

„Nové diaspory“ – diaspora jako transnacionální moment

Lukáš Hanus

Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni, lukas.hanus@gmail.com

„New Diasporas“ – diaspora as a transnational momentum

Abstract—The present paper uses a transnational perspective of migration as an interpretation scheme for analysis of current migration flow of fellow countrymen from six Czech villages in Banat Mountain, Romania. This new reading of global people movement is an emancipated approach increasingly prominent in anthropology since the late 1980s. It is redefinition of perception of place, identities, belonging and space. I try to argue, that it is not useful to speak about migration of fellow countrymen as a reemigration, or re-migration, because this reading of their return to homeland, does not show the cultural differences between the fellow countrymen and current Czech society. Is useless to refer them as a lost branch of Czech nation, because the living situation of fellow countrymen after return to homeland does not help comprehending of their ways how they dodge adaptation and integration in host society, mean Czech Republic. This essay is case study of the process entering of six Czech communities of small mountain villages in Romania to transnational space. The reason of transformation their identity from national belonging to deterritorialization form of belonging is because of trade interest in Ethno-rural tourism. The case of transnational tourism trade is an example, how they create hybrid, fluid identities, absorb cultural patterns from two or more location into transnational migration network, and how they use contemporary communication technologies as internet, mobile phones or accelerated transport among points of migration chain. This paper could be a discursive reflection of contemporary perception of conceptualization of the term diaspora. I comprehend this term in this paper subsequently. The word diaspora has crept into social-scientific and historical vocabulary in the untheorized or, at least undertheorized, way. It seems loosely now to refer to any communities in the World living far from their native homelands. To that extent the diaspora is simply the outcome of the continental and international migration.

Key Words—fellow countrymen, transnationalism, migration, Banat, diaspora, identity

RÁD bych ve svém příspěvku představil některé současné kritické reflexe bádání na poli diaspor, shrnul možnosti některých přístupů k uchopení politických, ekonomických a sociálních strategií rozptýlených populací ze svého původního domova v současném globálním světě, a tyto koncepce aplikoval na případ migrace Čechů z šesti českých vesnic v rumunském pohoří Banát, mezi nimiž provádím dlouhodobý sociálně-antropologický výzkum. Rád bych také poukázal na situační charakter

diasporického vědomí, jenž by měl v analýze respektovat především „emic“ perspektivu samotných aktérů zapojených do procesu migrace mimo svou původní lokalitu usídlení.

Pojem diaspora v původním významu značí negativní až katastrofický stav způsobený násilným odtržením jisté populace od jejího původního usídlení a její rozptýlení v prostorově vzdálených lokalitách. V tomto významu je termín nejvíce spojený s osudem židovského „národa“¹, uvaleným do babylonského vyhnanství. Později se termín diaspora začal používat zprvu v metaforické rovině i pro další skupiny obyvatel, které pod tlakem vnějších okolností musely opustit svou původní zemi. Jednalo se například o Armény po genocidě za vlády osmanského Sultána Hamida na počátku 20. století; obyvatele afrických zemí přivezených jako otroci do USA a Karibiku; či Iry prchající před bramborovým morem.

Od osmdesátých let ztrácí termín diaspora v akademických kruzích původní význam pouze násilného rozptýlení dané populace zapříčiněný vnějšími faktory, a začíná se hovořit ve smyslu diaspory o mnoha populacích, formujících se po migraci v hostitelských zemích na základě svého společného původu, a někdy (nikoliv nutně, viz (in Werbner 2001; Szaló 2007, pp. 131–132) jak upozorňuje Pnina Werbner, také na základě etnické příslušnosti. Jedná se o skupiny, jako jsou Mexičané v USA, Indové na Fidži, Turkové v Německu, a jiní.

William Safran v roce 1991 podal jednu z prvních reflexivních definic diaspory a dal tak „novému“ teoretizování o pojmu diaspora přijmutím postmodernistické techniky dekonstruktivistického čtení existujících pojmů vědecké kontury. Zaměřil se na základní pojmy diasporického diskursu, tedy „domovinu“ a „etno/náboženskou komunitu“ (Safran 1991).

Definuje diasporu jako: „vystěhované minoritní komunitu“, které 1) jsou rozptýleny z původního „centra“ do minimálně dvou „periferních“ míst, 2) které udržují „paměť“, obraz a mýty o jejich původní domovině“, 3) věří, „že nejsou – a snad ani nemohou být“ – plně akceptování hostitelskou společností, 4) vidí zemi předků jako místo případného návratu, až bude správný čas, 5) zavázali se k udržení nebo obnově této domoviny a 6) jejich skupinové vědomí a solidarita jsou „výrazně definované“

¹Uvozovky užívám, jelikož židovské obyvatelstvo oblastí Palestiny jen stěží může být považováno za národ v moderním slova smyslu. V takto metaforickém pojetí se často používá ještě v jednom matoucím označení „přírodních národů“, pro preliterární kultury mimoevropských společností.

tímto pokračujícím vztahem s „domovinou“ (Safran 1991, pp. 83–84).

Další badatel, jako například Steven Vertovec, považuje diasporu za „termín ... který popisuje prakticky jakoukoliv populaci považovanou za „deteritorializovanou“ nebo „transnacionální“. To znamená, že má původ v jiné zemi, než ve které je v současnosti usídlená, a jejíž sociální, ekonomické a politické sítě překračují hranice národních států, nebo ... jsou rozprostřeny po celém světě“. Obnovení pojmu diaspora souvisí s akademickým užitím tohoto termínu k označení transnacionálních etnických skupin ... jenž se konstituovaly jako „hybridní kulturní a politické identity“ (Vertovec 1999, pp. xiv).

Emancipovanou optikou současných migračních teorií se dá hovořit o pracovních, obchodních, profesních, náboženských, kulturních, etno-nacionálních nebo uprchlických diasporách. „To, co je klíčovým rozdílem mezi diasporou a všeobecným používáním tohoto termínu pro široké spektrum migračních proudů je to, jak uvádí Robin Cohen, že v prvním uvedeném případě kulturní, jazykové, historické, náboženské a emoční vazby na zemi původu jsou stále velmi silné“ (Cohen 2001, p. 3643). Dochází k přeměně kolektivní i individuální identifikace společenství a jednotlivců z čistě geograficky-politického přináležení k jistému prostoru do širší roviny imaginativní, „myšlené“ identifikace se zastřešující společně konstruovanou kolektivitou vytvářející „transnacionální sociální pole“, jak ukazuje Arjun Appadurai ve svém konceptu (Appadurai 1996) v návaznosti na Benedicta Andersona. Aktuální fyzická poloha jednotlivce postrádá v kolektivní identifikaci důležitost, dokud neexistují objektivní překážky, které by mu zabránily pohybovat se po všech cílových bodech transnacionální sítě. Takže se ukazuje, že viděním diasporu jako společenství imigrantů „bez zpáteční jízdenky“ bychom se fatálně okradli o zkušenost mnoha „komunit“, jež vykazují jisté rysy „diasporického vědomí“, tedy i v případě v ČR usídlených krajanů z Banátu. Nicméně je nutno podotknout, že oba typy méně či více mobilních či méně či více recipročních „komunit“, mohou vykazovat diasporické rysy na základě svých partikulárních kulturních rysů, a že „diasporické vědomí“ se může utvářet stejně v transnacionálních komunitách jako i v poměrně izolovaných komunitách lidí např. z některých totalitních zemí. I když v současném světě bychom hledali takto izolovanou skupinu již jen velmi stěží.

Jednou z možných typologizací diaspor je dle několika současných teoretiků (William Safran, Robin Cohen, Paul Gilroy) rozdělení do čtyř polí:

- **„diaspora jako sociální forma“** – užívá především sociologickou perspektivu; zaměřená na udržování a rozvoj transnacionálních sociálních organizací a sítí, kolektivní identity, orientace na domovinu a užívání specifických forem ekonomických strategií;
- **„diaspora jako vědomí“** – optika, jenž se vymaňuje z esencialistického vidění diasporu, navazuje na linii kritické antropologie zabývající se kulturní konstitucí etnicity, upozorňuje na stav, kdy se tato sociální kategorie stává pružnou, hybridní a vyjednávanou

identitou;

- **„diaspora jako způsob kulturní produkce“** – přístup využívaný sociální antropologií při poukázání na to, jak se sociální a kulturní formace, stejně jako kulturní objekty, obrazy a významy, přenáší z jejich původního prostředí domovské země do nového prostředí, diasporického okruhu v hostitelské zemi, a jakým způsobem překračují hranice jednotlivých států a kulturních okruhů;
- **„diaspora jako politická orientace“** – metoda využívaná politologickými vědci, poukazující na to, že důraz na význam „domoviny“ se může negativně či pozitivně promítat na všechny části zahrnuté do migračního řetězce (Cohen 2001, p. 3644).

Nástin mé analýzy v tomto příspěvku se bude týkat migrantů, či „reemigrantů“, nebo-li také transmigrantů z Banátu žijících v ČR. Zatímco u krajanů přímo v Banátu, před migrací, by nebylo těžké vysledovat rysy diasporického vědomí, ve smyslu české diasporu v Rumunsku, u „reemigrantů“, tedy u členů této zahraniční diasporu, kteří se „navrátili“ do původní domoviny, už je to těžší. Zato lze sledovat proces proměny identity v důrazu na kulturní atributy, jež jí konstituují. Banátské krajané v ČR takřka netvoří žádné politické celky, nebo zájmové skupiny. Existovalo zde několik skupin, dokonce krajanů časopis, ale tyto organizace postupně přerušili své aktivity, nebo jsem v útlumu. Tudíž se dá říci, že krajané svoje politické zájmy veřejně spíše neartikulují.

Pokud se chceme vyhnout esencialistickému přístupu, příliš nového nepřinese ani vidění diasporu jako sociální formy. Nejlépe se tato těžkost zjevuje při konceptualizaci termínu reemigrace. Robin Cohen tuto druhotnou migraci, ve slovníku starších prací označovanou jako „reemigraci“, označuje za „diasporu diasporu“, tzn. část již vytržené, přesídlené, odloučené populace z její původní domoviny, jenž „reemigruje“ zpět do své „původní domoviny“, nebo migruje dále do jiné hostitelské země² (Cohen 1992). Paul Gilroy tyto skupiny nazývá, v návaznosti na novohegeliánskou školu používající termín „dvojitě vědomí“, jako „druhotné migranty“³ nebo „re-migranty“⁴. Myslím si tedy, že mluvit o migraci české krajanů do ČR jako o „reemigraci“, je interpretace přesně v duchu nacionalistického diskursu, pouze dobře vypadající nálepkou, ale jen těžko vystihuje vnímání migrace samotnými migranty, kteří migrují ve světě „hybridních kulturních identit“ (Werbner 2001) a nepotýkají se tak po aktu migrace s konstrukcí oné jimi „představované komunity“/footnote „imagined communities“, jenž je artikulovaná v jejich mýtu o návratu.

Koncept reemigrace vyvěrá z nacionálního diskursu a pouze v něm dochází k jeho naplnění. Nicméně v současném postmoderním světě charakteristickém erozí národních státních celků a na ně navázaných identit je těžké

²Příčemž ale nutně musí platit, že část původní populace musí zůstat na prvním místě migrace. Jinak by nebylo možné další migrující část populace logicky nazývat druhotnou diasporou.

³„twice migrants“

⁴„re-migrants“

řít, k jakému identitárnímu celku se krajané navracejí. V první řadě je to ten celek, jenž je konceptualizovaný v jejich mýty o domovině naplněný očekáváním migrantů o povaze české společnosti, s níž se potýkají těsně po migraci. Není třeba dodávat, že tento obrázek je často velmi idealizovaný. V druhé řadě dochází po reemigraci ke kolizi tohoto obrazu s realitou společenského segmentu, ve kterém se krajané adaptují a enkulturují. Stále častěji se tak krajané upínají ke své referenční skupině, kterou tvoří krajané v první řadě z jejich rodiny, v druhé řadě jejich sousedi z jejich vesnice. Zatím většina těchto vztahů nevykazuje transnacionální rysy. Sociální síť je spíše lokální. Ale jak se rozvíjí krajanský přeshraniční obchod, poskytování služeb v agroturistice, a dopravní služby zajišťované členy krajanských komunit, postupně se tyto sociální sítě začínají transnacionalizovat.

Právě postupný proces transnacionalizace zapřičiňuje to, že dochází po tzv. „reemigraci“ k druhotné formaci kvalitativně odlišné formy diaspory od své původní. Původní diasporická identita byla vázaná nejprve na český původ, a teprve později, v letech jeho ustanovování, na český národní stát. Současná diasporická identita u reemigrujících krajanů v ČR se utváří v kontrastu nepochopení českou společností, která ve svém stále většinově xenofobním diskursu, klade důraz na rumunský krajanský původ, tedy dále replikuje nacionální diskurs, jenž je pro ambivalentní kategorii „krajana“, „Čečo-Rumuna“ příliš těsná. Hlavním symbolem tohoto procesu je špatná znalost českého jazyka migrujícími krajanými. Je jenom otázkou míry vnějšího tlaku, a od ní odvozeného stupně sociální integrace krajanů do české společnosti, kdy krajané začnou upevňovat transnacionální vazby, které jim mohou dopomoci vyhnout se integraci v některých sociálních sférách. Nedá se hovořit o přímé diskriminaci krajanů, nicméně tento proces má dopad na efektivní integraci těchto lidí do české společnosti. Z tohoto důvodu, jak také poukazuje v James Clifford (1994, pp. 304–306) v kritice Safranovy definice, není praktické naplnění návratu do původní domoviny již nutným kritériem diasporičnosti, jelikož touha po návratu je důležitá především pro kulturní konstituci sdílené kolektivity.

Lokalita původního usídlení hraje, a pravděpodobně i bude do budoucna hrát, konstituční roli pro legitimitu některých aktivit členů diaspory. Nicméně vnitřní obsah imaginace tohoto místa se může v prostředí transnacionálních sociálních sítí, ale i lokálních komunit, kterými jsou diaspory tvořeny, dramaticky změnit. Výslednou formou bude skupina různých podmnožin lokalit v rámci jedné zastřešující sociálně konstruované lokality, jenž vůbec nemusí mít fyzickou povahu, ale bude myšlenou sférou rozptýlu lidí tvořících jednu společnou kolektivitu, tedy např. „ethnoscape“ v pojetí Arjuna Appaduraie (1996, p. 34), nebo diasporu v transnacionálním momentu pojmanou Pninou Werbner jako „místo“ (in Werbner 2001; Szaló 2007, pp. 131–132). Vztah k tomuto místu musí být živý a kolektivně udržovaný, jinak ztrácí funkci a mizí či se modifikuje. Pojmem „živý“ mám na mysli, že musí vyvěrat z aktuální potřeby migranta, který se obrací

k místu přináležení, aby vyřešil jistý emocionální tlak. Jak upozorňuje Roger Brubaker (2005, p. 6), diaspora nemusí být nutně homogenní sevřenou komunitou, držící pohromadě aktivní solidaritou, stejně jako nevyžaduje těsné vazby mezi jednotlivými členy diaspory; pocit diasporické vzájemnosti může členy diaspory, migranty i ne-migranty, spojovat do „transnacionální komunity“, kladoucí důraz na vytváření představy vzájemné propojenosti skrze společné zájmy, podobnou zkušenost apod.

Pro krajaný usídlené trvale v ČR je typické, že vládnou jistou formou diasporického vědomí, jenž je formováno střetáváním, kontrastu krajanských modů kulturní produkce s lokálními českými mody kulturní produkce, podle toho v jakém prostředí se migrující krajané nacházejí.

Robin Cohen kategorizuje tři hlavní koncepty, jež se vynořily ze sociálně konstruktivistických diskusí ohledně vztahu diaspory k domovině. Rozlišuje potřebu diaspory po domovině na:

- 1) **pevnou (solid)** – představa domoviny s expresivním nábojem, sentimentálním patosem, jako představy mateřské země, otčiny; spojenou s intenzivním spojováním domoviny s hledáním kořenů s velmi emocionálním nábojem; v rámci této potřeby se domovina stává i jistým politikem např. v rámci lobování diaspor v hostitelských zemích.
- 2) **liquidní (liquid)** – toto je oblast nejširší možné představy „domoviny“ v metaforickém smyslu, v rámci postmodernistických diskusí o naplňování pojmu jednotlivými významy skrze aktéry. Ti jsou aktivními činiteli obsahu těchto významů; „deteritorializovaná diaspora“ jako označení pro vykořeněnou populaci hledající místo ve světě i skrze virtuální domény, jenž se jim stávají místem identifikace a útočiště.
- 3) Ale především za **vlačnou (ductile)** – tato potřeba jak se domnívám nejcharakterističtější pro situaci krajanů po emigraci z Banátu do ČR v posledních dvou desetiletích let (Cohen 2007).

Avtar Brah (Brah 1996) nabízí kritiku diskursu fixovaného původu, který bere v potaz „touhu po domově, která není ta samá věc jako touha po domovině“. Touha po domově je spíše individuální záležitostí, těžko kulturologicky uchopitelnou entitou, jenž se týká spíše jednotlivce nebo velice úzké skupiny lidí kolem něho, nejčastěji existenčně závislých členů rodiny, nebo menší komunity s centrální autoritou a přímým vlivem. Robin Cohen (2007, p. 3) dodává, že domov je „matrix pro známé zkušenosti a intimní sociální vztahy...“

Touha po domovině je na druhou stranu součástí konstrukce kolektivní identity, jejíž potvrzování probíhá prostřednictvím více či méně formálních rituálů, kde se pomocí veřejných manifestací původu kulturně reifikuje jistým způsobem nedosažitelná domovina. Tento proces probíhá mezi některými skupinami českých krajanů z Rumunska v ČR, kdy důležitost odkazu k původní domovině, tady tedy k české komunitě vesnice v Rumunsku, roste s vnějším tlakem na komunitu migrantů. V současné době

tento mýtus mezi některými komunitami krajanů posiluje světová ekonomická krize, jež je tématem číslo jedna běžných hovorů jak v mezi krajany v ČR, tak i v Banátu. Je nutné zmínit, že krajané přicházející do ČR se poměrně dobře adaptují na nové kulturní podmínky. Následně proto nemají ve většině případů problém se zajištěním svých potřeb. Nicméně nelze hovořit o tom, že by krajané z jejich pohledu byli uspokojivě integrováni do české společnosti. Krajané se veřejně hlásí k česko-rumunskému původu, který se v obecném diskursu nezřídka zkracuje pouze na rumunský, a je potom zdrojem větší či menší exkluze těchto krajanů především na pracovišti, ale také u dětí ve školách, či na úradech, (jelikož např. většina krajanů žijících v ČR má stále rumunské státní občanství, a i jejich jména jsou často porumunštělá – místo Josef „Iosif“, místo Václav „Vențel“ apod.)

Krajané se nechtějí zbavit své původní „krajanské“ rumunsko-české identity, v tomto případě ještě silně navázané na římsko-katolickou víru. Dle jejich vyjádření je znát, že si nepřejí rozpustit svou vazbu na sociální prostředí českých vesnic v Banátu v konzumní, sekulární české kultuře, což je živnou půdou pro rozvoj „diasporického vědomí“. Krajané, především ti usedlí, ve vesnickém prostředí, pravidelně navštěvují mši svatou v místních římsko-katolických kostelech, intenzivně žijí náboženským životem (který je zde těžké separovat od ostatní interakce), účastní se krajanských zábav, plesů a náboženských svátků; pokud ještě mají do Banátu ke komu jet, potom zde tráví skoro veškerou dovolenou. Tito lidé jen s vypjatým pochopením snáší některé útoky na církve, nebo i drobnosti jako porušování pracovního klidu v nedělní svátek.

Důležité je poznamenat, že společenství šesti českých vesnic v Rumunsku dohromady netvoří homogenní komunitu, jak je mnohde se samozřejmostí uváděno. Udržované vztahy v ČR se stále odehrávají podle residenčního klíče (rovenští s rovenskými, gerničtí s gernickými apod.). Imaginace banátské domoviny zůstává centrálním propojením toho, s čím se může jinak deteritorializovaná krajanská diaspora v Čechách identifikovat. Mnohé obchodní či sociální svazky jsou stále, v užší skupině krajanů kooperujících na jisté úrovni v ČR, odvozovány od sociální prestiže navázané na sociální či symbolický kapitál, jež jednotliví krajané (nebo jejich rodiny) nabyli v sociálním prostředí českých vesnic v Rumunsku.

Dle Vertovce se „diasporické vědomí“ konstituuje buď jako „negativní zkušenost“ diskriminace a exkluze; a nebo pozitivně, jako identifikace s historickým dědictvím. Pokud bychom u současných „reemigrantů“, či spíše transmigrantů z Banátu do ČR, měli mluvit o pozitivní identifikaci sebe sama jakožto české diaspory v odloučení, dalo by se asi úspěšně konstatovat, že se týkala především dob od konstituování českého národního státu zhruba do dnešních dob. Do té doby pouze prostorově odloučená skupina česky hovořících vnitrostátních migrantů v rámci Rakousko-uherské monarchie z oblastí západních Čech, žijících v náročném životním prostředí neúrodného jihozápadního Rumunska, se dokázala, dle

historických pramenů (Auerhan 1921; Karas 1937; Klíma 1899; Míčan 1931; Urban 1930; Schlögel 1925), poměrně rychle a ochotně identifikovat s přináležením s novou formou kolektivní identity, českým národním státem, jež byla výdobytkem soudobé modernity a slibovala možnosti pro české krajany v nehostinném odloučení.

Jiná situace je ale u současných krajanů, jež se rozhodli přemístit do ČR a dlouhodobě zde žít. V současné době migrovala, především do Čech, více než polovina etnicky českých obyvatel z každé z šesti českých vesnic. U vesnic jako Šumice a Rovensko to byli prakticky úplně všichni ekonomicky aktivní obyvatelé, zůstali jen velmi staří lidé tzv. „na dožití“. Nejčastějším mnou zaznamenaným scénářem při přesunu rodiny do ČR, je model, kdy střední generace migruje s dětmi (v menší míře bez dětí) jako první, a s pomocí přátel vytvoří podmínky k přesunu starších rodičů (a případně dětí). Přesto se mnoho starších lidí rozhodne zůstat v Rumunsku. Přesnou evidenci zatím nikdo nezpracoval. Přitom prvek lokální residence rodičů v Banátu je důležitým faktorem morální a identitární kontinuity pro členy rodiny, kteří migrovali mimo Rumunsko. Již jsem upozorňoval na výrazný reliquiózní ráz každé z šesti komunit šesti vesnic. V naprosté většině jsou vesnice římsko-katolické denominace s tím, že hodnoty náboženského života se reálně a silně promítají do každodenního života. S tím souvisí další důležitá charakteristika krajanů, a tou je důraz na rodinu. Podle vyjádření mnoha krajanů, se kterými jsem mohl mluvit, jim prostředí české společnosti nejčastěji nevyhovuje pro svůj ateismus, v některých případech z jejich pohledu až poměrně agresivní. Je to jeden z momentů, který migrantům jasně ukázal, že česká společnost není ta samá, jako z ústních vzkazek pamětníků a interpretací soudů turistů, kteří ho Banátu v posledních dvaceti letech hojně jezdí. Kolize těchto dvou hodnotových systémů zakládá v hovorech o Banátu jistý nostalgický tón, který je živnou půdou idealizace a mýtizace původního banátského domova, v současné době pro mnohé rodiny poměrně nedostupného. Nedostupného proto, že některým rodinám zůstal v jejich rodných vesnicích pouze málokdo, a důležitěji proto, že jednou z dominantních strategií přicházejících migrantů je usídlit se zde ve vlastním domě, nejlépe na venkově či v menších městech poblíž průmyslových a obchodních center, především v Západočeském kraji, k čemuž nezřídka využívají dlouhodobých úvěrů, hypoték a půjček, které je ekonomicky poutají k českým lokalitám a nedovolují jim se vrátit. K tomu je ještě nutno připočíst tržní segment, ve kterém se většina migrujících krajanů, z posledních deseti let pohybuje; tedy zemědělská, řemeslná nebo nekvalifikovaná práce, jež je citlivější ke kotrmelcům globální ekonomiky.

Lze tedy shrnout, že v životních podmínkách českých krajanů na území ČR se paradoxně v kolektivní imaginaci dostává jejich původní banátský domov na úroveň idealizované, nostalgické, chápající, odloučené domoviny. Tato potřeba vychází ze situačních potřeb a aktuálních podmínek, stejně jako z ekonomických rozhodnutí, které je dlouhodobě poutají k ČR, jelikož zde mají časté finanční

závazky ve formě úvěrů, a do původních českých vesnic do Rumunska by nebylo racionální (nebo ani možné) se vracet, jelikož tam prozatím nejsou dosažitelné pracovní příležitosti. Změnu ve vnímání „domoviny“ umocňují ne-reciproční migrační toky krajanů, jelikož ti zatím jenom opatrně budují „transnacionální třetí sociální pole“ (Bhabha 1994). Kulturní důraz se u některých komunit krajanů žijících v ČR navrácí na atributy jejich rumunsko-české identity známé z českých vesnic v Banátu.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] APPADURAI, A., 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [2] AUERHAN, J., 1921. *Čechoslováci V Jugoslavii, V Rumunsku, V Maďarsku a V Bulharsku*, Praha: Melantrich.
- [3] BHABHA, H.K., 1994. *The Location of Culture* 1 ed., London: Routledge.
- [4] BRAH, A., 1996. *Cartographies of diaspora: Contesting identities*, London: Routledge.
- [5] BRUBAKER, R., 2005. The 'diaspora'diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1–19.
- [6] CLIFFORD, J., 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302–338.
- [7] COHEN, R., 2001. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral N. J. Smelser & P. B. Baltes, eds.*, Amsterdam: Elsevier.
- [8] COHEN, R., 2007. Solid, ductile and liquid: changing notions of homeland and home in diaspora studies. In *Laboratorio di ricerche mediterranee di Marsala, Sicily*. Available at: <http://ideas.repec.org/p/qeh/qehwps/qehwps156.html>.
- [9] COHEN, R., 1992. The diaspora of a diaspora: the case of the Caribbean. *Social Science Information*, 31(1), 159–169.
- [10] KARAS, F., 1937. *Československá Větev, Zapomenutá Nebem I Zemí*, V Praze: Spolek Komenský.
- [11] KLÍMA, S., 1899. České osady dolnouherské. *Český lid*, 8(22–25).
- [12] MÍČAN, V., 1931. *Za Chlebem Vezdejším: Evangelisační Návštěva Československých Osad Evangelických V Rumunsku*, V Brně: Nákladem Čas. Světlo a pravda (Biblická jednota).
- [13] SAFRAN, W., 1991. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora*, 1(1), 83–99.
- [14] SCHLÖGEL, J., 1925. *Dějiny českých osad v rumunském Banátě 1–2. Naše zahraničí*, (6–7).
- [15] SZALÓ, C., 2007. *Transnacionální Migrace: Proměny Identit, Hranic a Vědění O Nich* 1 ed., Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury).
- [16] URBAN, R., 1930. *Čechoslováci V Rumunsku, Bukurešť*: s.n.
- [17] VERTOVEC, S., 1999. *Migration, Diasporas, and Transnationalism*, Cheltenham: Edward Elgar.
- [18] WERBNER, P., 2001. The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(1), 133–152.

Tento text je dílčím výstupem specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni pro rok 2009

