem od oficiálních definic a příklonem k vlastnímu uchopení víry i náboženských praktik.

Individualizací a jejím odrazem v praxi rodinných oslav v Řecku se zabývala například Renée Hirschon (2010). Hirschon sleduje, jakým způsobem se v Řecku od 70. let prosadily oslavy individuálních narozenin nad dříve obvyklými kolektivními oslavami jmenin. Podobný posun je sledovatelný i u Karakačanů. Tématu jména a jeho významu v životě jednotlivce je v této práci věnován samostatný oddíl. Zde se zaměříme výhradně na oslavy jmenin a narozenin, na jejichž příkladu si můžeme ukázat trend vzrůstající individualizace karakačanské společnosti.

Vzhledem k tomu, že většina Karakačanů nese křesťanské jméno spojené s velkými církevními svátky (srov. Tabulka 14), probíhaly dříve oslavy vždy spolu s církevním svátkem a na oslavy se většinou sešla celá rozšířená rodina, která jindy žije odděleně. Dále je zvykem opakovat stejná jména ob generací. To znamená, že v okruhu rozšířené rodiny se setkáme se značnou koncentrací určitých jmen. Pokud se děda jmenuje Georgi, bude se tak s největší pravděpodobností jmenovat alespoň jeden vnuk, ideálně více vnuků. Všichni se jménem Georgi pak oslavují spolu a v dané oslavě je zdůrazňována integrita rodiny. Ačkoliv strategie pojmenovávání zůstávají u Karakačanů téměř beze změn (stále se vnoučata pojmenovávají po prarodičích a stále tak v rodině cirkuluje omezený výběr křesťanských jmen), způsoby oslav se pod vlivem vzrůstající modernizace a europeizace (Hirschon 2010) liší.

Kolektivní oslavy jmenin jsou nahrazovány individualizovanými oslavami narozenin. Dospělí oslavují narozeniny především v okruhu přátel, ne nutně příbuzných, dětské oslavy však stále ještě obsahují residua rodinných oslav jmenin. Podobně hybridní produkt jako popisuje Baumann (1992) v případě inkorporace západní tradice narozeninových oslav londýnskými imigranty z Paňdžábu je zaznamenaný i na Balkáně. Zatímco západní model nám předepisuje, že oslava by měla být především zábavná pro děti, měla by obsahovat řadu speciálních dětských pochutin a atrakcí, hybridní forma narozenin u Karakačanů je podobně jako u londýnských Paňdžábců zaměřená spíše na rodiče a příbuzné než na děti.

Dětská oslava narozenin probíhá většinou tak, že je pozván široký okruh příbuzných, děti si hrají v jednom pokoji a dospělí sedí kolem stolu v hlavní místnosti. Na stole jsou připraveny láhve s širokým výběrem limonád, rakije a salát. V první části večera se popíjí rakije a jí salát. Děti si stále hrají v pokojíčku. Jak postupně přicházejí příbuzní, každý oslavenci přinese dárek. Oslavenec musí pokaždé, když přijde nová skupina hostů, přijít ke stolu, převzít dárky (většinou hračky), vyfotit se (s dárky i hosty) a poté má volný program s vrstevníky. Pokud oslavenec dostane nějakou hračku, z které je obzvláště nadšen, absolvuje ještě zpravidla kolečko kolem stolu, kdy každému ukáže, jak se s danou hračkou hraje. Dál už se děti do kolektivní oslavy nezapojují. Pokračuje oslava příbuzných, následuje několik chodů večere a na závěr dort. Děti absolvují večeři v rámci hraní. Většinou se podávají *kebabčata* (karbanátky podlouhlého tvaru), které si děti vezmou do ruky a běží zpět do pokoje. Stejně tak i dort je jim servírován zvlášť v jejich pokoji.

Oslava příbuzných se obvykle protáhne do pozdních hodin a příbuzní se snaží hýřit vtípem na úkor nepřítomných příbuzných. Témata a způsob vtípkování je spíše radostný na rozdíl od obvyklého pomlouvání a pošpiňování neoblíbených příbuzných. Na závěr večírku hospodyně každého vyprovodí a rozloučí se frází: „*Děkuji, že jste přijeli a uctili mého syna/mou dceru.*“ Ačkoliv se jedná o oslavu atomizovaného jedince, stále zde přetrvává fixovaná praxe, jak má rodinná oslava vypadat.

13 Sociální organizace: Dům, religiozita, jméno

Ukázali jsme si, že v průběhu kočovně pasteveckého období byla sociální organizace Karakačanů velmi flexibilní, a pokud v ní fungoval nějaký integrační princip, vztahoval se zpravidla na bratrské skupiny a jejich rodiny. Tato vazba byla obzvláště silná kvůli společnému obhospodařování stád. Usedlé období naopak přineslo dlouhé trvání vazeb závislých na společném obývání prostoru. Karakačani integrovali do určité míry i instituci *komšiláku*, která je vlastní usedlým populacím na Balkáně. Jejich sousedství se totiž přesto vyznačuje relativně vypjatými nepřátelskými vztahy. Ukázali jsme na empirickém materiálu, jak manželé v rámci sousedství udržují relativně husté a přátelské sociální sítě se sousedy (často vlastními bratry či bratrance). Tyto vztahy jsou spíše horizontální, zahrnují relativně velkou skupinu lidí přibližně podobného věku. Manželky na druhou stranu neudržují přátelské vazby vně „domu“, ale udržují jakousi vertikální integritu „domu“. Vytváří si tedy blízké vztahy ke svému tchánovi a tchýni a svým potomkům, tedy obyvatelům svého „domu“. Blízkost těchto vztahů uvnitř „domu“ existuje na úkor oslabení vztahů s ostatními „domy“ (včetně „domu“, v němž se narodila). „Dům“ jako integrační princip tak zaplnil úlohu, kterou v případě předchozího kočovně pasteveckého života plnilo stádo jako hlavní motivace společného života a úspěchu v něm.

Současný karakačanský dům je nejčastěji obklopen zahradou. Dům je chráněn před pohledy zvenčí bytelným plotem, zdí nebo živým plotem z vinné révy. Okna domu směřují vždy dovnitř zahrady a je tím zajišťováno maximální soukromí obyvatel domu. Dům je postupně přistavován kvůli očekávanému rozšiřování rodiny. Karakačanský dům a jeho jednotlivé části odráží celkovou sociální hierarchii karakačanské rodiny, v níž na samém vrcholu stojí syn nebo synové, kterým rodiče vytváří největší a nejluxusnější obytný prostor. Na žebříčku důležitosti následují i dcery. Přestože dodnes Karakačani praktikují patrilokální postmaritální rezidenci, vždy pamatují i na obytný prostor pro dcery v rámci společného „domu“. Rodiče zpravidla obývají nejmenší a nejskromněji vybavený prostor. Tato praxe vychází ze základního hodnotového systému Karakačanů, v němž jsou potomci vysoce ceněni.

Karakačanské společenství drží pohromadě pomocí několika principů. Manžel udržuje vztahy horizontální, jdoucí za hranice „domu“. Takováto korporovaná skupina se skládá podobně jako v období kočovného pastevectví ze skupiny bratrů s rodinami a jejich rodiči (případně i s nevydanými sestrami). Tuto skupinu bychom mohli nazvat jako *komsiläk*. Její členové spolu kooperují a denně komunikují, často mají zajištěnu i nějakou formu přístupu na své pozemky. Manželky svou loajalitu investují do jednotek mnohem menších, do jednotky, kterou bychom mohli nazvat v Lévi-Straussovském duchu „dům“. „Dům“ zahrnuje většinou 3 generace osob, zvířata, nemovitý majetek a jméno. Tuto nejmenší korporovanou jednotku pak manželka zastupuje v komunikaci s úřady, církví a Bohem. Ve sféře religiozity se existence „domu“ jako organizační jednotky vyjevuje velmi markantně.

Ani relativně tradiční věřící, za něž se Karakačani beze sporu považují, nežijí v informačním vakuu. Jejich každodenní praxe zapojuje celou řadu západních vzorů. Snad nejvíce jsou tyto inspirace viditelné v plánovaných okázalých veřejných oslavách (*sābor*, oslava narozenin, křest, svatby atd.). Za touto relativně proměnlivou viditelnou slupkou však zůstávají vrstvy, které tak rychle proměňám nepodléhají. Jsou to struktury, které nutí karakačanské manželky několikrát do roka upéct a nazdobit chleba, zapalovat pravidelně *kandilo*, provádět rituály za zemřelé a odříct si každý pátek maso a nutí i karakačanské manžele neustále střežit čest svého „domu“, živit jeho obyvatele (lidské i zvířecí) a napodobit tak posvátný archetyp Boží rodiny. Zatímco manžel v náboženské sféře reaguje na konkrétní situace a potřeby, vyplývající ze současnosti, manželka se vztahuje k momentům, které propojují „dům“ s příbuznými již zesnulými (připomínání památky zesnulých) a snaží se prostřednictvím rituálních úkonů (např. zapalování kandila, zapalování svící před ikonou v kostele, *arna kačikja* apod.) zajistit budoucí blahobyt pro svůj „dům“.

V rámci příbuzenské skupiny funguje ještě jeden analogický princip, který spojuje generace příbuzných mezi sebou, jedná se o vertikální vazby, spojující předky se svými následovníky prostřednictvím sdíleného jména. Každý jedinec je prostřednictvím jména individuálně propojen se svým otcem a

v ideálním případě i dědečkem nebo babičkou. Na skupinové úrovni je pak propojen prostřednictvím společného příjmení se širokou horizontálně i vertikálně rozprostřenou skupinou patrilineárně příbuzných. Do této konfigurace osob navázaných prostřednictvím jména na jedince dříve ještě přistupoval kmotr jako osoba zvenčí karakačanské komunity. V současnosti instituce kmotrovství prodělala četné změny a týká se už výhradně osob příbuzných, systém vztahů jedince se tak stahuje dovnitř příbuzenské skupiny a počet kontaktů s ne-Karakačany se tak zmenšuje. Tento proces je však vyrovnáván vzrůstající mírou smíšených manželství s Bulhary nebo Bulharkami, které je instituce karakačanského „domu“ schopná přetavit na „našince“.



14 Bulharští Karakačani a formování jejich identity v 21. století

Relativně malá populace bulharských Karakačanů je jen malým hráčem v konfiguraci navzájem se vymezujících nacionalismů jednotlivých národních států na Balkáně. V prvním oddíle práce jsme se zaměřili na způsoby, jimiž tímto malým hráčem hýbou nacionalistické snahy Řecka a Bulharska. Protože si ale v antropologii nevystačíme s pouhou analýzou strukturálních aspektů mezietnických vztahů a musíme brát zřetel i na aspekty související s individuálním emickým uchopením situace, posuneme se v této studii o jednu úroveň níže a pokusíme se analyzovat dynamiku identit uvnitř skupiny bulharských Karakačanů a jejich vlastní emické askriptivní kategorizace. Zaměříme se především na období posledních čtyř let a ukážeme si, jak se vyvíjela etnická identita bulharských Karakačanů. Poslední roky 2009-2013 byly přelomové především ohledně způsobu obživy. Řecko se potýkalo s dluhovou krizí a vzrůstající nestabilitou, což mělo značný dopad jak na ekonomickou situaci Karakačanů využívajících pracovní migraci jako jeden z hlavních zdrojů příjmu, tak na jejich identitu. V tomto období postupně umírají členové první usazené generace, pamatující ještě kočovný životní styl, který je základem sentimentu generace druhé a třetí.

14.1 Ekonomický kontext

„Tučná léta“ pracovní migrace, která trvala zhruba v období mezi lety 1990 a 2007, jsou dodnes materializována v karakačanských vilových čtvrtích, které jsou pouhým okem rozpoznatelné od zbytku obce. Status ovšem Karakačani prezentovali také výběrem prestižní značky auta nebo šperky. Po vstupu Bulharska do Evropské unie zaznamenal životní styl Karakačanů značné změny. Mnoho lidí v Řecku přišlo o práci. Dnes se nezdá setkáme s modelem, kdy celou několikagenerační rodinu živí svým platem z Řecka pouze jedna osoba. Vracející se sezónní migranti z Řecka totiž v Bulharsku jen velmi obtížně nacházejí práci. Důvody jsou jak strukturální – obecně vysoká nezaměstnanost v Bulharsku (například v regionech jako Sliven a Montana, kde žije populace Karakačanů, je jedna z nejvyšších měr nezaměstnanosti v Bulharsku⁷⁶), tak sociální – absence sociálních sítí, které by mohly být zapojeny při hledání zaměstnání.

Z analytických důvodů bude užitečné uplatnit perspektivu vypůjčenou ze studií migrací do USA. Sociální vědci v tomto případě sledovali vývoj etnických identit jednotlivých generací příchozích migrantů. I v případě Karakačanů je sféra identity silně proměnlivá. Byť se po území dnešního Bulharska pohybují již velmi dlouho, vezměme jako výchozí bod konec 50. let, kdy byli všichni usazeni.⁷⁷ Výchozím bodem tedy nebude příchod v pravém slova smyslu, ale markantní změna životního stylu, kterou prožili nejsilněji právě Karakačani první generace. Další vývoj však bude neméně zajímavý. Mezi Karakačany druhé a třetí generace se rozevřela celkem velká sociální propast. Zatímco druhé generaci se určitou shodou náhod dostalo možnosti pracovní migrace, což přineslo výrazné finanční zisky (více viz Fatková 2011), generace třetí je dnes postižena ekonomickým úpadkem a nezaměstnaností.

Jedinec v chaotickém sociálním světě uplatňuje takové strategie, které podle jeho dosavadní zkušenosti směřují ke zlepšení životní situace buď přímo jedincovy, nebo generace následující. Přesně s touto motivací investovali Karakačani první a druhé generace do vzdělání generace třetí.⁷⁸ Zatímco členové generace druhé a nejmladší členové generace první pracovali nejčastěji v Řecku formou námezdní práce, generace třetí je již velmi často vysokoškolsky vzdělaná a námezdní práce od ní není ani očekávaná, ani by z pohledu jejich rodičů nebyla žádoucí.

⁷⁶ <http://www.nsi.bg/EPDOCS/Census2011final.pdf>.

⁷⁷ Problémem klasifikace do „generací“ je jejich výrazná věková heterogenita. Akt usazování postihl všechny Karakačany bez výjimky, proto na oné imaginární startovní čáře stanuli jedinci různého věku. V případě studia migrantů do USA se setkáme s větší věkovou homogenitou uvnitř jednotlivých generací, protože migranti přicházeli do cílové země především v produktivním věku. Přesto však rozdělení do generací považujeme za přínosné, rozhodně přínosnější než například referovat o „mladých“ a „starých“.

⁷⁸ Abychom byli precizní, je třeba zmínit, že generace druhá je přechodová, část druhé generace vzděláváním prošla, část ne.

„Kdyby tak [dcera] pracovala v nějaké bance, něco v turismu nebo v nějaké kanceláři. Stačí, že my jsme se dělali celý život. Tolik peněz jsme dali za ta studia!“⁷⁹

Tato strategie se však ukázala jako zcela neúspěšná, neboť v Bulharsku, podobně jako to zaznamenal T. H. Eriksen na ostrově Mauricius, je práce přidělována prostřednictvím osobních známostí či příbuzenských vztahů. Lze tedy říci, že zaměstnání člověk získá na základě etnicity (Eriksen 2011: 66). Je to dáno tím, že okruh přátel Karakačanů se sestává převážně z jiných Karakačanů. Získat v takovém prostředí práci je velmi obtížné, pokud nedisponujete dostatečnou měrou sociálního kapitálu.

14.2 Sociální kontext

V posledních letech (2009–2013) zažívala velká část bulharských Karakačanů silnou deziluzi a ekonomický propad. Deziluze se nejvíce týkala Řecká coby země přinášející ekonomický blahobyt. Z jednotlivých rodinných historií vyplývá, že lépe na tom v posledních letech byli ti bulharští Karakačani, kterým se v bankrotujícím Řecku podařilo oženit či vdát a zůstat tam natrvalo, než ti, kteří byli zvyklí pracovat v Řecku sezónně a z příjmů živit rodinu v Bulharsku. Tito sezónní nekvalifikovaní dělníci přišli o práci mezi prvními a jejich návrat do Bulharska znamenal hluboký ekonomický propad celé rodiny. Právě tato neutěšená situace je aktérsky vykládána coby souboj etnických skupin o zdroje. Z celé situace jsou viněni Bulhaři kvůli protekcionismu a nepotismu (který je ovšem praktikován i samotnými Karakačany).

„Všude musíš mít člověka. Na pohovor mě ani nepozvou, potřebuju někoho, kdo mě na to místo protlačí. Každý na uvolněné místo dosadí někoho ze svých příbuzných. To je Bulharsko. Kdybych uměla jazyky, už bych tady dávno nežila.“⁸⁰

Dále je z celé situace viněna bulharská vláda, která svou politikou vůči minoritám zajišťuje některým skupinám (Turci, Cigáni) snadnější přístup ke zdrojům než jiným (Karakačani, Aromuni). Pod výrazem přístup ke zdrojům ovšem nemáme na mysli pouze přístup k zaměstnání, ale také přístup k různým formám sociální podpory.

„Tohle je země, která pracuje jenom pro Cigány. ... Aromuni dokonce už ani nechodí [žádat o finanční podporu na svou spolkovou činnost], protože politika národního úřadu pro etnické otázky je tady v Bulharsku pouze pro-romská.“⁸¹

⁷⁹ Informantka V. Ch., Elchovo, nar. 1950, 21. 7. 2012.

⁸⁰ Informantka J. Ch., Elchovo, nar. 1980, 18. 7. 2012

⁸¹ Informantka P. A., Smokiňovo, nar. 1969, 18. 7. 2012

„Nikdy jsem nedostávala sociální podporu, přídavky na děti. Ale moje děti jsou občané Bulharska, ony se tu narodily. Nikdy mi nedali přídavky, protože jsem pracovala v cizině, a navíc nedostávám žádný důchod, protože jsem se zaměstnavateli v Řecku neměla žádné smlouvy. Děti se tu narodily, studovaly, ale nedostávala jsem nic. Ty přídavky byly minimální, sedm až osm stovek, ale já jsem je nikdy nedostávala, zatímco ostatní, co jezdili taky do Řecka – Rumuni, Bulhaři, Cigáni, ti je dostávali.“⁸²

Mezi bulharskými menšinami tak vzniká hierarchie, která je Karakačany na jedné straně vnímána jako nežádoucí, protože se cítí být znevýhodněni v přístupu k finančním zdrojům a volají po rovnosti - když už ne mezi majoritou a oficiálními menšinami, tak aspoň mezi menšinami navzájem. Na straně druhé však tuto hierarchii reprodukují tím, že sami vytvářejí alternativní „etický“ žebříček, v němž stojí nadřazení jak Bulharům, tak oněm politicky protlačovanějším minoritám, kterými jsou především Turci a Cigáni. Tato alternativní hierarchie je sdílená, bulharští Karakačani se na ní shodnou. John Campbell ji popisuje i u řeckých Karakačanů, kteří navzdory své marginalitě vnímali okolní Řeky jako lidi neznající pravidla cti, tedy morálně méněcenné (Campbell 2002: 168). Takto vnímaná nadřazenost je dodnes sdílena i mezi bulharskými Karakačany.

„Řekové nás nikdy neměli za normální lidi, vždycky nás jen využívali, jako Bulhary. Ale Karakačani jsou na vyšší úrovni než Řekové tam. Jsme čistší než ostatní Řekové.“⁸³

Podobná dynamika je celkem obvyklá. Skupiny, které disponují omezenou mocí, komunikují svou odlišnost ve zvýšené míře, pokud se dostanou do situačně nadřazené pozice (Eriksen 2011:143). Dokonce lze říci, že tuto nadřazenou pozici si skupina sama vytváří, pokud tomu nenapomáhají podmínky.

„... „barevná“ střední třída [v 19. století na Trinidadu] měla sklony být protirasisticky naladěná směrem vzhůru (ve vztahu k bělochům) a rasistická směrem dolů (ve vztahu k černochům).“ (Brereton 1979 in Eriksen 2011: 143-145).

Stejně tak Karakačani na jednu stranu požadují rovnost (ve vztahu k Bulharům a Řekům) a na druhou stranu sami zdůrazňují svou nadřazenost vůči menšinám ostatním a ostatně i vůči majoritám Bulharů a Řeků, neboť zdůrazňují svou autenticitu náboženského přesvědčení a dávnou kontinuitu na obývaném území.

⁸² Informantka S. S., Slivovo, nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012.

⁸³ Informantka Ch. Ch., Elchovo, nar. 1964, rozhovor 22. 7. 2012.

14.3 Karakačani jako etnická skupina

Ať již se bulharští Karakačani považují za nadřazenější, či naopak podřízené, ze všech rozhovorů vyplývá jasné odlišení sebe sama coby svébytné skupiny od skupin ostatních, tedy od Bulharů a Řeků coby představitelů majoritního národa v Karakačany obývaných státech nebo i od oficiálně uznávaných menšin v daných státech. Právě toto vědomí vlastní odlišnosti je základem etnických identit. Vyjdeme z následující definice:

„Etnicita je aspekt sociálního vztahu mezi osobami, které se pokládají za zásadně odlišné od členů ostatních skupin, jejichž existenci si uvědomují a s nimiž vstupují do kontaktu.“ (Eriksen 2011: 37)

Emická perspektiva Karakačanů v Bulharsku pak představuje pravý opak toho, co tvrdil John Campbell v roce 1994 o Karakačanech řeckých, a to, že nejsou etnickou menšinou (Campbell 2002: 166). Je jasné, že v Bulharsku, kde je možné karakačanskou etnickou hranici vyznačit jazykem, jsou podmínky pro samotnou etnogenezi příznivější. Na druhou stranu, pokud vyjdeme z Eriksenovy definice etnicity, můžeme si dovolit tvrdit, že jak bulharští, tak řečtí Karakačani etnickou skupinou jsou a byli i v 90. letech, protože Campbellovo chápání etnických menšin je založeno výhradně na jazykových kritériích, avšak jeho popis emického pojetí řeckých Karakačanů plně odpovídá Eriksenově definici.

K možnému úpadku karakačanské identity v současnosti nedochází, dochází ovšem k proměnám v praxi z ní vycházející. Samotná existence etnické identity Karakačanů ještě neznamená předpoklad etno-nacionálního hnutí. Snaha o politickou autonomii by z jejich strany byla více než nečekaná, neboť první otázka, která nás napadne, je, co by tím Karakačani získali? Zaprvé nežijí koncentrovaně na jednom území, ale zcela roztříštěně po různých regionech Řecka a Bulharska, zadruhé by čelili těžké volbě, jaký region si pro překryv s vlastní kulturní jednotkou vybrat. Rozhodně by bylo problematické nárokovat si jakoukoliv z jimi obývaných oblastí v Bulharsku, kde usedle žijí ne déle než 60 let. Ovšem nárůst nacionálního hnutí nelze zcela vyloučit, protože přijmeme-li předpoklad modernistických teoretiků, že separatismus se rodí z přechodu (měli tím na mysli přechod mezi vágně vymezenými kategoriemi tradice a modernity), pak právě jedním takovým přechodem Karakačani procházejí. Dalo by se říci, že dnes, po bankrotu sousedního Řecka, stojí na prahu nové etapy, nového životního stylu, nového druhu obživy a dostavuje se určitá dávka přechodové deprese, která může dosavadní průběh ještě výrazně změnit.

14.3.1 „Nejčistší Řekové“ versus „špinaví Karakačani“⁸⁴

I přes očekávaný post-nacionalismus můžeme v poslední době sledovat v globálním měřítku zvýšený zájem o tradice, vlastní původ, mýty a vůbec vše, co propojuje naši současnost s událostmi nebo obrazy událostí minulých. „Znalost vlastní historie (ať již vykonstruované či nikoli) může být zároveň velice důležitá při formování etnické identity“ (Eriksen 2011: 123), protože „dějiny nejsou produktem minulosti, ale odpovědí na požadavky současnosti“ (Eriksen 2011: 124). David Lowenthal (1998) mluví o sdílené fascinaci kontinuitou, rodinnými pouty, minulostí, nadřazeností vlastní skupiny. Zdůrazňováno je uvědomění si vlastního původu, vlastní historie. Toto uvědomění je nejen posilou loajality, ale i dozoru. Globální mediální síť pak této fascinace využívá, kodifikuje a homogenizuje ji.

„Až do moderní doby lidé většinou věřili tradici, žili v souladu s tím, co je konstantní a konzistentní a zvykově spojeno s předky. Předávání modů života a myšlení potomkům bylo spíše hluboce zakořeněným zvykem než promyšleným úsilím. Dědictví půdy a hospodářství, rodu a úcty bylo sociálně kodifikováno a mimo moc jedincovy vůle. Jen málokdo lpěl na předmětech, které přechaly praktickou nebo spirituální praxí. Právě naopak – odkaz, dědictví neodráží jen zvyk, ale vědomou volbu.“ (Lowenthal 1998:13)

Karakačany, použijeme-li terminologii Abnera Cohena (1974), můžeme považovat za zájmovou skupinu. Využívají sérii strategií s rozličnými cíli. Prvním cílem je odlišit sami sebe od těch druhých, druhým cílem je vytvořit vazbu mezi členy skupiny, mezi sebou navzájem, a třetím propojit svou současnou existenci s výběrovými historickými událostmi a předky. Obecně mezi sociálními vědci nepanuje shoda v tom, čím vším se vyznačují etnické skupiny, zpravidla je zmiňováno pravidlo endogamie, ideologie společného původu a společné náboženství (Eriksen 2011: 69). Všechna výše zmíněná kritéria jsou pro Karakačany stěžejní v chápání vlastní identity. Členové etnické skupiny se chápou jako odlišní od členů skupin ostatních a tato odlišnost má protipól ve vnímané shodě se spolučleny uvnitř vlastní skupiny. Vnímaná shoda bývá většinou založena na představě společného původu, krve, víry a osudu. Cohen popisuje pět symbolických strategií, kterými se skupina organizuje, to znamená, jak omezuje možné členství a z něj vzešlou identitu. Těmito symbolickými strategiemi jsou mytologie o původu, omezení manželské směny, rituál a náboženské praktiky, morální vylučnost a životní styl (Cohen 1974: 65-75).

Karakačani chápou svou odlišnost od okolní populace v mnoha ohledech. Nejčastěji se prezentují jako potomci kočovných pastevců, nejčistší křesťané na Balkáně a „nejčistší Řekové“, a to ve dvou smyslech. Za prvé, jejich „čistota“ pramení z krve. Vnímají se jako nejméně smíšené „plemeno“ (*pleme*)

⁸⁴ Oba výrazy pocházejí z rozhovorů s mými informátory. Metafora čistoty/nečistoty je velmi často používaná v akterském výkladu vztahů Karakačanů a „těch druhých“. Výraz „špinavý“ je ovšem doslovný překlad výrazu „*māršen*“, který v bulharštině odkazuje ke špině jako takové, ale použití tohoto slova je mnohem bližší použití našeho výrazu „zasraný“.

nebo „etnikum“ (*ethnos*) na Balkáně nebo i v celé Evropě.⁸⁵ Sami sebe staví do protikladu k Řekům, které považují za genetickou směs všech populací Peloponéského poloostrova.

„Vždyť přeci víš, že čistá plemena koní a psů jsou dražší. Čisté rasy - my jsme jedna z nejčistších ras. Ale už to také není ono, protože se hodně lidí žení a vdává za Bulhary, Turky a jiné, ale je tady jeden okruh lidí, kteří jsme čistí. Víš, co o nás říkají Řekové? Vy jste čistší Řekové než my. Protože oni jsou smíchaní s nějakými jinými plemeny tam dole.“⁸⁶

S představami o čistotě „rasy“ je spojené také pravidlo endogamie, které stále ještě hraje významnou úlohu, ani ne tak pro samotnou generaci potenciálních ženichů a nevěst, ale především pro jejich rodiče, kteří mohou jejich volbu rozhodně ovlivňovat.

Druhý význam čistoty pak odkazuje k jazyku. Pro srovnání uvedme, jakou podobně důležitou úlohu hraje společný jazyk v sebe-vymezení Řeků. V řecké ústavě z roku 1822 bylo deklarováno, že ti původní obyvatelé řeckého státu, kteří věří v Krista, jsou Řekové a mohou užívat politických práv bez rozdílu. O rok později byla definice rozšířena tak, že zahrnuje všechny Řeky v zahraničí, kteří věří v Krista a užívají řečtinu jako svůj mateřský jazyk. Význam řeckého jazyka v polovině 19. století ještě zesílil. Řečtina byla jako distinktivní rys identity vyzdvihována především historiografy, kteří se snažili propojit příběh dnešních Řeků s antickými Helény. Vazbu s antickými Helény nebylo možné ustavit na základě náboženství, jazyk se tedy jevil jako nejpříhodnější propojení.

Čistota karakačanského jazyka se odvozuje od mnohých archaických výrazů, které již z moderní řečtiny zcela vymizely. Účel je však stejný – propojit historii skupiny se vzdálenou minulostí, čím vzdálenější, tím lépe. Karakačanský jazyk by ale bylo možné vymezit jako lokální dialekt, tedy jazykový kód, který se používá a je srozumitelný jen na omezeném území, a to spíše bulharském než řeckém, protože právě v Bulharsku dodnes slouží jako tajný domácí jazyk, zatímco řečtí Karakačani přijali do značné míry moderní řečtinu. V případě karakačanského dialektu je tedy záměrně vyzdvižen časový aspekt (ať už reálný, nebo vykonstruovaný) na úkor prostorové charakteristiky. Celému dialektu pak lze připisovat atributy jako starý nebo archaický. Slovy T. H. Eriksena (2011), „*připisovaná původnost a kontinuita s minulostí může být zdrojem politické legitimacy*“ (s. 123). Eriksen o „původnosti“ hovoří v případě skupinové historie, my ji zde můžeme ovšem lehce vztáhnout i k jazyku.

„Karakačanský jazyk je velmi starý, můžu číst klasické řecké texty a rozumím jim. Řekové už tomu jazyku dávno nerozumí. Karakačanský jazyk je jazyk, kterým mluvil Homér, víš to?“⁸⁷

⁸⁵ „Plemeno“ nebo „plémě“ je nativní termín, budeme ho používat, protože právě tato rasově-biologicko-šlechtitelská terminologie, kterou informanti při popisu sebe sama (i ostatních populací) používají, se ukazuje jako významná.

⁸⁶ Informantka S. S., nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012.

⁸⁷ Informant Ch. Ch., Elchovo, nar. 1978, rozhovor 20. 6. 2011.

„Jsou výzkumy antropologů, které tvrdí, že Karakačani jsou před-dórské plémě. Plno našich slov, které my v Bulharsku ještě používáme, jsou použita v Homérovi, v Íliadě a Odysseji. Slova, která teď ještě používáme, když řeknu v Řecku někomu starému, tak mi stejně nebude rozumět, tak jsou stará. Mladí jim nebudou rozumět už vůbec.“⁸⁸

Proti metafoře čistoty (ať už čistoty krve, nebo jazyka) je stavěn koncept opačný - „špína“, kterou Karakačani připisují „těm druhým“, a to hlavně těm, které vnímají jako statusově nižší nebo méněcennější. Označení „špinavý“ je nálepkou, která označuje hranici mezi my a oni. Karakačani ji proto používají, i když mluví o vulgárním chování „těch druhých“ k nim samotným.⁸⁹ „Ti druzí“ zase souběžně používají přívlastku „špinavý“ pro dehonestaci z opačné strany. Vyskytuje se zde jednoduchá rovnice, zatímco Bulhaři nesnáší „špinavé Karakačany“, Karakačani zase nesnáší „špinavé Cigány“.

„J: Teď jsem četla na internetu o Slivenu: Ti špinaví Karakačani, chodí po penězích. To jako, že máme hodně peněz. Nebo špinaví Byzantinci.“⁹⁰

„S: Všichni si myslí, že jsme hrozně bohatí, ale tak to není, to je jen určitý okruh lidí, a ti jsou zloději. Jiní jsou úplně normální lidé, kteří pracují a starají se o to, aby si vydělali na chleba. Ale ti bohatí jsou nejmíc vidět. Mají auta za 200 000 eur, my taková nemáme.“⁹¹

Celá metafora „čistoty“ znamená nejen morální čistotu, jak podrobněji rozebereme dále, ale je úzce propojena s diskurzem, který bychom mohli nazvat ekologicko-záchranný. Tento diskurz je úzce spojen s nedávným zvýšeným zájmem o karakačanskou ovci, koně a psa jako o staré a vzácné biologické druhy hodné ochrany. Tyto tendence si můžeme ukázat na aktivitách BBPSS Semperviva (*Bulgarian Biodiversity Preservation Society Semperviva*). V 90. letech byl zaznamenán výrazný pokles některých druhů domácích zvířat. V roce 2001 byl spuštěn velký záchranný a popularizační projekt. Členové Sempervivy začínali na farmě ve vesnici Vlachi v pohoří Pirin se 70 karakačanskými ovci a 18 koňmi. V roce 2009 již chovali 500 kusů karakačanských ovcí, 100 kusů karakačanských koní a odpovídající počet karakačanských psů.

⁸⁸ Informantka P. A., Smokiňovo, nar. 1969, 18. 7. 2012.

⁸⁹ Tato nálepka je velmi užívaná. V jednom hodinovém rozhovoru, který se týkal definice Karakačanů ve vztahu k okolním populacím, se označení „špinavý“, vztahované střídavě k Cigánům a ke Karakačanům, vyskytlo třiatdvacetkrát (rozhovor s P. A., Smokiňovo, nar. 1969, 18. 7. 2012).

⁹⁰ „Vizantijci“ – vcelku rozšířené hanlivé označení Karakačanů, odkazuje k Byzantské říši.

⁹¹ Informantka J. Ch., Elchovo, nar. 1980, a S. S., nar. 1964, rozhovor 15. 7. 2012.

Obr. 39 Karakačanské ovce hlídané karakačanskými pasteveckými psi na farmě ve Vlachi



(autor: Ivan Bakalov a Atila Sedefčev, <http://e-vestnik.bg/20153>)

Obr. 40 Karakačanský kůň (farma Elata v pohoří Vitoša)



(<http://www.farmelata.com/node/15>)

Karakačanská ovce i kůň jsou popsáni v mnoha studiích a jsou zařazeni do tzv. červené knihy.⁹² Bulharští Karakačani ovšem toto vřazení a specifický status karakačanské ovce a koně vztáhli i sami na sebe a prezentují se jako ohrožený druh, který je vzácný, a právě z důvodu svého řídkého výskytu hodný ochrany.

„Karakačani jsou dokonce v červené knize, jsou na pokraji vymizení.“⁹³

⁹² Červenou knihu pro Bulharsko lze stáhnout zde v bulharštině <http://e-ecodb.bas.bg/rdb/bg/> i angličtině <http://e-ecodb.bas.bg/rdb/en/>.

⁹³ Informantka S. S., Slivovo, nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012.

Takzvaná „červená kniha“ se ovšem týká ohrožených biologických druhů nebo ohrožených jazyků. Tvůrcem „červené knihy ohrožených jazyků“ je UNESCO, avšak karakačanský jazyk v ní nenajdeme.⁹⁴ Obraz „ohroženosti a vzácnosti“ (v jejich pojetí jde o pojetí ohrožení v ekologicko-záchranném smyslu slova) je zde nástrojem, kterým Karakačani dodávají legitimitu svému zvláštnímu statusu mezi populacemi Bulharska. Toto akcentování odlišnosti Karakačanů v biologickém slova smyslu je ještě podpořeno někdejšími aktivitami řeckých fyzických antropologů, z nichž nejznámějším je Aris Pulianos. Pulianos (1960) zkoumal karakačanské lebeční parametry a na jejich základě označil Karakačany za nejstarší populaci Evropy. A tento argument, spolu s argumentem ekologů, kteří zachraňují chov karakačanských ovcí, koní a psů, je zatím tou nejsilnější vodou na karakačanský etnoemancipační mlýn. Když postoupíme dále ve výčtu rysů, kterými se Karakačani vymezují od okolních populací, dostaneme se k náboženským praktikám. Trochu nečekaně funguje právě i náboženství jako výraz skupinové odlišnosti. Přestože jsou bulharští Karakačani pravoslavného vyznání (stejně jako Bulhaři nebo Řekové), mají za to, že jejich praktikování je odlišné. Bulhaři i Řekové jsou podezříváni z falešného, pouze formálního praktikování křesťanství. Karakačani tak sami sebe považují za jediné opravdové křesťany. Obzvláště starší generace je silně věřící a aktivní v náboženském životě celé obce (darují maso a jiné potraviny na klášterní svátky, sponzorují kostely a kláštery).

Mladší generace se tolik neúčastní kolektivních rituálů, víra získává výrazně individualizovaný rozměr. Ostatně velká část náboženských praktik je stejně vázána na domov (pálení *kandila*, pravidelné modlitby, příprava chleba), kde je konfrontace s ostatními souvěrci nulová.

Posledním distinktivním kritériem je sdílená kočovně pastevecká minulost. John Campbell v případě řeckých Karakačanů zdůrazňuje tento prvek nad všechny jiné.

„Karakačanem je dnes ten, kdo o sobě tvrdí, že je synem nebo dcerou, vnukem nebo vnučkou těch, kteří vedli tento život (kočovně pastevecký). Další kritéria, jako zaměstnání nebo sňatek s partnerem, který není Karakačan, už tomuto tvrzení nebrání“ (Campbell 2002: 175).

Sdílená pastevecká minulost vytváří představu kontinuity zkoumané populace s populacemi minulými, respektive s obrazy populací minulých. Právě takové konstruování minulosti je však nutně výběrové. Nejvíce je tato výběrovost faktů vidět na příkladu velkých karakačanských hrdinů - Kačandonis, Ljakatas a Kakaiskakis. Tito hrdinové jsou zpětně vykládáni jako bojovníci proti „Turkům“, a tedy bojovníci za vznik samostatného Řecka. Zcela opomíjen zůstává fakt, že šlo o běžné zbojníky, kteří škodili jak Osmanům⁹⁵, tak místním obyvatelům, a měli působnost pouze regionální. Jejich cílem tedy rozhodně

⁹⁴ http://www.helsinki.fi/~tasalmin/europe_index.html.

⁹⁵ Použití slova „Turek“ je velmi ošidné, může odkazovat ke kočovným turkickým kmenům, nebo k občanům současné republiky Turecko.

nebylo osvobození Řecka, protože se v té době ani nevztahovali k tak rozsáhlému regionu (více Campbell 2002).

Obr. 41 Karaiskakis na řeckých poštovních známkách



(http://pireorama.blogspot.cz/2013_04_01_archive.html)

Obr. 42 Kačandonis (autor: řecký lidový malíř Theophil Hatzimihail)



(<http://erythrealithri.blogspot.cz/2013/03/hero-katsantonis-and-his-end-according.html>)

Právě zvýšený zájem o původ, dědictví a vazby na minulost je podle D. Lowenthala vyvolán několika sociálně strukturálními faktory. Jedním z nich je například oslabení náboženských tradic, druhým je „konec dějin“ ve Fukuyamově smyslu, dalším pak rozklad rodiny.

„Tyto trendy vyvolávají vytržení jedince z rodiny, rodiny ze sousedství, sousedství z národa, a dokonce i nás samotných z kontinuity našeho života. Takové změny reflektují rozmanité aspekty života – vzrůstající věk dožití, rozklad rodiny, ztráta známého prostředí, rychlejší zastarávání, genocida nebo masové migrace a vzrůstající strach z technologií. To vše nahlodává budoucí očekávání, zvyšuje

povědomí o minulosti a vštěpuje milionům lidí postoj, že potřebují dědictví, odkaz a že jsou jeho následkem.“ (Lowenthal 1998: 6)

Většina těchto faktorů se skutečně týká bulharských Karakačanů. Oslabení náboženských tradic a individualizace víry již byla nastíněna. Rozklad tradiční rodinné struktury a migrace taktéž zanechaly na současné podobě karakačanského životního stylu nesmazatelnou stopu. Rodiny žijí celé roky na pomezí Bulharska a Řecka a některá manželství se za celý rok setkají pouze na dva nebo tři týdny. Vzrůstající zájem čím dál tím více urbánních Karakačanů o jejich minulost, původ a rurální život předků je tedy jen pochopitelným důsledkem tohoto nastavení.

14.4 Symboly karakačanské etnicity

To, jak Karakačani svou odlišnost vnímají a popisují, je jedna stránka celé problematiky. V tomto oddíle se zaměříme na to, jak tuto svou vnímanou odlišnost v praxi materializují. Za účelem prezentace vlastní identity používají celou řadu etnických symbolů. Takovými symboly se může stát téměř cokoli, co je v sobě schopno nést koncentrovanou sadu významů a vyvolá v lidech patřičnou míru emocí. Sledování těchto symbolů je v tomto případě důležité zejména proto, že poslední dobou zcela upadá význam činnosti etnické organizace FKOSKB. Tento úpadek jsme v první části přímo spojovali s instrumentálním chováním Karakačanů, kteří o činnost organizace projevovali zájem v 90. letech, když členství v ní zajišťovalo získání krátkodobých pracovních víz do Řecka. Během předchozích výzkumných pobytů se dokonce zdálo, že celá karakačanská etnicita pomalu vymizí. V posledních letech se však ukazuje jako nebyvale živá, a to především na rovině symbolů, kterými Karakačani prezentují svou identitu. Díky plošnému rozšíření internetu a zejména elektronických sociálních sítí mají dnes aktéři k vyjednávání etnicity poměrně širokou platformu.

Fungování karakačanské etnicity není čistě instrumentální, za racionálním kalkulem stojí neredukovatelná míra emocí, které nemají instrumentální charakter. Podle A. L. Epsteina je tento balík emocí účinný proto, že pramení z nevědomí. Máme zde co do činění s časovým rozměrem studia etnicity (Epstein 2009 [1978]: 94). Etnická skupina prochází fázemi, kdy etnicitu používá jako nástroj k dosahování zdrojů – tuto fázi reprezentují u Karakačanů 90. léta, kdy oficiální dokumentace „*karakačanství*“ umožňovala přístup k jinak nepřístupným vízům, a fázemi, kdy etnicita funguje jen v poloze kategorizace a identity. Tato fáze neznamená nutně oslabení etnického jednání a vztahů, stále se jedná o přidružení k abstraktní kolektivitě, které určuje jedincovo jednání. Důraz na identitu a způsob prožívání etnicity vně etnických organizací nazývá Herbert J. Gans „*symbolickou etnicitou*“ (Gans 1979). Popíšeme nyní tři aktivity, kterými Karakačané prezentují svou identitu.

V následujících řádcích se pokusíme ukázat, jak se Karakačani poslední dobou začali spontánně věnovat amatérské obrozenecké činnosti (tvorbě domácích muzeí a vlastní literatury), chovu karakačanského psa a shromažďování různých symbolických artefaktů. Oproti těmto aktivitám postavíme aktivity organizované FKOSKB, především taneční a hudební kroužky, které dnes představují nejviditelnější způsob přísně nacvičené karakačanské sebe prezentace, která má ale jen mizivý přesah do jejich každodenního fungování.

14.4.1 Amatérská obrozenecká činnost

Až do roku 2011 jsem se nikdy neseetkala s tím, že by Karakačani psali sami o sobě a vytvářeli písemné narace své minulosti. Tento rok přinesl hned několik objevů. Prvním z nich byla kniha „*Děti ze Siraka*“ (*Deca na Sirako*) od Georgi Batakova. Kniha nese podtitul „*Krátká historie Karakačanů*“ a byla vydána už v roce 2004. Náklad byl ale zřejmě tak malý, že k jejímu masovému rozšíření rozhodně nedošlo. Proto se mi také do ruky dostala až nyní, touto knihou totiž nedisponují knihovny. Kniha má 67 stran a je rozdělena do následujících kapitol: 1) Vlast původu Karakačanů, 2) Přesídlení do jiné země, 3) Způsob pronájmu a měření pastvin, 4) Jarní přesun ze zimovišť do hor, 5) Stavba kolib, 6) Připouštění ovcí a rození jehňat, 7) Příprava na podzimní přesun, 8) Několik slov o obrazu Karakačanů, 9) Druh a produktivita karakačanské ovce, 10) Karakačanští koně, 11) Náboženství vyznávané Karakačany, 12) Jména, která si dávají Karakačani, 13) Vzdělávání mužů, 14) Pravidla sňatku, 15) Hledání nevěsty, 16) Svatba, 17) Evoluce sňatků, 18) Ženské vlasy promlouvají, 19) Zvyky a jiné aktivity Karakačanů, 20) Kurban, 21) Mlácení obilí, 22) Domácí výbava, 23) Svatební mužský oděv, 24) Oděv nevěsty, 25) Mužský oděv, 26) Ženský oděv, 27) Přezdívky, 28) Místo závěru a 29) O autorovi této knihy.

V jednotlivých kapitolách, z nichž některé se sestávají pouze z několika řádek, nabízí autor průřez všemi sférami minulého života Karakačanů, od ekonomické sféry přes náboženství po příbuzenská pravidla. Samozřejmě, že celá tato kniha je vynikajícím pramenem, který by bylo vhodné analyzovat do hloubky⁹⁶, zde se zaměříme především na kapitolku jedinou, a to o autorovi knihy. Autor se narodil v roce 1928 na území Turecka. Vzhledem k tomu, že jeho otec zemřel, když mu bylo 7 let, musel převzít povinnosti hlavy rodiny a obstarat veškerou práci kolem stád. Batakov je reprezentantem první usazené generace, generace, která část života kočovala se stády ovcí. Jak se však dozvídáme v knize, jeho synové jsou dnes úspěšní podnikatelé. Návrat k pastevectví se tedy v jejich generaci nekonal. Batakov sám skončil z blíže nevysvětlených důvodů (v knize jsou osvětleny jako „komické rozhodnutí

⁹⁶ Například si všimněme genderových subjekto-objektových vztahů, obsažených už v samotných názvech kapitol. Zatímco muži (aktivní subjekt) jsou vzdělávání, za ženy hovoří jejich vlasy (pasivní objekt).

soudu“) na čtyři roky ve vězení, a právě během těchto let vznikla popisovaná kniha. Ačkoliv nikdy nechodil do školy, napsal ve vězení svou autobiografii a historii Karakačanů.

Otázkou zůstává, jaký byl přesný vývoj oné knihy, která vznikla z vězeňských zápisků. Kniha vznikla až relativně nedávno. Vzhledem k tomu, že nepopisuje nic z období 60.-90. let, jde tedy nejen o krátkou, ale hlavně o dávnou historii Karakačanů. Popisuje výhradně v čase zastavený rurální idylický stav před usazením. Tyto obrazy z venkovského života jsou ještě doplněny nezbytným objasněním pokrevního i jazykového původu Karakačanů a vyzdvižením specifičnosti Karakačany chovaných zvířat (ovcí a koně).

„Jako dítě sní každý člověk o tom, že se něco naučí, že dosáhne poznání o svém rodu, vlasti a světě. A to je chvályhodná snaha. Ale bohužel, my lidé málo známe vlastní historii.“ (Batakov 2004: 65)

Prakticky stejný důraz na venkovské obrazy karakačanského života klade i literární tvorba mé klíčové informátorky, která před několika lety začala psát karakačanskou poezii. Zde je nutné alespoň lehce reflektovat mé působení v terénu, protože se může zdát nadmíru podivné, že právě z mé klíčové informantky se vyklubala karakačanská literátka. V první řadě, má informantka začala psát poezii ještě dříve, než jsme se poznaly, své dílo mi ovšem ukázala až po čtyřech letech. Lze tedy očekávat, že literárních pokusů mezi Karakačany bude mnohem více, ale stejně jako v jiných výzkumných situacích, i zde hraje velkou roli náhoda, štěstí a čas. Jedná se o věc pro ně do jisté míry intimní, dotýkající se samotného jádra jejich identity. Je velmi důležité, aby informanta s výzkumníkem pojil opravdu důvěrný vztah, a ten přichází až s léty. Toto téma nelze plošně zkoumat, neboť nelze předpokládat, které informanty výzkumník potká, a záleží na jejich svobodné vůli a sympatiích, zda vás do své intimní sféry nahlédnout nechají, nebo ne. Navíc klíčovými informanty se stávají lidé, které těší výzkumníková aktivita, a mají tedy niterný zájem o zkoumaná témata.⁹⁷

Má klíčová informátorka se nachází na pomezí první a druhé generace usazených Karakačanů. Kočovala jako dítě a mnoho si z té doby pamatuje. Po usazení ale na rozdíl od starších sourozenců prošla bulharským školským systémem. Její karakačanská poetická tvorba, která je možná jediná v celém Bulharsku, je charakteristická jak obsahem, tak formou. Jazykem je sice karakačanská řečtina, ale protože psát řecky se tato generace většinou neučila, je poezie zapsána v azbuce. Azbuka však v případě některých hlásek není plně kompatibilní se fonetickým systémem řečtiny. Vznikl tedy autorský, značně kreativní zápis karakačanského dialektu řečtiny azbukou. Obsahově básně opět vypráví o životě Karakačanů. Této autorce však nelze upřít invenci, protože se vymanila z očekávaného rurálně idylického diskurzu a popisuje i události pozdější, dobu pracovní migrace do Řecka, dobu

⁹⁷ Samozřejmě, že pravidelné návštěvy doprovázené cílenými otázkami ovlivňují životy informantů. Proto je třeba se v terénu neustále setkávat i s dalšími, novými informanty, aby člověk vykročil za hranice referenční domácnosti klíčových informantů.

teroristického útoku na budovy WTC v USA či karakačanská kostýmovaná setkání na vrchu Karandila nebo Pertuli.

Obě literární díla spojuje výrazné emocionální nasazení autorů a motivy obou autorů se docela podobají. Zatímco Batakov začal psát ve vězení, aby produktivně strávil určený čas, paní Chátova začala psát po zranění svého syna, které mu způsobilo poškození sluchu. Jejím motivem bylo rovněž produktivní strávení času, ale kromě toho také kanalizace smutku a úzkosti.

„Byla jsem sama, a abych se nezbláznila, tak přišla múza. Prostě jsem si řekla: Místo abys plakala, co bych plakala? Proč bych měla jenom plakat? Chtěla jsem malovat nebo něco takového, ale malování je náročné na oči. Takže když jsem zavřela oči v noci před spaním, vymýšlela jsem rýmy a počítala si na prstech rytmus na čtyři. Vymyslela jsem to vždycky večer a pak to ráno zapsala. Někdy to do rána taky zapomeneš. Chtěla jsem psát básně a napadlo mě, že se nabízí jedno téma – život Karakačanů. Pamatuju si všechno.“⁹⁸

Literární tvorbu o karakačanské minulosti lze vložit do stejné kategorie s tvorbou domácích muzeí. Domácím muzeem je zpravidla nevyužívaná místnost některé z karakačanských domácností. Motivací ke zřízení takového místa je zachování památky, „aby se památka na karakačanský život neztratila“⁹⁹. Takové muzeum se pak od klasického liší tím, že nebývá přístupné veřejnosti, naopak je až intimní, tajnou záležitostí. Domácí muzeum obvykle obsahuje artefakty, jako jsou obrazy, výbava koliby, trojnožky (jediný Karakačany používaný nábytek), rodokmeny, oděvy, ozdoby oděvu, sestávající se především z různých cizokrajných mincí, nástroje používané při chovu ovcí a ovčí zvonky. Symboly etnické identity a emocionální vazby na minulost jsou tedy věci, které jsou vlastně docela skladné a vejdou se do jedné místnosti. Právě zvonky jsou pro mé informanty zástupným symbolem ovcí, vybavení koliby zástupným symbolem kočovného života a oděv a ozdoby zase karakačanské kultury.

Obr. 43 Domácí muzeum 1



⁹⁸ Informantka V. Ch., Elchovo, nar. 1950, rozhovor 25. 7. 2012.

⁹⁹ Informant K., Elchovo, nar. 1937, rozhovor 26. 7. 2012.

Obr. 44 Domácí muzeum 2



14.4.2 Chov karakačanského psa

Dalším velmi obvyklým symbolem „karakáčanství“ je karakačanský pes. Ač není zdaleka tak ohroženým druhem jako karakačanská ovce a kůň, přesto si získal status maskota karakačanské identity. Pes je používán jako symbol jejich pastevecké minulosti a je považován za rasu, v níž jsou koncentrovány všechny karakačanské pozitivní vlastnosti (pracovitost, spolehlivost, hrdost, odolnost). Karakačanský pes, stejně jako Karakačani, je považován za prastaré primitivní plemeno, které vzniklo z domácích psů Tráků. Karakačanský pes je, narozdíl od ovce a koně, přesně tím symbolem, který odpovídá požadavkům dnes již městských Karakačanů. Tím, že chovají u domu tohoto psa, komunikují svou identitu. Ovce nebo kůň jsou do současného městského životního stylu Karakačanů již hůře začlenitelní. Také artefakty v muzeu se musí vejít do jedné místnosti, proto se takovým artefaktem nemůže stát koliba nebo ohrada košáru, byť by také mohly symbolizovat pasteveckou minulost. Stejně tak i zvíře, které se má stát etnickým symbolem, se musí vejít na dvorek městského domku. Jen tak je účinným symbolem.

Právě proto, že na tuto rasu je navázáno tolik významů, stala se střetem zájmu. Základem konfliktu je pojmenování. Tato rasa psa je totiž občas pojmenovávána bulharský pastevecký pes (*BOK – Bǎlgarsko ovčarsko kuče*)¹⁰⁰, což je přesně pojmenování, které se Karakačanům nelíbí, protože to byli právě Bulhaři, kdo je připravil o stáda, a byli tedy strůjci zmaru pasteveckého života. „Karakáčanský pes“ jako název rasy je ovšem docela známým a oblíbeným plemenem. Chovné stanice lze najít jak na Balkáně, tak v USA.

¹⁰⁰ Příklady takovéto praxe jsou zde <http://www.dogbreedinform.com/bulgarianshepherd.htm>,
<http://zoovidove.baubau.bg/каракачанка>.

Vrcholem sporu o karakačanského psa byla návštěva ruského prezidenta Putina v listopadu 2010. Bulharský premiér Borisov daroval jako oficiální dar Putinovi štěně právě této rasy. Celkově není moc obvyklé darovat při oficiálních návštěvách zvířata. Dalo by se říci, že musí jít o velmi zvláštní štěně, aby je státník daroval jako oficiální dar (a nemluvíme ani o tom, že se musí jednat o zvláštního státníka). V tomto případě se jednalo o štěně, kterým se vyjednávala bulharská a karakačanská identita. Borisov tak zřejmě nezáměrně odstartoval celou sadu živých darů směrem k prezidentu Putinovi. Ještě téhož roku byl Putin obdarován párem leopardů z Íránu a v roce 2012 japonským štěnětem akita inu, které Putin oplatil kotětem sibiřské kočky.

Obr. 45 Podle New York Daily News dostal Vladimir Putin štěně „karakáčanského psa“



(<http://www.nydailynews.com/life-style/russian-prime-minister-vladimir-putin-invites-russia-new-puppy-article-1.454360>)

Zvíře, obzvláště takové, které lze chovat doma, je vhodným médiem regionálních identit. Příkladem je štěně akita inu, které bylo darováno představitelem japonské prefektury Akita na ostrově Honšú. Stejně tak v případě štěněte z Bulharska chtěl Borisov komunikovat především bulharskou národní identitu. Bulharský tisk tedy o štěněti psal jako o bulharském pasteveckém psu.¹⁰¹ Ale vzhledem k tomu, že v anglofonních oblastech je pro tuto (nebo minimálně velmi podobnou) rasu již plně etablován název „*Karakachan dog*“, v cizojazyčném tisku bylo štěně označováno tímto termínem.¹⁰² A ve čtenářích tím byla jen probuzena řada otázek, jako jaký je vztah prezidenta Borisova ke Karakačanům a kdo jsou to vůbec Karakačani.

14.4.3 Symbolické artefakty

Vedle amatérských obrozeneckých aktivit a chovu karakačanských psů budeme sledovat symboliku obsaženou v artefaktech, které mají Karakačani doma jako památku na pasteveckou minulost. Těmito

¹⁰¹ Za všechny uvedme jako příklad http://www.novinite.com/view_news.php?id=122139 nebo <http://www.bnews.bg/article-17955>.

¹⁰² <http://en.rian.ru/russia/20101113/161325670.html>, <http://www.cbsnews.com/video/watch/?id=7138219n>.

artefakty jsou především pastýřské hole, panenky, kterým ženy šijí zmenšeninu karakačanského svatebního oděvu, a svatební prapor (*flambura*)¹⁰³.

Pastýřská hůl (*gega*, *tojaga*) je symbolem pastýřů. Byla používána k mnoha aktivitám - shánění ovcí, odchytu ovcí (zahnutým koncem byla ovce chycena za nohu), obraně, odpočinku (pastýř je zobrazován zpravidla v lehkém předklonu, opřený o pastýřskou hůl). Hůl se zhotovovala z rovného tvrdého dřeva, její horní zahnutá část byla většinou bohatě vyřezávaná a vypalovaná do podoby antropomorfního motivu. Častým motivem je had nebo had s beraní hlavou. Tato symbolika spojuje pastýřskou hůl s jedním z nejvýznamnějších bulharských světců, se Sv. Georgim. Ten je ochráncem domácích zvířat, pastýřů a stád. Zároveň je světcem, který zabíjí chthonické tvory – hady a draky. Hole, ač již nejsou používány ke své původní funkci, jsou často dekorativní součástí karakačanských domácností. Nemusí jít ani o původní originál, moji informanti si nechali hole vyrobit řezbářem ve Slivovu, vystavují tedy nový, téměř nepoužitý předmět, který ovšem evokuje vzpomínky na pasteveckou minulost.

Obr. 46 Ovčácká *gega* s vyřezávaným motivem hada z regionu pohoří Rodopy



(http://btourism.com/view_pix.php?id=78&p=0&menu=)

Obr. 47 Soudobá karakačanská *gega* s vyřezávaným motivem hada a berana



¹⁰³ Skladovaných artefaktů je samozřejmě mnohem více (taška na obřadní chléb, *mesal* – slavnostní ubrus, tradiční oděv a jeho doplňky, ovčí zvonky apod.), ovšem s výše jmenovanými třemi se setkáváme nejčastěji a také je na ně odkazováno s největší hrдостí.

Karakačanská panenka je dekorací mnohé karakačanské domácnosti. Ženy tak skrze tvorbu jejího oděvu mají ukazovat, že stále ještě ovládají řemeslo ruční tvorby vlněného oděvu. Vzhledem k tomu, že panna je pouze dekorativní předmět, kterým se komunikuje identita, její oděv není tvořen tak, jak tradiční oděv vypadal dříve, tedy z ručně spředené příze a ručně vyšívány. Karakačanky využívají různé průmyslově produkováné lemovky, korálky i látky, byť velká část použitých textilií bývá skutečně ručně tkaná z vlny.

Nezbytnou součástí panenky jsou vlasy spletené do speciálního účesu, který nosily karakačanské vdané ženy. Jedná se o dva copánky zkřížené nad čelem. Právě tento účes, který se liší od úprav vlasů všech okolních populací, je symbolem karakačanské identity, byť oděv panenky je vlastně napodobeninou svatebního kostýmu, který účes vdané ženy logicky vylučuje. Zde však nejde o logickou kompaktnost, protože nejde o exponát v muzeu, který by měl věrně odrážet minulý stav věcí, ale o domácí artefakt, který je nositelem těch jevů, které jsou pro jeho tvůrce významné. Panenka je v domě vždy vystavována na dobře viditelném místě.

Obr. 48 Typický účes s copánky zkříženými nad čelem¹⁰⁴



(autor: Simon Varsano, <http://www.sblines.net/clients/bl-md/>)

¹⁰⁴ Fotografie jsou současné a vznikly během natáčení filmu *Where the souls rest (Kădeto dušite počivat)*. Archivních fotografií, kde by tento účes byl pěkně ostře vidět, je pomálu, neboť Karakačanky se obvykle nechtěly nechat fotit z blízka.

Obr. 49 Panenky



Už sama četnost výskytu panenek v domácnostech informantů odkazuje k tomu, že jde o plošný fenomén, který má co do činění s prezentací identity. Ukažme si na jednom příkladu, že právě skrze panenky je komunikována etnická příslušnost. Jedna z karakačanských informantek se provdala za Bulhara. Seznala, že je na čase vytvořit tuto nezbytnou domácí dekoraci – panenku. Panenky ovšem pořídila dvě, jednu oblékla do svatebního karakačanského oblečku, na němž spolupracovala se svou matkou, druhou do miniatury mužského bulharského kroje, na nějž si vyžádala textil od své tchyně.

„Můj muž je Bulhar, já se za to nestydím. Vzala jsem si Bulhara, ale neskrývám, kdo jsem. Udělala jsem si panenky, dívku a chlapce, šiju jim kostým. Dívka bude Karakačanka, chlapec bude Bulhar. Bába mého muže mi dala sukno.”¹⁰⁵

Nejde zde o nějakou formu magie, směřující substance rodiny nevěsty a ženicha a napodobující akt aliance. Právě naopak, to by rodiny, kde jsou oba manželé Karakačani, museli nutně vytvářet také dvě panenky, napodobující nevěstu a ženicha. Pouze pokud se jedná střet kultur, je třeba jej symbolicky znázornit. Pro prezentaci vlastní identity stačí „čistým“ karakačanským rodinám jen jedna panenka.

Svatební prapor nabyl mezi ostatními starými textiliemi výsadního statusu díky tomu, že v jeho centru je jeden z nejdůležitějších identitárních symbolů – symbol kříže, a to hned ve dvojitě provedení. Prapor sám má kříž na svém středu, dále má být natažen na tyči, na jejímž konci je opět kříž se třemi jablky napíchnutými na hrotech kříže. Svatební prapor, byť již dnes neslouží svému původnímu účelu, tedy k oznamování svatby a zvaní na ni, se stal vlajkou Karakačanů a znakem Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku. Navíc svatba je považována za esenciální folklórní projev karakačanské kultury, proto jí také byla věnována velká pozornost.

¹⁰⁵ Informantka P. A., Smokiňovo, nar. 1969, 18. 7. 2012.

Obr. 50 *Flambura*



Činnost FKOSKB se sestává z velké části z organizace tanečních přehlídek a fungování tanečních souborů; svatební prapor hraje právě při těchto příležitostech velkou roli. Mužské karakačanské *choro*¹⁰⁶ vede tanečník se svatebním praporem. Tanec tak jakoby následuje kříž na praporu. S praporem tančí muži, ale jeho tvorbu mají plně pod kontrolou ženy. Je velmi bohatě zdoben lemovkami, penízky, bambulkami a vyšíváním. Je zároveň chloubou každé rodiny. Svatební prapor - stejně jako hole, panenky, jiné domácí artefakty či pes - tak je vzorem, který je snadné přeměnit na jednoduché etnické symboly, po nichž je dnes poptávka. Tyto jednoduché etnické symboly jsou převzaty ze staré etnické kultury, jsou z ní abstrahovány, vytaženy ze svých původních kotvišť a mají se stát jejími náhradníky (Gans 1979: 9).

14.4.4 Písně a tance

Jak již bylo zmíněno, nejdůležitější formou prezentace folklóru je pro Karakačany tanec v krojích, okrajově však i určité písně, které informátoři považují za „čistě karakačanské“. Starší Karakačani se paradoxně shodnou s muzikology na tom, že „tradiční karakačanské písně“ (tzn. typ písní, které Karakačani provozovali před svým usazením) jsou sólové bez doprovodu nástrojů nebo melodie hrané na kaval¹⁰⁷. Na současných festivalech již taková forma hudby neodpovídá současným požadavkům, takže k tanci vždy hraje celá kapela (o nejčastějším složení: klarinet, buben, akordeon). Na festivalu jde do značné míry ovšem také o to, aby novináři a i samotní účastníci pořídili co „nejautentičtější“ fotografie, proto kapela se svými reproduktory vždy stojí skryta stranou, mimo objektivy fotoaparátů a kamer.

¹⁰⁶ *Choro (xopo)* je kruhový tanec, rozšířený po celém Balkáně.

¹⁰⁷ Kaval – chromatická píšťala, rozšířená po celém Balkáně, oblíbená zvláště u pastevců.

Obr. 51 Karakačan hrající na kaval



Albena Ivanova nabízí rozdělení karakačanských písní na zbojnické, milostné zbojnické, milostné, *gurbetdžijské*¹⁰⁸, historické, satirické a o každodenním životě (Ivanova 2001: 124). Písně zbojnické se těší u Karakačanů obzvláště velké oblibě. V těchto písních je opěvován zbojník – odpůrce osmanského útisku. Zbojník není vykreslen jako přestupující společenský řád, ale jako vzor pro všechny mladíky (*pallikari* – mladý bojovník). Campbell považuje tento mocný obraz zbojníka coby nezávislého bojovníka proti utiskovatelům za náležející do roviny idejí a tedy částečně odporující konkrétní praxi, podobně jako představa izolovaného pastevce. Zbojníci žili ve vzájemné úmluvě a symbióze s osmanskými správci lokálních *čiftliků* (velkostatků), stejně jako Karakačani i přes svůj ostentativní odpor k usedlé populaci, obdělávající své pole se zády shrbenými, využívali četných vazeb na vlivné vesničany a politické patrony (Campbell 2002: 170). Zbojnický motiv však nenajdeme jen u písní, ale i u tanců. U Karakačanů je vůbec nejoblíbenější kruhový mužský tanec *tsamikos*,¹⁰⁹ a to konkrétně jeho zbojnická podoba, jak sami uvádějí – *kleftiko tsamikos*. Tomuto tanci se ještě budeme věnovat dále.

Obr. 52 *Tsamikos*



¹⁰⁸ *Gurbet* je turecké slovo, které je spojováno s významy jako daleko nebo cizina, v balkánském kontextu se běžně používá pro řemeslnou pracovní migraci, která byla výhradním zdrojem obživy v určitých regionech. Právě přítomnost *gurbetdžijských* písní odkazuje k minulým různým zdrojům obživy, vedle kočovného pastevectví. Pokud Karakačani skutečně byli i *gurbetdžijové* (migrující řemeslníci), začíná se jejich historický obrázek velmi podobat Vlachům-Aromunům. Dnes svou pracovní migraci do Řecka označují jako *gurbet*.

¹⁰⁹ Název tohoto tance je odvozen od názvu oblasti, kde je nejvíce rozšířen. Oblast se jmenuje Čameria (albánsky *Çamëria*, řecky Τοαμουριά) a jedná se o pobřežní oblast poloostrova Epiros (dnešní jižní Albánie a severozápadní Řecko).

Obr. 53 Dívčí kruhový tanec



Obr. 54 Příprava na *sabor*¹¹⁰



Karakačanské písně jsou velmi pomalé a se složitou melodickou ornamentikou¹¹¹ a tancují se na ně většinou kruhové tance. Opět zde informátoři nabízí vysvětlení: „když tancujete na horské louce, ve svahu, je třeba, aby byl tanec pomalý a jednoduchý.“ Nejsilnějším výrazem tance je držení těla, proto je složitost kroků vlastně druhořadá. Styly tance mužů a žen se liší, oběma je ale společná snaha o co nejladnější pohyb.¹¹² Zatímco chlapi se snaží dosáhnout ideálu silného tanečníka, který vysoko skáče a

¹¹⁰ Záběry ze zákulisí festivalu Karandila. Ve filmu je představena složitost příprav kostýmů a jakási strojenost celé akce. Kostymovaní Karakačani (a především Karakačanky) stráví velkou část dne pózováním pro fotografie. (<https://www.youtube.com/watch?v=oRL5aiaAZQ4>)

¹¹¹ Ukázka zbojnické písně v podání jednoho z nejznámějších karakačanských zpěváků (žijících v Řecku) Vasilise Zerbezise - <https://www.youtube.com/watch?v=AGyqC6b-UuE&list=PLCDE2400694AD07B1>.

¹¹² Ukázka tance *tsamikos*, kdy se do jinak spíše mužského tance přidávají i dívky. (https://www.youtube.com/watch?v=HqKS9C0wdS0&index=2&list=PL2HT7bp7_zq8v7XJvUsS9AR9wuB3MgH1G)

zvládá všechny akrobatické figury, dívky následují jiný ideál, který charakterizuje hlavně ladnost pohybu, rytmická přesnost v krocích a přísná restrikce skákání, vysokého vykopávání nohou nebo rozhazování rukama. Muž v tanci tedy usiluje o to, aby nohy zvedl při patřičných krocích velmi do výšky, ale vždy natolik ladně, že předejde nevzhlednému zakomíhání trupu. Ruce drží tanečník nad hlavou a zvolna nabírá chodidly vzduch a zdvihá je vysoko nad zem, během určitých krokových variací si muži přidřepávají, i v tomto případě musí být přidřepnutí elegantně v souladu s ostatními kroky.

Právě zbojnický tanec *tsamikos*, který je obecně považován za tanec typický pro Vlchy a Karakačany (Cowan 1990: 140), je jakousi prezentací tanečnických tělesných kvalit (síly svalů, ohebnosti kloubů apod.). Jde o pomalý tanec s jednoduchými krokovými variacemi, veškerá pozornost je však v tomto tanci upřena na prvního tanečníka, který během vedení půlkruhu tanečníků předvádí, jak krokové improvizace, tak určitou akrobacii, při níž je jistěn tanečníkem po jeho boku. První tanečník vykopává nohy do výšky, dosahující až nad hlavu ostatních tanečníků, v některých se zase protáčí v úplném podřepu pod rukou spolutanečníka a v jiné figuře zase ukazuje ohebnost zad. Z přemetu nebo z pozvolného klesání v kolenou přejde do hlubokého záklonu, až se ramenem nebo temenem hlavy dotkne země. Každá z těchto náročných figur je doprovázena slyšitelným uznáním pozorovatelů i spolutanečníků a není skončena provedením kýženého záklonu, ale pokračuje ještě ladným pohybem zpět do stoje, provoláváním „opa“ a „ala“ a kynutím přihlížejícímu publiku.

Obr. 55 Prezentace síly prvního tanečníka



Obr. 56 Základy prvního tanečníka během tance *tsamikos*



Chlapecký tanec jako takový se vyznačuje zdviháním kolen, akrobacií, výskoky a širokými gesty paží, zatímco dívčí tanec se vyznačuje pohybovou úsporností, drobnými kroky, pohybem kotníků těsně nad zemí, rukama u těla a zákazem vyskakování. Právě princip této pohybové úspornosti jsem si nezáměrně během karakačanských slavností osvojila i já. Poučena od Karakačanů jsem na všech tanečních zábavách vždy tančila pohybově co neúsporněji a rytmicky co nejpřesněji, abych naplnila jejich ideál. V Makedonii mi místní říkali: „tančíš ladně jako nevěsta“. Jistou ladnost a vážnost pohybu je zvykem užívat jen v určitých kontextech (např. velmi seriózním a důstojným kontextem je právě svatba), a situace, v nichž jsem si tento taneční habitus osvojovala (karakačanský *sabor*), se těšila u Karakačanů nejvyšší vážnosti. Mimo tuto slavnost a ve večerních hodinách se spíše očekává, že se tanečníci a tanečnice budou pohybovat uvolněněji.¹¹³

Obr. 57 Kruhový tanec



¹¹³ Navíc na oficiálních akcích na sobě karakačanské dívky mívají těžký vlněný kroj, který nezdědkakdy váží kolem dvaceti kilogramů. V takovém oděvu člověk automaticky našlapuje obezřetně a vážně.

Původně se vždy tanec odehrával ve dvou genderově určených kruzích, dnes už dívky spolu s hochy mohou tancovat v jednom kruhu, vždy se ale vyvarují tělesného kontaktu nepříbuzných lidí rozdílného pohlaví tak, že se drží přes kapesník nebo že dívka se vždy drží z obou stran za ruce jen s příbuznými muži (Campbell 1974: 275). Dnes se již na striktní genderové rozdělení při tanci tolik nehledí a dokonce tanec *diplos horos* se tančí tak, že se tanečníci drží ob jednoho zkříženými rukama, což vede k relativně blízkému postavení jednotlivých tanečnicků a tanečnic. Speciálním případem je tanec, který Karakačani nazývají *spathula* (řecky *stavrotos*). Tančí ho vždy čtveřice tanečnicků, postavená do kříže kolem svatebního praporu (*flambura*) nebo držící se přes propletené kapesníky.¹¹⁴

Obr. 58 *Spathula*



Pokud si tedy shrneme, jak vypadala hudební a taneční kultura Karakačanů před usazením, zjistíme, že se jedná o zcela rozdílnou formu, než jaká je dnes prezentována na festivalech a vyučována na kurzech jako „autentická karakačanská hudba a tanec“. Stejně jako každá jiná folklórní forma prochází i hudební a taneční kultura Karakačanů proměnami. Od některých prvků je upouštěno a některé nové jsou zase inkorporovány.

Zatímco tvorba muzeí, poezie a chování karakačanského psa jsou naprosto spontánní a živé aktivity, v případě karakačanské hudby a tance se již setkáme s žitou podobou jen zřídka. Většina akcí, kde je prezentována „autentická karakačanská hudba a tanec“, jsou ve skutečnosti její druhotnou, více nebo méně stylizovanou podobou, jejíž prezentace a předvádění je záměrně choreograficky nebo i jinak upraveno a modifikováno. Jedná se tedy jinými slovy o folklorismus. Z emického pohledu je však souborová prezentace folklorních jevů na scéně pojímána jako folklor v původním obsahu pojmu.

¹¹⁴ Ukázka pásma tanců řeckých Karakačanů, které nejprve začíná jednoduchým *Sirtos Sta Tria*, který má velmi podobné kroky jako bulharské *makedonsko choro*, následuje *tsamikos* (někdy pro něj Karakačani používají i název *katsa*) a *diplos choros*, které tanečníci tančí se zkříženými rukama před tělem. Čtvrtým tancem je *stavrotos* neboli *spathula*, který ovšem řečtí Karakačani na rozdíl od těch bulharských tančí včetně dívek. Program je zakončen skočným uvolněným kruhovým tancem. (<https://www.youtube.com/watch?v=4jWbhX2qQM>)

Dnešní secvičené taneční sestavy tedy považují za kontinuální pokračování a zachovávání „autentické karakačanské kultury“.

Nám v této části nejde o posouzení autenticity nebo popsání „pravé čisté podoby“ karakačanské hudby, naopak půjde nám o pochopení logiky skryté za těmito proměnami. Jinými slovy: budeme se ptát, proč některé prvky inkorporovány jsou a jiné jsou striktně odmítány. Odkud čerpají inspiraci a na jakém základě informátoři rozhodují o autenticitě nových syntetických forem folklóru (provozovaných Karakačany i ne-Karakačany).

Pamětníci se shodnou na tom, že hudbu v době kočování provozovali hlavně zpěváci/zpěvačky písní a hráči na kaval. Zpěv měl své místo v rámci pravidelné obřadnosti (informátoři popírají, že by měli písně spojené s nějakou každodenní prací jako např. vyhánění na pastvu, tlučení másla, předení atd.). Hra na kaval byla mimo obřadní příležitosti spojena s pastvou. Pastevci si často hráli na různé píšťaly během pastvy. Tance byly striktně genderově oddělené a mnohé, které dnes tančí i dívky, mohli dříve tančit jen muži (např. výše zmíněný *kleftiko tsamikos*). Když už tančily dívky i chlapci, vždy v oddělených půlkruzích. Tanec byl věcí socializace a nikoli programového nácviku a tréninku.

Z této staré doby si Karakačani zachovali jednu aktivitu – točení *tavou* (kruhová forma na pečení). Tento způsob aktivity provozují výhradně dívky a je to povinná součást všech karakačanských oficiálních akcí. Dívky roztáčí na nízkém stolku *tavu* a prsten, který mají na ruce, vydává rytmický zvuk. Během výzkumu mi bylo několik let zcela nejasné, proč je tato aktivita vždy zařazena do programu. Jedná se dozajista o prezentaci šikovnosti dívek, protože ne každá *tavu* roztočenou udrží. Až během posledního roku výzkumu mi Karakačanky osvětlily, že když v horách neměli bubny ani rytmické nástroje, používaly toto točení na jednu stranu jako zábavu, na jednu stranu jako rytmický nástroj.

Obr. 59 Točení *tavy*



Dnešní podoba hudební kultury se v mnoha ohledech liší. Za Karakačanskou hudbu jsou považovány táhlé smutné písně, obvykle doprovázené klarinetem, bubnem a houslemi. Klarinet je dnes paradoxně Řeky považován za nástroj Karakačanů (Cowan 1990: 140). Je dominantním nástrojem dnešní karakačanské hudby a kombinuje se obvykle s nástrojem vytvářejícím rytmus (různé folklórní varianty bicích nástrojů) a doprovodným nástrojem (gadulka nebo akordeon). Občas karakačanská kapela obsahuje i elektronické klávesy. Tato hudba je provozována výhradně při každoročním setkání Karakačanů, které se koná jen jednou ročně. Během běžných oslav (např. svateb) Karakačani používají reprodukovanou hudbu nebo dostupné ne-karakačanské kapely, které mívají většinou i dost známých řeckých písní v repertoáru. Řecká hudba (včetně té populární) je mezi bulharskými Karakačany velmi oblíbená.

Karakačanské tance jsou dnes v Bulharsku věcí dětského folklóru, jen zřídka je provozují dospělí a zároveň si tato aktivita žádá přísný a systematický nácvik.¹¹⁵ Taková taneční produkce pak je připravována jen pro určitý čas a určité místo. Když tanečnice během roku někdo překvapí žádostí, aby zatancovali, obvykle jsou zaskočeni a odpovídají, že nemají tanec dostatečně nacvičen a zopakován. Zde opět narážíme na Lowenthalem předeslaný přechod od předávání kulturních forem formou zvyku k promyšlenému úsilí o naučení konkrétních forem (Lowenthal 1998:13).

Když jsme v roce 2013 přijeli do terénu s kamerou a chtěli zaznamenat ukázky karakačanského folklóru, starší generace Karakačanů byly nemile překvapeny, že v celém městě nebylo možné sehnat dohromady skupinku mladých, kteří by byli schopni před kamerou zatancovat. Na Karakačanském *sǎboru* (obvykle během srpna) však mladí tanečníci a tanečnice předvádějí připravené sestavy a působí velice přirozeně. Tanec vždy začíná už v zákulisí, kdy za doprovodu klarinetového sóla soubor zvolna nastupuje na své pozice, a teprve se zpěvem začne tančit.

Tance provozované dnes bulharskými Karakačany na reprezentativních akcích jsou velmi podobné tancům severních Řeckých regionů, kde se rozprostírá masiv pohoří Pindos (Epiros, Thesálie a Rumélie neboli centrální Řecko), a tancům jižní Albánie – zvláště oblasti Čamerie¹¹⁶. Jak si všímá už Pimpireva během 90. let, Karakačani čerpají jak ze svých starých tradic, tak přebírají řadu inspirací z řecké kultury (1997: 193). Za tímto tajemným připodobněním současného Karakačanského folklóru řeckým vlivům není třeba hledat nějaké rafinované motivace. Stejně jako během celých 90. let organizovala FKOSKB

¹¹⁵ Současná stylizovaná prezentace souboru bulharských Karakačanů. Po důstojném nástupu následuje společný tanec *Sirtos Sta tria* dívek i chlapců a dále pohybově a prostorově úsporný dívčí tanec. (<https://www.youtube.com/watch?v=0iY8gJt9sAk>) Zbytek programu již je zaplněn mužským tancem *tsamiko*, kde prezentují místy až spartakiádní hromadnou formou řadu akrobatických figur. Celý program je zakončen tancem, kdy se za ruce drží střídavě dívky a chlapci, tedy jakýmsi tanečním novotvarem. (<https://www.youtube.com/watch?v=Ep9twHcyvAY>)

¹¹⁶ Oblast Čamerie obývají tzv. Čamové, kteří jsou převážně muslimského vyznání a řecky mluvící. Karakačani neradi přiznávají, že by mohli mít tance a současně i mužský kostým společný s nějakými muslimy. Tanec *tsamikos* se vlastně podle Čamů a jimi obývané oblasti jmenuje. Právě tento tanec Karakačani tančí téměř identicky s Čamy.

jazykové pobyty v Řecku pro Karakačanské děti (na nichž se neučili karakačanskou řečtinu, ale moderní řečtinu), organizovala i vzdělávací pobyty v Řecku pro vedoucí tanečních souborů.¹¹⁷ Presentovaný formát je tedy kreativní směs prvků předaných od rodičů a prarodičů a prvků převzatých z folklóru severozápadních řeckých regionů. Tato směs je ještě upravena podle současných potřeb diváků i interpretů (reprodukováná hudba, používání současných nástrojů a známých tanečních forem apod.).

Toto je jev zcela běžný. Hudební folklór, stejně jako jazyk i celá kultura se průběžně vyvíjí a na tom by nebylo nic až tak zvláštního. Karakačani jsou ovšem velmi soutěživí a svárliví, toho si ostatně všiml už John Campbell (1964). Ve chvíli, kdy je karakačanský folklór někde prezentován mimo rámec oficiální organizace (FKOSKB), strhne to obrovskou vlnu negativních reakcí. Jako příklad si uveďme scénickou suitu nazvanou „Karakáčani“, s níž vystupuje profesionální soubor, odpovědný za propagaci bulharské hudby po celém světě, Phillip Koutev Ensemble.¹¹⁸ Umělecký šéf tohoto souboru je skladatel Philip Koutev, který svou tvorbu zakládá na lidových motivech, ovšem samozřejmě své produkty nevydává za „lidovou kulturu“ (jen pro srovnání uveďme, že podobným způsobem v Maďarsku tvořil skladatel Béla Bartók a v Čechách Leoš Janáček nebo Zdeněk Lukáš). Koutevův soubor je svou působností přirovnatelný k slovenskému souboru Lúčnica. Jeho variace na karakačanské téma byly Karakačany přijaty s velkou nevolí. Podobně i v Řecku soubor Dora Stratou Dance Theatre předvádí variace na Karakačanské téma, která je Karakačany taktéž považována za nesmysl a „cokoli jiného jen ne karakačanský tanec“.

*

Dnes Karakačani akcentují svou etnickou příslušnost tak, aby bylo praktikování „karakáčanství“ co nejvíce v souladu s jejich moderním životním stylem. Velká část prezentace „karakáčanství“ se odehrává buď ve virtuálním světě internetu, kde se kdokoliv může jako Karakačan projevat a formulovat, co „karakáčanství“ znamená, nebo v situacích pravidelných folklórních akcí (například festival Karandila). Za těmito projevy, které jsou směřovány především na ty druhé (čtenáře, diváky apod.), stojí ale i celá řada aktivit, kterými si Karakačani připomínají svou identitu v rámci svých domovů. Vytváří si doma „karakáčanské koutky“ a domácí muzea, kde shromažďují artefakty, které pro ně mají etnodiferenční význam, nebo chovají karakačanského psa. Etnická organizace (FKOSKB) oficiálně zaštiťuje prezentaci Karakačanů a na druhou stranu i vymezuje, co prezentací „karakáčanství“ není. Mimo její působnost se však v posledních letech řadoví Karakačani vymaňují z její kontroly a

¹¹⁷ Vzdělávací program pro vedoucí tanečních souborů proběhl v roce 2009 ve městech Alexandropolis a Komotini za podpory evropského programu „Leonardo Da Vinci“ (<http://www.karakachani.com/en/about-us/history.html>)

¹¹⁸ Záznam „Karakáčanského tanečního pásma“ v podání Phillip Koutev Ensemble. (<https://www.youtube.com/watch?v=FxW311DeGLw>)

začínají prezentaci vlastní etnické skupiny brát do svých rukou, například píší a publikují knihy o Karakačanech nebo v karakačanském dialektu. Organizaci FKOSKB se zároveň výrazně zužuje členská základna a obecně se zdá, že prezentace „karakačanství“ si půjde svým vlastním, etnickými organizacemi nekoordinovaným směrem.

15 Diskuze

Závěry z dlouhodobého výzkumu karakačanského společenství v Bulharsku je vhodné zasadit do rámce kulturních modelů sdílených okolními populacemi. Řada autorů v minulosti hovořila o tom, že existuje něco jako „balkánská“ nebo „středomořská“ sada hodnot nebo kulturních modelů, která přetrvává pod zdůrazňovanými projevy etnických hranic, založených na konstruování odlišnosti. Sdílené vzorce v rámci balkánského prostoru byly akcentovány například v oblastech jazyka (např. Lindstedt 2000), rodiny (Todorova 2006, Kaser 2012), lidového léčitelství (Kerewsky-Halpern 1985), kuchyně (Bradatan 2003, Krăsteva-Blagoeva 2008), strategií pracovní migrace, tzv. *gurbet* (Hristov 2008, 2012) a přestože oblasti etnomusikologie v balkánském prostoru vévodí místní specialisté kladoucí důraz spíše na odlišnost než společné znaky, občas jsou akcentovány i zcela očividné společné charakteristiky hudby a tance v balkánském prostoru (Buchanan 2007).

Ačkoliv byla opakovaně zdůrazňována nevhodná mocenská a ideologická zatíženost pojmu „balkán“, jakožto obrazu, do nějž „Západ“ projektuje své potlačené ideologické antagonismy (Žižek 1999), v sociálních vědách je tento pojem stále živě používán. Měli bychom ale hlouběji promyslet tezi, že obyvatelé tzv. „balkánu“ sdílí určitou kulturní výbavu. I v rámci tohoto prostoru se totiž můžeme setkat s jakousi druhotnou balkanizací, tedy tendencí projektovat odmítané a hodnoty do objektu, který není tady, ale je „tam někde“. Pokud se pro Evropany „divoká část kontinentu“ nachází „tam na východě“, tak pro tamější obyvatele se tento tajemný svět rozkládá v horách. Obraz Karakačanů je tímto fantaskním obrazem „těch druhých“ nezbytně určen. Až do nedávné doby žili jako kočovní pastevci pravidelnými přesuny mezi horami a údolími, s omezenými kontakty s usedlou populací. Karakačanský jazyk je pak dávným jazykem Homérovým, tedy dokladem jejich prastarosti a zároveň oddělenosti od ostatních, jejichž jazyk doznal od starověku mnohých změn. Tento obraz je jen uzavřen představou, že se žení a vdávají jenom mezi sebou a praktikují mnoho před-křesťanských zvyků.

Dnešní usedle žijící Karakačani se nacházejí na pomezí romantického obrazu kočovného pastevce, obyvatele hor, „toho druhého“ a představy asimilované menšiny, která se důsledným začleňováním posunula do roviny „našince“. Karakačani tedy mohou být buďto zcela oddělení od představovaného „balkánského kulturního substrátu“ nebo mohou být naopak jeho čelními představiteli. Co tedy kočovní pastevci a jejich usedlí potomci mají s „balkánem“ společného? Je pastevectví součástí balkánské kultury? Sdílejí pastevci výrazně rozdílné soubory hodnot a praxí než zemědělské populace Balkánu? Tato práce si klade za cíl analyzovat především fungování sociální organizace současného karakačanského společenství. Popsané modely a instituce mají často paralelu v modelech a institucích

sdílených v rámci balkánského prostoru (např. sídelní struktura rozdělená do čtvrtí – tzv. *machal* v jejímž rámci dochází k vytváření blízkých kooperativních sousedských vazeb – tzv. *komšilák*).

Některé modely a instituce praktikované Karakačany jsou však sdíleny i mimo balkánský prostor (například v Řecku, Bulharsku ale i jinde v Evropě běžné předávání jmen z prarodičů na vnuky/vnučky, tedy instituce tzv. obrození – v řečtině *anastassi* – Vernier 1984, Krăsteva-Blagoeva 1999 nebo strategie výstavby honosných domů z prostředků získaných během pracovní migrace - Ley 1995, Cairn 2003, Lopez 2010, transnacionální fungování mnohých karakačanských rodin - Hughes 2006). Jedná se o strategie, které nejen přesahují samotný Balkánský poloostrov, ale jsou rozšířené i mimo evropský kontinent. Takové strategie jsou v dnešním globalizovaném mediálním prostoru velmi snadno komunikovatelné i na velké vzdálenosti. V rámci této směsi vlivů musíme předem zavrhnout představu „jedinečnosti“ a „izolovanosti“ Karakačanů, což by byl jistě styl uvažování, který by si sami Karakačani respektive jejich představitelé přáli. U Karakačanů tak můžeme hovořit o kombinaci různých struktur a funkcí, které jsou jedinečné pouze svou specifickou konfigurací.

Jejich sociální organizace je neoddělitelně spojena s jejich příbytky, s domy. Obývání domů a jejich symbolické uchopování jsou v případě bulharských Karakačanů velmi podobné fungování muslimského společenství v horské oblasti Bosny, které zkoumal Henig (2011). Jak se zdá, hodnoty a symboly spojené s bydlením, obýváním domu a utvářením „domu“ coby sociální jednotky jsou velmi rezistentní a sdílené napříč nacionálními, etnickými i konfesionálními hranicemi. Výzvou pro další výzkum je zodpovědění otázky, zda v balkánském prostoru budeme vůbec schopni najít nějaké společenství, které se bude z tohoto sdíleného kulturního základu, akcentujícího neoddělitelnost domů a jejich obyvatel, vymykat. Karakačani to rozhodně nejsou, ale například případová studie českého osídlení bulharské obce Vojvodovo (Budilová 2011) a různých romských skupin (Gräf 2007) ukazují, že neoddělitelnost domů a jejich obyvatel není absolutní. Tato společenství sice na dům jako materiální strukturu mohou klást důraz, ale se založením nové reproduktivní jednotky – rodiny – zakládají i nový dům (Vojvodovo) nebo mohou domy budovat a užívat k jiným účelům než bydlení, například k prezentaci ekonomického kapitálu (Gräf 2007). Bylo by zajímavé v tomto směru zaměřit pozornost na populace dříve polo-kočovných Vlachů a na různá jiná společenství, částečně kočující dodnes. Minimálně ze srovnání vztahu využívání domů u Karakačanů a Romů zkoumaných Rudolfem Gräfem vyplývá, že samotná dřívější absence stabilních příbytků ještě neznamena předpoklad podobného vývoje v době usedlého života.

Výzkum zaměřený na „domy“ zapadá do pole zájmu antropologie domu a architektury, což je v posledních letech velmi slibně se rozvíjející trend v rámci antropologie. První práce jsou z 90. let a detailně se věnují oblastem klasického antropologického zájmu (malá společenství v jižní a střední

Americe, jihovýchodní Asii a v ostrovních oblastech – např. Madagaskar) (Carsten - Hugh-Jones 1995). O několik let později byla vydána jakási protiváha těchto na „daleké a exotické“ končiny zaměřených výzkumů. Vyšla kniha, která si kladla za cíl komparativně uchopit sféru bydlení a užívání domácího prostoru v evropských společnostech (Birdwell-Pheasant – Lawrence-Zúñiga 1999). Právě tento sborník studií evropských společností se zaměřuje na dlouhodobě usedlé, často zemědělské společnosti, nejsou zde zachycena společenství, která mají z různých důvodů přístup k běžnému usedlému životu znemožněný. Až v posledních letech se začínají v rámci evropské etnologie objevovat studie domů a jejich užívání u transnacionálně žijících populací (Gräf 2007, Pichler 2009, Dalakoglou 2010). Právě tímto směrem je zaměřena i představovaná práce a přispívá tak k diferenciovanějšímu pojetí vztahu člověka, sociální organizace a s tím spjatých příbytků - domů.

Představovaná práce se také snaží být protiváhou výzkumů realizovaných historicky zaměřenými výzkumníky (např. Kaser 2012). Karl Kaser například ve velké části textů pracuje s pojmem domácnost. Domácnost je pro něj základní organizační jednotka, o jejíž velikosti a složení je možné získat údaje v archivech, neboť dům jako materiální entita byl objektem daňové povinnosti v době osmanské nadvlády. Archivní záznamy nám již ale blíže neřeknou, zda výběrčí daní zaznamenávali skutečné obyvatele, které v daném okamžiku v domě zastihli, nebo zda zaznamenávali obyvatele imaginárního „domu“, tedy včetně členů, kteří dům prakticky neobývají, ale podle jeho ostatních obyvatel do něj náležejí (což je častý případ v situaci pracovní migrace, tolik obvyklé pro některé tzv. *pečalbarské* balkánské regiony). Výzkumy lidí a jejich domů, které jsou založené výhradně na studiu pramenů, je nutné neustále konfrontovat s daty z výzkumů založených na pozorování praxe užívání domů a uvažování o nich.

Vzhledem k absenci podrobné etnografie současných Karakačanů jsem ke studiu zvolila omezený soubor témat (subsistence, sociální organizace, jméno, religiozita, etnická identita). Další výzkum by mohl přinést rozšíření směrem k tematickému záběru antropologie těla, tak jak bylo původním záměrem Carsten a Hugh-Jones, kteří usilovali o propojení dvou sfér antropologie architektury a antropologie těla. Také jistá genderová specifičnost sebraných dat nabízí pokračování výzkumu v opačném směru. Autorce se jako mladé dívce podařilo proniknout a zachytit především domácí svět žen, každodennost bulharských Karakačanů je však utvářena ještě zcela oddělenou vrstvou reality a tou je svět mužů, trávících často své dny v Řecku na pracovní migraci. Velmi slibnou protiváhu nabízí disertační projekt doktoranda sofijské univerzity Nača Dimitrova, který má jako muž možnost připojit se k sezónní pracovní migraci a provádět výzkum přímo mezi migrující částí Karakačanů.

16 Závěry

V posledním století dochází celosvětově k postupnému usazování kočovných a polo-kočovných populací (Salzman 1980). V post-socialistickém prostoru proběhlo radikální usazení kočovníků v rámci procesu kolektivizace v 50. letech 20. století. Dnes ještě žijící aktéři tohoto procesu mohou poskytnout řadu informací o přechodu a adaptaci kočovníků do již etablovaných sídelních a sociálních struktur měst a vesnic. Předkládaná disertační práce se zabývá tématem proměn sociální organizace, subsistence a identit v případě etnické skupiny, která dnes žije usedle v post-socialistickém Bulharsku. Cílem práce je zachycení proměn strukturálních aspektů života sledované populace v situaci výrazné nedobrovolné změny životních podmínek.

Bulharští Karakačani jsou společenstvím, které dnes drží pohromadě na základě představy někdejšího způsobu obživy – kočovného pastevectví a představy vlastní výlučnosti, již vyjadřují konceptem „čistoty“ jazykové, etnické i náboženské. Dalo by se říci, že dnešní Karakačani/Sarakačani žijí na území Řecka a Bulharska. Mluvíme-li o té bulharské části, mnohem přesnějším formulací bude, že žijí „mezi Řeckem a Bulharskem“. Bulharští Karakačani sice žijí dlouhodobě v Bulharsku a jen v malé míře trvale migrují do zahraničí, ale jejich obživa i příbuzenské sítě propojují jejich každodenní existenci se sousedním Řeckem. Někdejší masovost pracovní migrace bulharských Karakačanů do Řecka má v dnešní době za důsledek, že velká část starších lidí vzpomíná na útrapy námezdní práce v Řecku a ti mladší zase mohou vzpomínat, jak byli vychováváni příbuznými, zatímco rodiče pracovali v Řecku. Ti, kteří do Řecka pracovat nejezdili, dostávali od příbuzných alespoň remittance nebo zchudli natolik, že se dnes ke společenství Karakačanů nehlásí. Ideální typ „Karakačana“ v Bulharsku s sebou totiž zároveň nese představu ekonomického úspěchu, což je samozřejmě jen jedním z důsledků pracovní migrace.

Pro část Karakačanů je tmelem společenství představa kočovně pasteveckých předků, pro mladší generaci zase sdílené osudy migrantů v sousedním bohatém státě. Část Karakačanů se dodnes věnuje pastevectví, byť usedlému, a jiná část zase podnikání nebo pokračuje v pracovní migraci. Ačkoliv by se mohlo zdát, že identita Karakačanů se v posledních desetiletích rozplyne a budou asimilováni do bulharské populace, neděje se tak. Fungují nadále jako neviditelná menšina, jejíž členy obvykle nikdo z Bulharů nedokáže rozeznat, pokud ostentativně neprojevují svou identitu. Vědomí vlastní svébytnosti (a v určitých kontextech i nadřazenosti) přetrvává i mezi členy mladší generace nezávisle na postupné ztrátě menšinového jazyka a výlučného způsobu obživy.

Do druhé poloviny 50. let žila převážná část bulharských Karakačanů kočovně pasteveckým způsobem života. Tento kočovně pastevecký styl života na Balkáně provozovaly i jiné populace (např. Aromuni nebo Juruci) a nejvíce prosperoval v době, kdy rozsáhlá území byla sjednocena pod osmanskou

správou a stáda se mohla pohybovat podle pastvy i na velké vzdálenosti. Fragmentace osmanského území pastevcům omezila možnost najít kvalitní zimní pastviny a vedla k jejich postupnému usazování. I přes zhoršený přístup k pastvinám pokračovali Karakačani v pastevectví i na osvobozeném území a museli svůj pohyb omezit na území jednoho z obývaných států – Bulharska nebo Řecka. K jejich definitivnímu usazení došlo až během kolektivizace na konci 50. let 20. století.

Po kolektivizaci Karakačani přijali nové strategie obživy. V první generaci po usazení se živil výhradně dvěma způsoby. Jako nekvalifikovaní zemědělství pracovníci začali pracovat ve sjednocených družstvech v úseku živočišné výroby. Zde se nadále starali o stáda ovcí a koz, ale tentokrát v rámci organizovaného usedlého chovu. Druhá část Karakačanů nastoupila po zaškolení do továren jako řadoví dělníci. Starší generace nastoupily rovnou do zaměstnání. Mladší generace, které už prošly školským systémem, se mohly vydat pestřejším profesním směrem. Způsob obživy praktikovaný současnými Karakačany je koncentrovaný kolem oblasti chovu ovcí, podnikání a různorodé nejčastěji nekvalifikované, manuální práce v Řecku.

První typ současné obživy bulharských Karakačanů, tedy usedlé pastevectví, se vyznačuje orientací na mléčnou produkci, nikoliv masnou. Chov probíhá většinou v rámci příbuzenské skupiny s velmi malým zapojením zaměstnanců zvnějšku příbuzenské sítě. Mléčný chov je potřeba často dofinancovávat, protože na rozdíl od masného není v Bulharsku za současných podmínek udržitelný. Majitelé stád tak využívají jak státní dotace, tak dotace z Evropské unie. Tato podpora se týká však jen větších chovů, malá stáda slouží jen jako doplněk obživy vedle jiného zaměstnání, často bez vnější finanční podpory.

Druhým velmi rozšířeným typem obživy je pracovní migrace do Řecka. Migranti v Řecku mohou mít klasické zaměstnání s pracovní smlouvou a domů do Bulharska se vrací jen v době volna. Drtivá většina pracuje bez smlouvy na bázi výkonu konkrétního úkolu (nejčastěji se jedná o sklizeň, zařezávání révy, stříhání ovcí apod.). Pracovní migraci se vždy věnuje jenom část rodiny. Za hlavní sídlo rodiny je považováno Bulharsko. Nejčastěji z rodiny do Řecka odchází otec, nebo celý manželský pár a děti nechávají v Bulharsku v péči prarodičů. Přestože na mnohé nárazové brigády mohou jezdit i celé rodiny (včetně práceschopných dětí), dlouhodobá návratová pracovní migrace do Řecka obecně zůstává spíše mužskou záležitostí. Výdaje v místě práce se Karakačani snaží eliminovat na minimum. Hlavní úsporou často bývá bydlení v nebytových prostorech nebo v autě. Vydělané peníze pak nejčastěji v hotovosti převážejí zpět do Bulharska, kde z výdělku jednoho člena rodiny (obvykle otce) přežívá celý zbytek rodiny.

Pracovní migrace do Řecka byla už od samého začátku 90. let organizována ústřední organizací zastupující bulharské Karakačany (FKOSKB). Tato organizace usiluje po celou dobu svého působení o uchování karakačanské kultury a jazyka. Tento vždy na prvním místě prezentovaný cíl je ovšem

pouze cílem závislým na jiném neprezentovaném cíli, a tím je právě zprostředkování pracovní migrace. Rozvoj karakačanské kultury a jazyka tak, jak je realizován FKOSKB, je pak jen nápomocným nástrojem migrace. Karakačanské děti se na kurzech organizovaných FKOSKB učí soudobou řečtinu, nikoliv dialekt řečtiny, kterým mluví jejich prarodiče.

V rámci do Řecka migrujících populací se Karakačani nachází ve zvláštním ambivalentním postavení. Ačkoliv jsou považováni za *omogenis*, tedy migranty řeckého původu, nevztahují se na ně mnohá privilegia s tímto statutem spojená. Především se na Karakačany z Bulharska před vstupem Bulharska do EU nevztahovala možnost přechodného pobytu, ale pouze krátkodobých pracovních víz. Pracovní migrace jako jedna z nejobvyklejších způsobů obživy bulharských Karakačanů tak byla určována plně libovůlí řeckých úřadů a jejich vlastní organizace (FKOSKB). Přesto se tento svérázný životní styl mezi dvěma státy výrazně odrazil do všech podob soudobé každodennosti Karakačanů v Bulharsku (do sociální organizace, architektury, folklóru apod.).

Třetím nejobvyklejším způsobem obživy je podnikání, které v mnoha případech podobně jako pracovní migrace propojuje Bulharsko s Řeckem. Sféry, v nichž Karakačani začali po revoluci podnikat, jsou velmi rozmanité, od pohostinství, přes tovární výrobu až po obchodování s různými řeckými artikly. Podnikání v tomto případě není založené na odosobnělých vztazích mezi producentem a klientem a na fixní ceně nebo marži za výrobek. Naopak jedná se o velmi flexibilní typ obchodování, který je založen na neustálém a mnohastranném vyjednávání o ceně. Tito podnikatelé jsou schopni během života vystřídat i několik různých sfér podnikání. Kreativně se pouští i do takových oblastí, v nichž jim chybí potřebná praxe nebo zkušenosti. Do podnikání je obvykle do určité míry zapojena celá rodina, včetně potomků. Zároveň se jedná o velmi komplexní typ podnikání, kde vedle sebe mohou koexistovat různé druhy produkce nebo obchodování s vidinou, že v době výkyvů na trhu rodině zůstane alespoň jeden zdroj příjmu krizí nezasažen.

Vstupním kapitálem pro tento druh obživy byl obvykle příjem z pracovní migrace, která jej umožnila naakumulovat v relativně krátkém čase. Pracovní migrace a podnikání jsou tedy vlastně spojenými nádobami, jež fungují tak, že podle ekonomické situace se vždy karakačanská rodina věnuje jedné nebo druhé, nebo oběma současně. V době nedostatku vstupního kapitálu pracovaly sledované rodiny v Řecku, poté svou působnost přesunuly do podnikání na území Bulharska a v době ekonomické krize v roce 2008, kdy trh v Bulharsku začal výrazně stagnovat, opět část svého působení přesunuly do Řecka na sezónní práce.

Všechny tři hlavní způsoby obživy praktikované bulharskými Karakačany v současnosti jsou organizovány v rámci příbuzenské jednotky. V rámci pracovní migrace a podnikání spolu interagují příbuzní z široké příbuzenské sítě, která nebývá zpravidla lokalizována jen do jedné obce. Usedlé

pastevectví je pak provozováno skupinou příbuzných, která má společnou rezidenci v jednom několikageneračním domě. Pro přežití zásadní kooperace se u Karakačanů odehrává na úrovni příbuzenské jednotky (ať už se jedná o širokou příbuzenskou síť nebo o sousedskou skupinu či jen jeden „dům“). V rámci základní příbuzenské jednotky - „domu“ je obvykle navzdory přeshraničnímu pohybu jednotlivců uskutečňována výchova dětí, péče o stárnoucí členy, obdělávání zahrady, provoz soukromého podniku či péče o dům a domácí zvířata. Tato skupina činí společné kroky v případě investic a podnikání.

V této práci se pokouším zachytit nejen proměny subsistenčních strategií bulharských Karakačanů po jejich usazení, ale zároveň analyzovat, jak se tyto změny v materiálních podmínkách promítly do jejich současného sociálního uspořádání. Zatímco v kočovně pasteveckém období se jednotlivé karakačanské nukleární rodiny sdružovaly do pasteveckých družin, které kopírovaly patrilineárně založenou příbuzenskou síť a trvaly pouze po dobu jedné pastevní sezóny, dnes jsou sociální formace Karakačanů mnohem stabilnější, protože jsou založeny na rezidenci v rámci „domu“ a sousedství.

U Karakačanů také došlo po usazení k razantnímu poklesu porodnosti. Zatímco dříve se počet dětí pohyboval mezi 6 a 10, dnes je standardní situací, že rodiny mají pouze dvě děti. Přes tyto hluboké demografické proměny se však Karakačani nadále starají o své stárnoucí rodiče a bydlí s nimi i po založení nové rodiny. Jako důsledek demografického poklesu dnes téměř s každou rodinou Karakačanů bydlí i jejich rodiče. Pravidla patrilineární postmaritální rezidence udávají, že dcery mají z domácnosti odejít a synové zase mají dochovat rodiče. Při nízkém počtu dětí obvykle není na výběr, s kterým synem se rodiče rozhodnou žít. Během pasteveckého období bylo možné se setkat se skutečnými nukleárními rodinami (rodiče + děti), dnes jsou karakačanské rodiny žijící pohromadě téměř výhradně třígenerační.

Právě úbytek nukleárních rodin nás nutí k novému uchopení základní korporované jednotky Karakačanů. V tomto textu nazýváme, v souladu s emickým vyjádřením, tuto základní jednotku „dům“. „Dům“ v tomto pojetí funguje jako sociální jednotka lidí, spojených společným obyváním jednoho příbytku. „Dům“ je ovšem neoddělitelný od materiálního domu, což je objekt¹¹⁹ komunikující řadu hodnot a významů. Jednotlivé „domy“ utvářejí sousedství, které je charakteristické svou příbuzenskou provázaností. „Domy“ vystupují jako jednající aktéři a mají tendenci lokalizovat se do sousedství jiných příbuzných „domů“, a to preferovaně v rámci patrilineie. V rámci „domů“ fungují jednotliví aktéři, kteří mají v rámci sledovaného společenství jasně stanovenou hodnotu (např. v patrilokálních společnostech je pozice syna výrazně odlišná od pozice dcery). Tyto pozice jsou mimo jiné zakódovány

¹¹⁹ Dům je zde považován za objekt, na rozdíl od „domu“. „Dům“ je subjektem, který jedná, reprodukuje se a manipuluje s domem coby materiální schránkou svého působení.

i v samotné materialitě domu. Jak syn, tak dcera mají obvykle v rámci velkých karakačanských domů svou obytnou část, tyto části se však liší rozlohou i polohou ve vztahu k ostatním částem.

„Domy“ mezi sebou vytvářejí spřátelenou sousedskou kooperaci (*komšilák*). Tato kooperace se vyznačuje v procesuální perspektivě sdílením věcí, slov, práce a prostoru, dále je ovšem materializována v podobě dotčených nemovitostí (branka spojující pozemky, spojitá zahrada, okna směrem k sousedům apod.). Jádrem této spřátelené kooperace je většinou skupina bratrů. Tmelem, který drží karakačanské společenství pohromadě, je několik protichůdných i vzájemně komplementárních principů. Princip spojující sourozence (vyjma vdaných sester, které opustily orientační rodinu i sourozeneckou skupinu) je viditelný na rovině rezidence. Sourozenecké skupiny v rámci patrilinie se snaží bydlet blízko sebe. Tento princip spojující příbuzné napříč „domy“ je vyvažován vazbami uvnitř „domu“, které spojují především otce a jeho syny. Tato vazba je viditelná například v rovině práce. Otec vždy pracuje se svými syny a učí je všem svým dovednostem. V neposlední řadě je pak systematicky vytvářena vazba mezi vnuky/vnučkami a prarodiči prostřednictvím předávání a sdílení křestního jména.

Ženy v tomto provázaném systému funkcí byly doposud téměř vynechány. Dcery jsou totiž považovány za dočasného člena orientační rodiny, proto k vytváření pevných vazeb v jejich případě dochází až po svatbě a jejich příchodu do rodiny ženicha. Zatímco muži jsou svou loajalitou orientovaní spíše na sourozeneckou, často současně sousedskou skupinu (*komšilák*), ženy se orientují především na své potomky a obyvatele stejného „domu“. Ženy si vytváří silné vazby ke tchánům/tchýním a potomkům, vazba mezi sestrami nebo vazba matky s dcerou není rozhodně rovnocennou protiváhou vazeb mezi bratry nebo vazby mezi otcem a synem. Vazby mezi příbuznými muži jsou dlouhodobější, proto také intenzivnější. Dalo by se říci, že jestli některý z aktérů drží „dům“ pohromadě a bezesbytku hájí jeho zájmy před jakýmkoliv zájmy jinými, je to manželka, paradoxně člověk, který do „domu“ přichází zvenčí až po svatbě.

„Dům“ ovšem není tvořen pouze samotnou stavbou, sestávající se ze stěn a trámů, a osobami, vzájemně příbuzensky provázanými a sdílejícími obytný prostor. „Dům“ je spoluvytvářen ještě jmény, které v rámci něj cirkulují a provazují jednotlivé generace mezi sebou ve vertikálním plánu (zatímco obytný prostor má tu moc provazovat současně i osoby stejné generace - tedy provazovat v plánu horizontálním). Naproti tomu v dřívějším období fungovalo jméno jako prostředek tvorby vazeb se sociálním světem mimo „dům“. V období kočovného pastevectví byla obvyklá praxe pojmenování po světci nebo po kmotrovi, který stál obvykle mimo okruh příbuzných. V současné době převažuje pojmenování po prarodičích, které slouží jako prostředek tvorby vazeb v rámci „domu“. Vzhledem k tomu, že pracovní migrace žádá plné zapojení prarodičů (často patrilinéárních i matrilinéárních)

v péči o potomky, je v současné době prostřednictvím jména vzdávána úcta prarodičům z obou stran. Očekává se, že jejich pomoc bude v budoucnu potřeba. Na mnoha úrovních se projevuje současná vzrůstající úcta k příbuzným z matčiny strany a ženským příbuzným jako takovým. Tyto projevy můžeme zaznamenat jak ve strategiích pojmenovávání, tak v samotné materiální struktuře domu, kde se počítá i se ženskými příbuznými, od nichž se dříve automaticky očekával odchod po nabytí produktivního věku a vdavkách.

Jméno je komplikovaný kód, který komunikuje informace jak o vztazích uvnitř „domu“, tak mimo „dům“. „Domy“ stejně jako jména mají tendenci sdružovat se podle podobnosti. Bratři, kteří si obvykle staví domy vedle sebe, sdílí nejen sousedské vztahy, ale i druhé jméno, tzv. jméno po otci, a zároveň i příjmení. Sousedí prostorově vzdálenější mohou sdílet příjmení, ale často mají jiné jméno po otci. Podobné je tak prostorově blízké podobnému. Podobnost a nepodobnost je v případě jména často manifestována prostorově.

„Dům“ má tendenci zviditelňovat své hranice i v rámci pravidelných rituálů. Krom toho, že většina rituálů se odehrává v domácím prostředí (tento trend je jen pokračováním karakačanských religiálních praktik z pasteveckého období), je rituál zároveň materializací „domu“ jakožto sociální jednotky. Podle počtu zapalovaných svící je možné odvodit kolik členů „dům“ má, směna „odpuštění“ na svátek *Sirni Zagovezni* zase odkazuje k široké příbuzenské síti, v níž je „dům“ zasazen. „Dům“ je také místem, kde se profánní mění v posvátné prostřednictvím manipulace s posvátnými předměty, přípravy chleba nebo domácího udržování pravidelné obřadnosti. Stejně jako integrace v rámci místní sociální organizace, i v případě religiální praxe se pozice žen a mužů liší. Zodpovědnost za většinu rituálních úkonů má u Karakačanů žena. Je také jakýmsi zástupcem celého „domu“ v kontaktu s Bohem. Podobně jako ostatní aspekty současného života Karakačanů se i sféra religiozity proměňuje, zejména prostřednictvím zapojování západních vzorů (např. okázalé oslavy narozenin).

V rámci ekonomických změn v popřevratovém období se museli Karakačani vyrovnat se změnami v přístupu ke zdrojům. Naráželi často na svou vlastní izolovanost, tedy nedostatek strategických sociálních kontaktů, které si v kočovném období zajišťovali pomocí instituce kmotrovství-patronství s usedlým obyvatelstvem. V období usedlém již takovéto vazby navazovali jen sami mezi sebou. Jedno z možných vysvětlení lze hledat v samotném předpokladu, že kmotrem a kmotrou musí být „věřící lidé“. Během socialismu byl vyvíjen tlak na obecnou ateizaci bulharské společnosti a „další věřící“ bylo možné spolehlivě najít právě v rámci příbuzenské skupiny¹²⁰.

¹²⁰ Toto vysvětlení jsem si vypůjčila z dosud nepublikované prezentace Ludmily Cojocararu o podobné proměně praktik křtu v Moldávii (konference Asociace pro antropologii Jihovýchodní Evropy, Istanbul, září 2014).

Po převratu se Karakačani potýkali především s nedostatkem pracovních míst a omezeným přístupem k sociálním dávkám. Podobné znevýhodnění pociťují často i samotní Bulhaři, pro Karakačany je však tento postoj základním stavebním kamenem jejich sebevymezení. Ze slabé sociální péče státu viní ostatní menšiny, které podle nich sociální pomoc čerpají ve svůj prospěch a na úkor ostatních. Z omezeného pracovního uplatnění pak viní majoritu, která svým nepotismem omezuje osobám mimo jejich okruh známých a příbuzných přístup k pracovním místům. Navzdory požadavkům rovného přístupu Karakačani konstruují vlastní hierarchii etnických skupin, v níž stojí ne překvapivě na samém vrcholu, nadřazeni jak ostatním minoritám (Turkům, Cigánům atd.), tak majoritám (Bulharům, Řekům).

Sociální sféra bulharských Karakačanů prodělala zhruba od šedesátých let mnohé transformace - oslabení náboženských tradic spojené s individualizací víry, rozklad tradiční rodinné struktury a dlouhodobou pracovní migraci, která vyústila v deziluzi a ekonomický propad mnohých rodin v letech 2009-2013. V posledním roce došlo k mírné stabilizaci ekonomických poměrů. Reakcí na nastíněný vývoj je zvýšený zájem dnes již plně urbanizovaných Karakačanů o jejich minulost, původ a pastevecký život předků. Svou identitu staví na třech pilířích, pravidlu endogamie, představě společného původu a náboženství. Strategie legitimizace vlastní výlučnosti daly vzniknout svébytnému diskurzu, který zde označuji jako „ekologicko-záchranný“. Jde o diskurz, který původně vznikl kolem diskuze nad záchranou ohrožených živočišných druhů, jakými je karakačanská ovce, kůň a pes. Tento status „chráněného tvora“ vztáhli Karakačani i na sebe a prezentují se jako „druh na pokraji vymizení“, ačkoliv do žádné z oficiálních registrací ohrožených druhů či jazyků nebyli zahrnuti.

U bulharských Karakačanů si můžeme během posledních let povšimnout poklesu zájmu o činnost etnických organizací, na druhou stranu ale zvýšeného zájmu o vlastní etnicitu v poloze kategorizace a identity. Tento trend nazývá Gans „symbolickou etnicitou“. Nejedná se o oslabení etnické identity jako takové, protože členové nadále sami sebe přiřazují k pomyslné kolektivitě a formují podle toho své jednání. Zde byly rozebrány svébytné projevy karakačanské identity, jakými je domácí literární tvorba, tvorba domácích muzeí, chov karakačanských psů a shromažďování artefaktů symbolizujících karakačanskou pasteveckou minulost.

Identita bulharských Karakačanů je v současnosti opřena o symboly, jež jsou převzaty ze staré etnické kultury, kterou mají do budoucna nahradit. Karakačani dnes bezezbytku žijí jinak než jejich kočovní pastevečtí předkové. Dnešní Karakačani sahají do kulturního arzenálu svých předků a vybírají takové symboly, které se vtěsňají na zeď jejich obývacích pokojů, do zahrady nebo do idylického obrazu kočovného života, který je zachycen v textu, nebo do jednoho dne v roce, kdy oblečou kroje a zatančí nacvičenou sestavu tanců. Jádrem pocitu soudržnosti zůstává představa společné krve, společné kočovně pastevecké minulosti, jazyka a zápasu se společným nepřítelem (který je definován

situačně, a to buď etnicky – Bulhar, Řek, Turek, Cigán, nebo konfesně – muslim, nebo politicky – komunist). Nezpochybnitelná pravost a autenticita vlastní identity je odvozována ze zdůrazňovaných vazeb na archaické předky nebo archaický jazyk. Otázkou zůstává, co bude dalším stupněm vývoje etnicity u Karakačanů. Dojde k oslabení etnicity i v této její „symbolické“ podobě? Jejich skupinový příběh, začínající už v Homérových dobách, je stabilně zkonstruován. Právě jejich pojetí vlastní historie a odkazu je zdrojem nemalého sebevědomí a vědomí vlastní nadřazenosti.

V této práci jsem ukázala konkrétní aktivity, kterými Karakačani v Bulharsku akcentují svou identitu. Jak je vidět, nejde o žádný pohasínající oheň, naopak, určitým projevům se věnují s velkou vervou a akcentují výše popsané symboly více než kdy předtím. Tyto aktivity však nemají za cíl naznačovat politické požadavky skupiny směrem k majoritě, a ani nenaznačují. Podobné závěry, které vyvodil H. J. Gans z pozorování třetí a čtvrté generace amerických přistěhovalců, můžeme učinit i v případě Karakačanů. Dominantním způsobem toho, jak být členem etnické skupiny, je v obou případech právě „symbolická etnicita“, která je nezávislá jak na etnických kulturách, tak na etnických organizacích, které možná v blízké době zcela vymizí (Gans 1979: 17). „Symbolická etnicita“ je novotvar, který se obejde bez fyzicky shromážděné skupiny i bez živé kulturní báze – praktikované kultury, pokud ovšem tato báze funguje v podobě symbolické kultury, která je pouze živena symboly pocházejícími z praktikované kultury, jež však již nemusí v daný moment existovat (Gans 1979: 13).

Všechny výše popsané způsoby uvědomění si a projevování vlastní etnicity jsou právě v rovině symbolické kultury. Uvědomění nevedlo jedince k tomu, aby si pořídili stádo ovcí a vrátili se k minulému ideálu, i když se k tomu naskytla příležitost. Podobně třetí generace amerických imigrantů vyhledává snadné a občasné způsoby vyjádření své etnicity, které nejsou v konfliktu s ostatními polohami jejich života (Gans 1979: 9). Mají-li tedy členové kolektivity Karakačanů používat etnické symboly, musí být tyto symboly dostatečně přizpůsobitelné jejich jinak zcela modernímu životnímu stylu nebo se jako taneční festival musí odehrávat jen jednou ročně na základě náležité přípravy.

17 Seznam použité literatury a pramenů

1. Agelopoulos, G. (2007) The Coca-Cola Kashkaval Network: Belonging and Business in the Postsocialist Balkans. *Anthropology of East Europe Review* 25 (1), 42-52.
2. Antonijević, D. (1982) *Obredi i običaji balkánských stočara*. Beograd: Balkanološki institut Srpske akademije nauka i umetnost.
3. Albera, Por D. (1999) The Mediterranean as an anthropological laboratory, *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 16, 215-232.
4. Arango, J., Bonifazi, C., Finotelli, C., Peixoto, J., Sabino, C., Strozza, S., Triandafyllidou, A. (2009) The making of an immigration model: inflows, impacts and policies in Southern Europe. *Idea Working Paper* 9.
5. Athanasiades, H.s; Mantzaridou, A.; Marantzidis, N. (2007) Transnational Migrants' Views on Multiple Citizenship in Greece. *Multiple State Membership and Citizenship in the Era of Transnational Migration*. Pitkanen P., Kalekin-Fishman D. (eds.). Rotterdam: Sense, 117–35.
6. Baldwin-Edwards, M. (2004) *Immigration into Greece, 1990-2003: A Southern European Paradigm?*, http://aei.pitt.edu/1078/1/UNECE_paperV3-1.pdf.
7. Baldwin-Edwards, M.; Kyriakou, G.; Kakalika, P.; Katsios, G. (2004) *Statistical Data on Immigrants in Greece*. Atény: Panteion university.
8. Batakov, G. (2004) *Deca na Sirako*. Sliven: Obnova.
9. Baumann, G. (1992) Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society. *Understanding rituals*, De Coppet, D. (ed.), Routledge, 97-116.
10. Benovska-Sabkova, M. (2001) Statusni roli, vlast i cennosti v semejstvoto. *Българска етнология* 2, 7-25.
11. Bialor, P. A. (1967) What's In a Name? Aspects of the Social Organization of a Greek Farming Community Related to Naming Customs. *Essays in Balkan Ethnology* (1), 95-108.
12. Birdwell-Pheasant, D., Lawrence-Zúñiga, D. (1998). *House life: space, place and family in Europe*. Berg.
13. Boas, F. (1895) *Indianische sagen von der nord-pacifischen küste Amerikas*. A. Asher & Company.
14. Boas, F. (1897) *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. US Government Printing Office.
15. Boas, F. (1920) The social organization of the Kwakiutl. *American Anthropologist* 22(2), 111-126.
16. Bočková, H. (2005) Vlaši na Balkáně: Geneze, historie a kultura minority, příspěvek k otázce etnokulturní tradice. *Ethnologia Europae Centralis* 7, 73-90.
17. Bonn, J. A. (1990) Balinese Twins Times Two: Gender, Birth Order, and „Household“ in Indonesia/IndoEurope. In *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. Atkinson, J. M., Errington, S. (eds.), Stanford University Press.
18. Bourdieu, P. (2007) [1979]. The Berber house. In *The anthropology of space and place: Locating culture*. Low, S. M.; Lawrence-Zúñiga, D. (eds.) Oxford: Blackwell.

19. Bradatan, C. (2003). Cuisine and cultural identity in Balkans. *Anthropology of East Europe Review*, 21(1), 43-47.
20. Braudel, F. (1995) [1949] *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. (1. díl). University of California Press.
21. Budilová, L. J. (2011) *Dědická praxe, sňatkové strategie a pojmenovávání u bulharských Čechů v letech 1900-1950*. Brno: CDK.
22. Buchanan, D. A. (ed.). (2007). *Balkan popular culture and the Ottoman ecumene: music, image, and regional political discourse*. Scarecrow Press.
23. Cairns, S. (ed.). (2003) *Drifting-Architecture and Migrancy*. Routledge.
24. Campbell, J. K. (1964) *Honour, family and patronage*. Oxford: Clarendon press.
25. Campbell, J. K. (1970) Honour and the Devil. In *Honour and shame: The values of Mediterranean society*, Peristiani J. G. (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 112–175.
26. Campbell, J. K. (2002) „The Sarakatsani and the Kleptich Tradition“. In *Minorities in Greece. Aspects of a Plural Society*, Clogg, R. (ed.) London: Hurst and Company, 165-78.
27. Carbonell, E. (2010) „Exactly What I Had Been Looking For“: The Anthropology Of The Mediterranean 1950-1970. (*Con*)*Textos: Revista D'antropologia I Investigació Social* 4, 5-22.
28. Carsten, J. – Hugh-Jones, S. (eds). (1995) *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Carsten, J. (1997) *The heat of the hearth: the process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.
30. Carsten, J. (2004) *After kinship*. Cambridge University Press.
31. Cieraad, I. (Ed.). (2006) *At home: an anthropology of domestic space*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
32. Clendenin, D. B. (2003) *Eastern Orthodox Christianity: a Western Perspective*, Michigan: Baker Academic.
33. Cohen, A. C. (1969) *Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press.
34. Cohen, A. C. (1974) *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkley: University of California Press.
35. Cowan, J. K. (1990) *Dance and the body politic in northern Greece*. Princeton University Press.
36. Creed, G. W. (2002) Economic crisis and ritual decline in Eastern Europe. In *Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia*. Hanh C. M. (ed.), Routledge.
37. Cvijić, J. (1987) *Antropogeografski i etnografski spisy*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnost.
38. Čaušis, V. G. (2007) *Album na Karakačanite*. Seres.
39. Dalakoglou, D. (2010) Migrating-remitting-‘building’-dwelling: house-making as ‘proxy’ presence in postsocialist Albania. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16 (4), 761-777.
40. Dewalt, M. et al. (1998) Participant observation, In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Bernard H. R. (ed.), Altamira Press, 259–299.

41. Diamanti-Karanou, P. (2003) Migration of Ethnic Greeks from the Former Soviet Union to Greece, 1990-2000: Policy Decisions and Implications. *Southeast European and Black Sea Studies* 3 (1), 25–45.
42. Douglas, M. (2001) [1966] *Purity and danger*. London and NY: Routledge.
43. Dragandze, T. (1993) The Domestication of Religion under Soviet Communism. In *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practise*, Hann, C. M. (ed.), London, Routledge.
44. Du Boulay, J. (1974) *Portrait of a Greek mountain village*. London: Clarendon Press
45. Du Boulay, J. (1991) Cosmos and gender in village Greece. In *Contested identities: gender and kinship in modern Greece*, Loizos P., Papataxiarchis E. (eds.), Princeton: Princeton university press, 47–78.
46. Dubish, J. (1995) *In a different place: Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
47. Eliade, M. (2006) [1957]. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH.
48. Eminov, A. (1997) *Turkish and other muslim minorities in Bulgaria*. London: C. Hurst & Co.
49. Epstein, A. L. (2009) [1978] *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, New Brunswick: Transaction Publishers.
50. Eriksen, T. H. (2011) *Etnicita a nacionalismus: Antropologické perspektivy*, Praha: Slon.
51. Fatková, G. (2011a) Karakačani v Bulharsku-pastevecká historie. *Lidé města* 13 (1), 51-72.
52. Fatková, G. (2011b) Bulharští Karakačani dnes. *Lidé města* 13(3), 467-490.
53. Fatková, G. (2011c) Jedna opomenutá kapitola ekonomické migrace mezi Buharskem a Řeckem: Bulharští Karakačani ve spleti řeckého nacionalismu. In *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*, Budilová, L. a kol. Praha: Antropoweb.
54. Fatková, G. (2012) „Paní učitelko, my nejsme plémě, my jsme národ“: Formování etnických identit nedávno ještě kočovných Karakačanů. In *Balkán a nacionalismus: Labyrintem nacionální ideologie*, Fatková, G. a kol. Brno: Porta Balkanica, 79-103.
55. Fatková, G. (2013) *Karakačanská poezie 21. století: Velika Chatova*, Brno: Porta Balkanica.
56. Fatková, G.; Kastelova I. (2014) Spomeni ot Măgližkijat manastir i Bălgarskite Čech it Novi Přerov, ili ošte edin pogled kăm češko-bălgarskite vzaimootnošenija. *Homo Bohemicus* 3-4.
57. Fernor, P. L. (1966) *Roumeli: Travels in Northern Greece*. London: Murray.
58. Frejdenberg, M. M. (1979) Problema otgonnogo skotovodstva v sovremenoj balkanistike. *Etničeskaja istorija vostočnych romancev: Drevnost i srednie veka*. Moskva: Nauka, 204-216.
59. Friedl, E. (1962) *Vasilika: A village in modern Greece*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
60. Gans, H. J. (1979) Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America, *Ethnic and Racial Studies* 2, 1–20.
61. Gellner, Ernest (1988) *State and society in Soviet thought*. Oxford: Basil Blackwell.
62. Georgieva, Ganka (2000) *Karakačani*. Gorno Sachrane: 21-vi vek.
63. Gillespie, S.D. (2000) Beyond Kinship. An Introduction, In *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Joyce R.A., Gillespie, S.D. (eds), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1-21.

64. Gillespie, S. D. (2005) When is a house?, In *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, Beck, R. (ed.). Carbondale: Center for Archaeological Investigations, 25-50.
65. Gräf, R. R. (2007) *Zigeunerpaläste. Die Architektur der Roma in Rumänien*. Cluj-Napoca: Zentrum für Siebenbürgische Studien.
66. Gruev, M., Kalionski, A. (2008) *Vázroditelnijat proces: Mjisljumanskite obštnosti i komunističeskijat režim*, Sofia: Institut za izsledvane na blizkoto minalo.
67. Guboglo, M. (1966) K voprosu o proizchoždenii Karakačan. *Sovetskaja etnografija* (4), 164-176.
68. Guentcheva, R.; Kabakchieva, P.; Kolarski, P. (2003) *Sharing experience: Migration trends in selected applicant countries and lessons from the „new countries of immigration“ in the EU and Austria: VOLUME I–Bulgaria*. http://publications.iom.int/bookstore/free/MigrationTrends_EU_1.pdf.
69. Halpern, J. M., Halpern, B. K. (1958) *A Serbian Village in Historical Perspective*. Waveland Press Inc.
70. Halpern, J. M., Kideckel, D. A. (Eds.). (2000) *Neighbors at war: Anthropological perspectives on Yugoslav ethnicity, culture, and history*. Penn State Press.
71. Handelman, D. (1977) The organization of ethnicity. *Ethnic Groups* 1 (3), 187-200.
72. Hann, C. M. (Ed.). (2004) *Socialism: ideals, ideologies, and local practice*. Routledge.
73. Hann, C. M., Goltz, H. (eds.). (2010) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
74. Hastrup, K. (1978) The semantics of biology: Virginity. In *Defining females: The nature of women in society*, Ardener S. (ed.). London: Croom Helm, 49-65.
75. Hatziprokopiou, P. A. (2006) *Globalisation, migration and socio-economic change in contemporary Greece: processes of social incorporation of Balkan immigrants in Thessaloniki*. Leiden University Press.
76. Henig, D. (2011) *The Embers of Allah: cosmologies, knowledge, and relations in the mountains of central Bosnia*, Durham theses, Durham University. <http://etheses.dur.ac.uk/915/>.
77. Herzfeld, M. (1987) *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press.
78. Hirschon, R. (1978) Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality. In Ardener, S. (ed.) *Defining Females*, London, Croom Helm.
79. Hirschon, R.; Gold, J. (1982) Territoriality and the Home Environment in an Urban Greek Locality. *Anthropological Quarterly*, 55 (2), 63-73.
80. Hirschon, R. (1985) The Woman-Environment Relationship: Greek Cultural Values in an Urban Community, *Women and Space in Human Settlements* (special issue), *Ekistics*, 52 (310), 15-21.
81. Hirschon, R. (1989) *Heirs Of The Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. Oxford: Berghahn Books.
82. Hirschon, R. (1997) [1993] Essential objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality. In Ardener, S. (ed.), *Women and space*, Oxford: Berg, 70-86.

83. Hirschon, R. (2008) *Bourdieu in Olymbos: The Symbolic Character of the Karpathiko House* (manuscript), <https://www.anthro.ox.ac.uk/fileadmin/images/staff/Associates/30--Bourdieu.pdf>.
84. Hirschon, R. (2010) Indigenous Persons and Imported Individuals: Changing Paradigms of Personal Identity in Contemporary Greece. In *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Hann, C. M.; Goltz, H. (Eds.). Berkeley: University of California Press.
85. Hirt, T. (2007) Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě post-barthovských přístupů. *Antropowebzin* 2-3, 86-93.
86. Høeg, C. (1925) *Les Saracatsans. Étude linguistique*. Paris a Copenhagen.
87. Holland, H. (1819) *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia etc. During the Years 1812 and 1813*. Vol. I. a II. London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown.
88. Hristov, P. (2008) Trans-border exchange of seasonal workers in the central regions of the Balkans (19th–20th century). *Ethnologia Balkanica* (12), 215-230.
89. Hristov, P. (2012) Gurbet i identičnost (po materiali ot Zapadna Bălgarija, Iztočna Sărbija i Zapadna Makedonija). *Sociologiĉeski problemi* (1-2), 186-202.
90. Hughes, R. (2006) Transnational homes. *Home*, edited by A. Blunt and R. Dowling. Oxon: Routledge.
91. Husserl, E. (1996) [1972] *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Akademia.
92. Charalambos, K. (2009) From Enthusiasm to Perplexity and Scepticism: International Migrants in the Rural Regions of Greece and Southern Europe. In *International Migration and Rural Areas*, Jentsch B., Simard M. (eds.). Farnham: Ashgate.
93. Chatzimichali, A. (1957) *Sarakatsanoi*. Athens.
94. Christov, P. (2010) „Returning“ Religiousness and New Local Identities on the Balkans. *Etnološko-antropološke sveske* 15 (4), 95-104.
95. Ingold, T. (1980) *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
96. Ingold, T. (1986) *The Appropriation of Nature, Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
97. Ingold, T. (2000) *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Psychology Press.
98. Ivanov, A. (2013) *Karakaĉanite v Samokov*. Samokov: Prijatel.
99. Ivanova, A. (2001) „Kăm folklornijat portret na karakaĉanite“. In *Mnogosvetie: Iz kulturata na malcinstvata v Bălgarija*, Mustafĉieva, V. (ed.) Sofia: IMIR, 121-133.
100. Ivanova, M. (2013) Tradicionno krăvno rodstvo i svatovstvo v sistemata na bălgarskite rodstveni otnošenija. *Bălgarska etnologija* 3: 321-335.
101. Jireĉek, K. (1888) *Cesty po Bulharsku*. Praha: Matice Āeskă.
102. Jordanova, L. J. (1980) Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. In *Nature, culture and gender*, McCormack C., Strathern M. (eds.). Cambridge: Cambridge university press, 42-69.

103. Joyce, R. A.; Gillespie, S. D. (eds.). (2000) *Beyond kinship: social and material reproduction in house societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
104. Kadlec, K. (1916) *Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských: S úvodem podávajícím přehled teorií o vzniku rumunského národa*. Praha: Česká Akademie Císaře Františka Josefa.
105. Kahl, T. (2007) *Hirten in Kontakt: Sprach-und Kulturwandel ehemaliger Wanderhirten (Albanisch, Aromunisch, Griechisch)*. Wien, Münster: Lit Verlag.
106. Kahl, T. (2002) The Ethnicity of Aromanians after 1990: the Identity of a Minority that Behaves like a Majority. *Ethnologia Balkanica* 6, 145-170.
107. Kalionski, A. (2001) *Where the souls rest*. Sofia: National Ethnographic Institute and Museum.
108. Kalionski, A. (2007a) *Jurucite*. Sofia: Prosveta.
109. Kalionski, A. (2007b) How to be Karakachan in Bulgaria? *CAS Sofia Working Paper Series* 1, 1-22.
110. Kaneff, D. (2006) *Who owns the past?: the politics of time in a 'model' Bulgarian village* (Vol. 21). Berghahn Books.
111. Kanitz, F. P. (1909) *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk: von der Römerzeit bis zur Gegenwart*. Leipzig: Bernard Meyer.
112. Karakasidou, A. N. (2009) *Fields of wheat, hills of blood: passages to nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*. University of Chicago Press.
113. Karamichova, M. (2003) *Da živeeš tam, da se sãnuvaš tuk: emigracionni procesi v naãaloto na XXI vek*. Meždunaroden Centãr za Izsledvane na Malcinstvata i Kulturnite Vzaimodejstvija.
114. Kaser, K. (ed.) (2012) *Household and Family in the Balkans: Two Decades of Historical Family Research at University of Graz*. LIT Verlag Münster.
115. Katsavounidou, G.; Kourti, P. (2008) Homogeneous migrants from the former Soviet Union in Thessaloniki and the transformation of the western quarters of the city. *Ethnicity and Migration A Greek Story. Special Issue of Migrance* 30, 61-70.
116. Kavvadias, G. V. (1965) *Pasteurs-nomades méditerranéens: les Saracatsans de Grèce*. Paris, Gauthier-Villars.
117. Keramida, F. (1999) The Way to the Homeland: A 'Repatriated' Migrant's Life Story. *Oral History* 27 (1), 75-85.
118. Kerewsky-Halpern, B. (1985). Trust, talk and touch in Balkan folk healing. *Social Science & Medicine*, 21(3), 319-325.
119. Khazanov, A. M. (1984) *Nomads and the outside world*. University of Wisconsin Press.
120. King, R. (2000) Southern Europe in the changing global map of migration. In *Eldorado or fortress: migration in Southern Europe*, King, R., Lazaridis, G., Tsardanidēs, C. G. (eds.). St. Martin's Press. 1-26.
121. Konsta, A. M.; Lazaridis, G. (2010) Civic stratification, 'Plastic' citizenship and 'plastic subjectivities' in Greek Immigration Policy. *Journal of International Migration and Integration*, 1-18.

122. Koroljuk, V. D. (1976) *Voprosi etnogeneza i etničeskoj istorii slavjan i vostočnych romancev: metodologija i istoriografija*. Moskva: Nauka 94.
123. Krášteva-Blagoeva, E. (1999) *Ličnoto ime v bálgarskata tradicia*. Sofia: Marin Drinov.
124. Krášteva-Blagoeva, E. (2008). Tasting the Balkans: Food and Identity. *Ethnologia Balkanica*, (12), 25-36.
125. Leake, W. M. (1835) *Travels in Northern Greece*, Vol I. a II. London: J. Rodwell.
126. Lévi-Strauss, C. (1982) [1979]. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.
127. Lévi-Strauss, C. (1987) [1984]. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Basil Blackwell.
128. Lévi-Strauss, C. (2007) [1973]. *Strukturální antropologie – dvě*. Praha: Argo.
129. Ley, D. (1995) Between Europe and Asia: The case of the missing sequoias, *Cultural Geographies* 2 (2), 185-210.
130. Lindstedt, J. (2000). Linguistic Balkanization: Contact-induced change by mutual reinforcement. *Studies in Slavic and General Linguistics*, 231-246.
131. Lopez, S. L. (2010). The Remittance House: Architecture of Migration in Rural Mexico. *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum* 17 (2), 33-52.
132. Lowenthal, D. (1998) *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press.
133. Lozoviuk, P. (2005a) *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
134. Lozoviuk, P. (2005b) Etnická indiference a její reflexe v etnologii, In *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*, Hirt, T., Jakoubek, M. (eds.) Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 162-197.
135. Lucas, R. E.B. (2005) *International migration and economic development: Lessons from low-income countries*. Edward Elgar Publishing.
136. Luković, M. (2012) Transhumační migrace pastevců v centrálních a západních oblastech Balkánu. In Válka, M. a kol. *Tradiční agrární kultura v kontextu společenského vývoje střední Evropy a Balkánu*. Brno: Masarykova univerzita, 147-196.
137. Čaušis, E. P. (2008) *Oi Sarakatsanoi tis Vulfarias*. Janina.
138. Marinov, V. (1964) *Prinos kám izučavaneto na prizchoda, bita I kulturata na Karakačanite v Bálgaria*. Sofia.
139. Markov, G. E. (1976) *Kočevniki Azii, Struktura hozjajstva i obštestvenoj organizacii*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskogo univerziteta.
140. Markova, E. (2010) Effects of migration on sending countries: lessons from Bulgaria. *GreSEE Papers* 35, http://eprints.lse.ac.uk/28438/1/GreeSE_No35.pdf.
141. Markowska, D. (1962) Kilka uwag o procesie zanikania nomadskich migracjii pasterskich na terenie Bułgarii. *Ethnografia Polska*, 1962, 7: 226-239.
142. Marushiakova, E.; Popov, V. (2004) Muslim Minorities in Bulgaria. *Berlin: European Migration Centre*, https://www.academia.edu/2844705/Muslim_Minorities_in_Bulgaria.
143. McGuckin, J. A. (2008) *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Oxford: Blackwell Publishing.

144. Miller, D. (ed.) (1998) *Material Cultures: Why some Things Matter*. Chicago: University of Chicago Press.
145. Miller, D. (2001) *Home possessions: material culture behind closed doors*. Oxford: Berg.
146. Mintchev, V., Boshnakov, V. (2006) The profile and experience of return migrants: Empirical evidence from Bulgaria. *South-East Europe Review for Labour and Social Affairs* 9 (2), 35–59.
147. Miškova, I. (2007) *Prospora: pečati za chljab*. Sofia: BAS.
148. Nandris, J. G. (1985) The Stina and the Katun: Foundations of a research design in European Highland Zone ethnoarchaeology. *World archaeology*, 17(2), 256-268.
149. Nedelkov, L. (2009) *Narodnata nosija na Vlasite i Sarakačanite vo Makedonija*. Skopje: Alfa 94.
150. Nešev, G. (1998) *Bălgarskite Karakačani*. Makedonia pres.
151. Nikola, R. J. (1989) History of the Society Farsarotul. *The Newsletter of the Society Farsarotul* III (1), http://www.farsarotul.org/nl5_8.htm.
152. Ortner, S.B. (1998) [1974] Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?. In *Dívčí válka s ideologií*, Oates-Ondruchová, L. (ed.), Praha: Slon, 90-114.
153. Papassiopi-Passia, Z. (2006) The legal position of migrants in Greece. *Revue Hellénique de Droit International* 59, 245–448.
154. Paradellis, T. (1999) Procreation metaphors in rural Greece. Cultivating, bread-making, weaving. In *Conceiving persons : ethnographies of procreation, fertility and growth*, Loizos P., Heady P. (eds.), London: The Athlone press, 201-218.
155. Parla, A. (2006) Longing, Belonging and Locations of Homeland among Turkish Immigrants from Bulgaria. *Southeast European and Black Sea Studies* 6 (4), 543–557.
156. Pichler, R. (2009) Migration, Architecture and the Imagination of Home (land). An Albanian-Macedonian Case Study. In *Transnational Societies, Transterritorial Politics. Migrations from the (Post-)Yugoslav Area*, Brunnbauer, U. (ed.), München: Oldenbourg Verlag, 213-236
157. Pimpireva, Ž. (1995) *Karakačanite v Bălgaria*. Sofia. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Orchidski“.
158. Pimpireva, Ž. (1997) Traditional and contemporary models of interaction between Karakachans and Bulgarians. *Ethnologia Balkanica* 1, 183-195.
159. Pimpireva, Ž. (1998) Nomadskata obština na Vlasite-Armăni i Karakačanite v Bălgarija. *Armănite v Bălgarija*. Sofija: IK „Vasil“, 313 – 341.
160. Pimpireva, Ž. (2013) Ethnicity in Transition: the Karakachans in Bulgaria. *Our Europe, Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture* 2, 21-38.
161. Pitt-Rivers, J. (1971) *The people of the Sierra*. University of Chicago Press.
162. Popov, A. (2010) Crossing Borders, Shifting Identities: Transnationalism, ‘Materialisation’, and Commoditisation of Greek Ethnicity in Post-Soviet Russia. *Anthropology of East Europe Review* 25 (1), 29–41.
163. Poulianos, A. (1960) *The origin of Greeks*. PhD Thesis at Moscow Institute of Anthropology.

164. Pouqueville, F. C. (1813) *Travels in the Morea, Albania and other parts of the Ottoman Empire*. London: Henry Colburn.
165. Prokurat, M.; Golitzin, A.; Peterson, M. D. (1996) *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, London: Scarecrow press.
166. Rakšieva, S. (1995) Problemät za tipologija na podvižnoto životnovädstvo v bälgarskite zemi. *Bälgarska etnologija* 21 (4), 207-216.
167. Ramadani, V., Schneider, R. C. (eds.). (2013) *Entrepreneurship in the Balkans: Diversity, Support and Prospects*, London and New York: Springer.
168. Ramadani, V., Dana, L. (2013) The State of Entrepreneurship in the Balkans: Evidence from Selected Countries, In Ramadani, V., Schneider, R. C. (eds.) *Entrepreneurship in the Balkans: Diversity, Support and Prospects*, London and New York: Springer, 217-250.
169. Reynet, M. P. (2002) Karakačanite: među Gärcija i Bälgarija, *Bälgarski Folklor* (1), 83–87.
170. Roosens, E. E. (1989) *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*. Sage Publications.
171. Salzman, C. P. (1980). *When Nomads Settle*. Praeger.
172. Sanders, I. T. (1954) The nomadic peoples of northern Greece: Ethnic puzzle and cultural survival. *Social forces* 33 (2), 122-129.
173. Schein M. D. (1975). When is an ethnic group? Ecology and class structure in northern Greece. *Ethnology*, 14 (1), 83-97.
174. Smallbone, D. (ed.). (2008) Challenges and Prospects of Cross Border Cooperation in the Context of EU Enlargement: Regional Summary Report - Northern Greece (Serres, Drama, Thessaloniki). Kingston university. http://www.crossbordercoop.net/Publications/RSR_Florina%20.pdf.
175. Smith, A. D. (1988) *The ethnic origins of nations*. Basil Blackwell.
176. Stjepanović, D. (2013) "'Perceived Co-Ethnics' and Kin-State Citizenship in Southeastern Europe." *CITSEE Working Paper Series* 2013/26, University of Edinburgh.
177. Stoianovich, T. (1960) The conquering Balkan orthodox merchant. *The Journal of Economic History*, 20(2), 234-313.
178. Sutton, D. (1998) *Memories Cast in Stone: The Relevance of the Past in Everyday Life*, Berg.
179. Šatava, L. (1994) *Národnostní menšiny v Evropě*. Praha: Ivo Železný.
180. Todorova, M. N. (ed.). (2004) *Balkan identities: nation and memory*. New York University Press.
181. Todorova, M. N. (2006). *Balkan family structure and the European pattern: Demographic developments in Ottoman Bulgaria*. Central European University Press.
182. Tomova, I. (2011) Transnational Migration of Bulgarian Roma. In *Global Connections and Emerging Inequalities in Europe: Perspectives on Poverty and Transnational Migration*, Kaneff, D., Pine F. (eds.). London: Anthem press.
183. Triandafyllidou, A., Veikou, M. (2002) The hierarchy of Greekness. *Ethnicities* 2 (2), 189.

184. Triandafyllidou, A., Calloni, M., Mikrakis, A. (1997) New Greek Nationalism. *Sociological Research Online* 2.
185. Tsironis, N. J. (2011) Women in orthodoxy. In *The encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, McGuckin, J. A. (ed.), New York: Wiley, 363-365.
186. Urbańska, B. (1962) Karakaczani. Nomadski lud pasterski na bałkanach. *Ethnografia Polska* 7, 203-225.
187. Vacev, C. J. (1996) *Karakačanite ot Berkovica*. Berkovica: Polimona.
188. Vergeti, M. (1991) Pontic Greeks from Asia Minor and the Soviet Union: problems of integration in modern Greece. *Journal of Refugee Studies* 4 (4), 382-394.
189. Vernier, B. (1984) Putting kin and kinship to good use: The circulation of goods, labour and names of Karpathos, (Greece), In *Interest and emotion: Essays on the study of family and kinship*, Medick H., Sabeau D. (eds.), 28-75.
190. Vertovec, S. (2009) *Transnationalism*. Taylor & Francis.
191. Voutira, E. (2004) Ethnic Greeks from the Former Soviet Union as "Privileged Return Migrants". *Espace populations sociétés. Space populations societies* 3, 533-544.
192. Wace, A. J. B., Thompson, M. S. (1914) *The Nomads of the Balkans: An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*. London: Methuen and Co. Ltd.
193. Weber, M. (1947) *The theory of social and economic organization*. New York: The Falcon Wing's Press.
194. Weigand, G. (1895) *Die Aromunen: Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
195. Wheeler, S. (2007). *Evia: travels on an undiscovered Greek island*. London a New York: IB Tauris Publishers.
196. Zacharová, M. (2009) *Neznámí Karakačani*. *Porta Balkanica* 1-2.
197. Zacharová, M. (2010) *Karakačani v Bulharsku* (bakalářská práce obhájená na Ústavu slavistiky MUNI).
198. Žižek, S. (1999) The Spectre of Balkan, *The Journal of the International Institute* 6 (2), <http://quod.lib.umich.edu/j/jii/4750978.0006.202?view=text;rgn=main>.

Archivní zdroje

Fotografická sbírka Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd, dostupné z <http://eap.bl.uk/database/results.a4d?projID=EAP103;r=18467>.

Seznam obrázků

Obr. 1 Černovunci v oblasti Rakoš češma (autor F.Kanitz)	15
Obr. 2 John K. Campbell během terénního výzkumu	23
Obr. 3 Patrick Leigh Fermor	24
Obr. 4 Patrick Leigh Fermor a jeho vojenské aktivity – sedící uprostřed	24
Obr. 5 Rozložení zimních sídel Karakačanů na území Bulharska	50
Obr. 6 Dojení, r.1956 (lokalita „Čumena“, poblíž Koprivšice)	52
Obr. 7 Trasy pohybu Karakačanů před i po Osvobození)	54
Obr. 8 Kalivia	97
Obr. 9 Konaka	97
Obr. 10 Přístřešek na skladnění věcí	97
Obr. 11 Mandri	98
Obr. 12 Venkovní chlebová pec	98
Obr. 13 Chastro	98
Obr. 14 Méně obvyklá obydlí smíšeného typu – kruhový půdorys a střecha sedlového tvaru	99
Obr. 15 Stavba domu	99
Obr. 16 Stany používané během přesunů	100
Obr. 17 Interiér vnitřku konaki	101
Obr. 18 Struktura konaki	101
Obr. 19 Struktura kalivia	102
Obr. 20 Období po usazení (začátek a konec 60. let) – svatebčané, v pozadí již rozestavěné domy	104
Obr. 21 Karakačanské čtvrtě s výhledem do hor (obce Murovo, r. 2011 a Elchovo, r. 1965)	105
Obr. 22 Karakačanské domy s terasami a okny do zahrady	105
Obr. 23 Karakačanské domy se stěnou do ulice	106
Obr. 24 Různé strategie oddělování soukromého a veřejného prostoru	107
Obr. 25 Jídelní stůl v obytném prostoru	109
Obr. 26 Rozdělení obytného prostoru domu v obci Elchovo	110
Obr. 27 Schéma sousedství rodiny X v obci Murovo	112
Obr. 28 Dvojdomek dvou bratří v obci Borovo	113
Obr. 29 Symetrický karakačanský dvojdomek v obci Slivovo	113
Obr. 30 Starší skupina bratří sedí na lavičce ve svém komšiláku	114
Obr. 31 Příbuzenské vazby v jedné ulici obce Elchovo	115
Obr. 32 Příklad adopce	137
Obr. 33 Karakačanský chléb zdobený vypichováním	156
Obr. 34 Rituál vztyčení kříže ve špičce střechy po dokončení stavby	157
Obr. 35 Rekonstrukce karakačanského tábořiště v Řecku na místě Glyftokampos	157
Obr. 36 Polička s posvátnými předměty	158
Obr. 37 Kandilo	159
Obr. 38 Krojovaná Karakačanka na předvánočním nákupu v obchodním domě (70. léta)	161
Obr. 39 Karakačanská ovce hlídané karakačanskými pasteveckými psi na farmě ve Vlachi	175
Obr. 40 Karakačanský kůň (farma Elata v pohoří Vitoša)	175
Obr. 41 Karaiskakís na řeckých poštovních známkách	177
Obr. 42 Kačandonis (autor: řecký lidový malíř Theophil Hatzimihail)	177
Obr. 43 Domácí muzeum 1	181
Obr. 44 Domácí muzeum 2	182
Obr. 45 Podle New York Daily News dostal Vladimir Putin štěně „karakačanského psa“	183
Obr. 46 Ovčácká gega s vyřezávaným motivem hada z regionu pohoří Rodopy	184
Obr. 47 Soudobá karakačanská gega s vyřezávaným motivem hada a berana	184
Obr. 48 Typický účes s copánky skříženými nad čelem	185
Obr. 49 Panenky	186
Obr. 50 Flambura	187
Obr. 51 Karakačan hrající na kaval	188
Obr. 52 Tsamikos	188
Obr. 53 Dívčí kruhový tanec	189
Obr. 54 Příprava na sábor	189
Obr. 55 Prezentace síly prvního tanečníka	190

Obr. 56 Základy prvního tanečníka během tsamikos	191
Obr. 57 Kruhový tanec	191
Obr. 58 Spathula	192
Obr. 59 Točení tavy	193

Seznam tabulek

Tab. 1 Úrovně interakce ve zkoumaném terénu	5
Tab. 2 Vývoj počtu emigrantů z Bulharska mezi lety 1989 a 1996	74
Tab. 3 Počet největších imigrantských populací v Řecku (údaje z cenzu 2001)	76
Tab. 4 Počet osob vyhoštěných z Řecka kvůli chybějícímu povolení k pobytu 1995-2001	76
Tab. 5 Množství oficiálních remitancí do Bulharska v letech 1998 až 2004	86
Tab. 6 Vybrané kolektivní přezdívky bulharských Karakačanských „rodů“	126
Tab. 7 Vybrané individuální přezdívky Karakačanů	127
Tab. 8 Seznam nejobvyklejších karakačanských křestních jmen	129
Tab. 9 Transformace genderu jmen v oblasti severozápadního Bulharska v letech 1969 – 1996	131
Tab. 10 Ostatní transformace jmen v oblasti severozápadního Bulharska v letech 1969 – 1996	131
Tab. 11 Seznam nejvýznamnějších svátků, které určují strategie pojmenovávání Karakačanů	132
Tab. 12 Vývoj strategií pojmenovávání v centrálním Bulharsku v období v průběhu 20. století	133
Tab. 13 Příjmení pocházející z přezdívek	135
Tab. 14 Důležité pravoslavné svátky dodržované Karakačany	160

Obsah

1	Úvod	1
2	Předmět a cíl výzkumu	4
3	Metodologie	5
4	Karakačani v literatuře	13
4.1	Terminologický exkurz: „kočovnictví“ versus „transhumance“	13
4.2	Karakačani/Sarakačani/Crnovunci v textech německy hovořících etnografů	14
4.3	Karakačani/Sarakačani a Vlaši v anglicky psané etnografii a antropologii	20
4.4	Karakačani v rusky psané etnografii.....	28
4.5	Karakačani v bulharsky psané etnografii.....	29
4.6	Karakačani/Sarakačani a Vlaši v české etnologii	32
4.7	Karakačani v jino-jazyčných textech	34
4.8	Výzkumy kočovných pastevců: kočovník jako romantický konstrukt	37
5	Karakačani a jejich původ.....	41
5.1	Kolik je Karakačanů?.....	47
6	Karakačani – modely subsistence v minulosti	48
6.1	Kočovné pastevectví.....	48
6.1.1	Sedentarizace	54
7	Karakačani - Současné modely subsistence.....	57
7.1	Usedlé pastevectví	57
7.1.1	Případ 1	59
7.1.2	Případ 2	60
7.1.3	Případ 3	61
7.2	Pracovní migrace.....	62
7.2.1	Případ 4	65
7.2.2	Případ 5	65
7.3	Podnikání.....	67
7.3.1	Případ 6	70
7.3.2	Případ 7	71
8	Sezónní pracovní migrace Karakačanů do Řecka pod mikroskopem	73
8.1	Emigrace z Bulharska	73
8.2	Imigrace do Řecka	75
8.3	Karakačani z pohledu řecké imigrační politiky.....	77
8.3.1	Remittance	86
9	Sociální organizace Karakačanů v průběhu přechodu od kočovného pastevectví k usedlému životu	90
9.1	Teoretická východiska pro studium domu.....	91
9.2	Teoretická východiska pro studium „domu“	92
9.2.1	Lévi-Strauss a „dům“ jako <i>personne morale</i>	92
9.3	Smíšená perspektiva: „dům“ sociální a dům materiální.....	95
9.4	Kočovně pastevecké období	96
9.4.1	Obydlí kočovně pasteveckých Karakačanů	96
9.4.2	Sociální organizace kočovně pastevecké skupiny	102
9.5	Období usedlého života	104
9.5.1	Materiální stránka karakačanského domu v době usedlého života	104
9.5.2	Usedlý život: manželé a virilokální příbuzenská jednotka	111
9.5.3	Usedlý život: manželky a dům.....	114
9.5.4	Manželé a synové versus manželky a dcery	118
10	Jména, přezdívky a strategie pojmenování u Karakačanů	121
10.1	Jméno jako etnodiferenční marker	121
10.1.1	Analyzované prameny a zdroje	122
10.2	Jméno v bulharské tradici	124
10.3	Křestní jména	127
10.3.1	Vývoj strategií pojmenování.....	133
10.4	Příjmení	134
10.5	Jméno a patrilinéární příbuzenská skupina	136
1.1	Jméno a dům	136

10.6	Proměny instituce kmotrovství a uzavírání karakačanského příbuzenského systému	138
11	Karakačanská religiozita a symbolický systém	140
11.1	Teoretické opory	140
11.2	Doma nebo mimo domov	141
11.3	Koncept cti a její zakotvení v náboženské věrouce a praxi.....	144
11.4	Příroda/kultura.....	145
11.4.1	Krátký exkurz na začátek: osud jako výkladový rámec historie	147
12	Proměny karakačanské religiozity v době usedlého života.....	149
12.1	Etnografické a teoretické opory.....	150
12.2	Karakačani a re-domestikace náboženství.....	151
12.3	Integrační princip domu coby posvátného místa	152
12.3.1	Chléb.....	154
12.3.2	Posvátná místa	157
12.3.3	Posvátné předměty	158
12.4	Církevní obřadní cyklus a rituální praxe	159
12.5	Individualizace	163
13	Sociální organizace: Dům, religiozita, jméno	164
14	Bulharští Karakačani a formování jejich identity v 21. století	167
14.1	Ekonomický kontext	168
14.2	Sociální kontext	169
14.3	Karakačani jako etnická skupina	171
14.3.1	„Nejčistší Řekové“ versus „špinaví Karakačani“	172
14.4	Symbyly karakačanské etnicity	178
14.4.1	Amatérská obrozenecká činnost.....	179
14.4.2	Chov karakačanského psa	182
14.4.3	Symbolické artefakty.....	183
14.4.4	Písňe a tance	187
15	Diskuze.....	197
16	Závěry.....	200
17	Seznam použité literatury a pramenů.....	207

Summary

The Karakachans, Former nomadic shepherds, live in Bulgaria and Greece. Those in Bulgaria were forced to settle during the collectivization process in the late 1950's. This study focuses on the changes in social organization, subsistence, and identities within this broad socio-economic transformation. Bulgarian Karakachans are now integrated on the basis of their perceived common former subsistence (mobile pastoralism) and self-perceived exclusivity, which they formulate in terms of language, ethnic and religious "purity". Awareness of their otherness (in some contexts even superiority) remains among the younger generations apart from their loss of the Karakachan dialect and specific form of subsistence. A declining interest in official ethnic organizations in the last few years is occurring while there is a growing concern about ethnicity as categorization and identity. Group belonging is displayed on the level of symbolic memory i.e. literature, home-museums, Karakachan dog breeding, and simply gathering artifacts symbolizing the pastoral past.

After sedentarization they were mainly employed in livestock breeding, as parts of collective farms, or as non-qualified factory workers. After 1989 Karakachans started to seek seasonal work in Greece and were able to establish their own enterprises in Bulgaria with remittances. 2008 was a turn in prosperous development for various Karakachan owned businesses in Bulgaria and also in continuity of seasonal work in Greece. During last few years they flexibly float between migration and small business opportunities to overcome the economic recession. Since Bulgaria's entrance into the EU in 2007 a small part of Karakachan families returned to milk pastoralism (although to its sedentary form) and used European subsidies as major financial support.

As mobile shepherds Karakachans lived in pastoral units formed only for one pasturing season, today they live in stable houses and form enclave neighborhoods linked by kin relationships. The basic corporate unit for them is the "house". "House" functions as the driving social unit of the dwellers and also as a material structure. "Houses" perform as actors and localize in the vicinity of or next to kin-related "houses" (preferably in patrilineage). Neighboring "houses" form informal cooperation between neighbors (komšiläk), in which things, words, work, and space is exchanged or shared. The core of komšiläk represents usually a group of brothers. Karakachan society is held together by binds among siblings, binds between father and son, and binds connecting grandchildren with grandparents through the sharing of first names.

"House" is bound by the names, which circulate inside its walls and interlaces the generations of dwellers. As mobile pastoralists Karakachans used the name as a medium for creation of links within the social world "outside the house". Today the practice of giving names according to grandparents from "inside the house" is prevalent. Unmarried daughters are considered as temporary dwellers in the "house" and therefore the bonds are not as developed with immediate family as their male siblings. Strong family ties occur upon the arrival to her new husbands "house". While men are usually oriented towards the sibling-neighbor group, women on the contrary gravitate towards the dwellers of their "houses" (in-laws and offspring). They defend the interests of their "house" over all other priorities, holding the "house" together and integrating it's dwellers.

Resumen

Los Karakachanes son un grupo compacto de antiguos pastores nómadas, hoy en día viven en Grecia y Bulgaria. Una parte de ellos se estableció en los años cincuenta en el proceso de colectivización. Esta tesis está enfocada en los cambios de la organización social, en las maneras de subsistencia e identidad relacionada con este proceso. La colectividad de los Karakachanes búlgaros está formada en la idea de la Antigua manera de subsistencia (eran nómadas dedicados a la cría de ovejas) y en la idea de su propia excepcionalidad. La conciencia de su propia excepcionalidad (de vez en cuando vista como superioridad) la sienten también los miembros de la generación de los jóvenes aunque ya han perdido la lengua minoritaria y la manera de subsistencia – el pastoreo nómada. El interés por las actividades de las organizaciones étnicas está bajando. La identidad grupal se revela por su propia actividad por ejemplo, por las obras literales domésticas, por la fundación de los museos caseros, por la crianza de los perros de la raza de Karakachan (perro pastor búlgaro) y por coleccionar los artefactos que simbolizan el pasado karakachano (pastoreo nómada).

Después del establecimiento, en su mayoría fueron empleados en un tipo de granjas colectivas y en las fábricas. Después del año 1989 empezaron con la migración temporaria a Grecia. Durante la migración ahorraron dinero para fundar sus propias empresas en Bulgaria. En el año 2008 hubo un cambio en sus negocios prósperos y se estropeó la continuidad de la migración a Grecia. Intentan superar la recesión cambiando las diferentes fuentes de subsistencia (la migración laboral y el negocio en Bulgaria) Con la entrada de Bulgaria a La Unión Europea en el año 2007 también muchas familias regresaron a la cría de ovejas y para esta actividad solicitan y ganan subvenciones de la UE.

La organización social de los Karakachanes pastorales fue flexible, cada temporada podía una familia pastar en campos de otras familias. Hoy en día viven los Karakachanos en casas estables rodeados de vecinos. La unidad fundamental para la sociedad karakachanesa es la „Casa“. La „Casa“ funciona igual como unidad social compuesta de habitantes y como una estructura material. Los grupos vecinales están en su mayoría formados en las relaciones familiares. Las „Casas“ interactúan y tienen la tendencia de localizarse al vecindario de otras „Casas“ parientes (especialmente por la línea paterna/patrilinealmente). Las „Casas“ vecinales forman entre ellas una cooperación informal (komšiläk), donde se comparten las cosas, el trabajo y el espacio. El grupo del komšiläk casi siempre lo forma un grupo de hermanos. La sociedad de los Karakachanes se mantiene junta gracias a las relaciones entre los hermanos, las relaciones que juntan a un padre con su hijo y las relaciones que juntan a los nietos/nietas con sus abuelos por el medio de transmitir y compartir el nombre de pila.

La „Casa“ está integrada por ciertos nombres, los cuáles circulan dentro de „ella“ y forman únicas generaciones entre ellos. Antes funcionaba el nombre como medio con el „mundo de afuera“ de la „Casa“ (denominada por el padrino). En la actualidad predomina el denominado por los abuelos y estos nombres forman las relaciones dentro de la „Casa“. Los hombres dirigen su lealtad al grupo hermano vecinal y al contrario las mujeres dirigen su lealtad a los habitantes de la misma „Casa“ (suegro/suegra y los hijos) y así mantienen la „Casa“ unida.