

Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět*

ELEONÓRA HAMAR**

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity, Brno

CSABA SZALÓ**

Katedra sociologie, Fakulta sociálních studií Masarykovy Univerzity, Brno

Eight Women Migrants and Their Shared Transnational World

Abstract: When reflecting on the symbolic integration of migrants into their host societies, sociological and anthropological discourses are challenged by the fact that recent migrants do not simply leave their homelands behind but make great efforts to maintain their attachments at a distance. In this article the authors examine a transnational migrant network of eight highly educated young women from the post-socialist region of southern Slovakia and devote special attention to the construction of their diasporic identity and shared life-world. They interpret the migration of these highly educated people not as a rupture but as a coherent continuation of their life course. In order to understand their recent biographical situation, it is necessary to consider the role that a particular form of habitus plays in migration. The authors claim that the experience of living in the culturally hybrid life-world of Czechoslovak Hungarians has played an important role in shaping their ability to live in the dual world of migrants.

Keywords: migration, transnationalism, cultural hybridity, diasporic identity, habitus.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 69–88

Migrace vzdělaných vrstev v posledních patnácti letech existence post-socialistické střední Evropy je společenským procesem, který se odehrává spíše v tichých spodních proudech sociálních změn než v proudů převratných a zlomových událostí. Stává-li se tento proces středem pozornosti obecného povědomí, médií či politického diskurzu, bere na sebe obvykle podobu alarmující hrozby, jež vede ke zpusťování a ochuzení „naší“ společnosti.

* Děkujeme všem ženám zúčastněným na výzkumu za jejich všestrannou pomoc a podporu během práce na tomto textu.

** Veškerou korespondenci pošlejte na adresy: PhDr. Eleonóra Hamar, Ph.D., Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity, Arne Nováka 1, 602 00 Brno, e-mail: hamar@phil.muni.cz nebo PhDr. Csaba Szaló, Ph.D., katedra sociologie, Fakulta sociálních studií Masarykovy Univerzity, Joštova 10, 602 00 Brno, e-mail: szalo@fss.muni.cz.

Migrace v obecnějším smyslu slova není přitom zcela novým fenoménem, existovala zajisté i za doby socialismu, a to přesto, že se restriktivní socialistické režimy snažily o přísnou kontrolu migrace a o zabraňování pronikání kulturních vlivů ze Západu. Do této situace přináší rok 1989 výraznou změnu: přeměnu migračních vzorců a zapojení postsocialistického regionu do globálních migračních toků. Pokud měla migrace v době socialismu podobu exilu z totalitního režimu, kontrolovaných a státem organizovaných občasných migračních vln specifických etnických skupin nebo přemísťování pracovní síly v rámci sovětského bloku, pro devadesátá léta je charakteristická legální a nelegální pracovní migrace na Západ. Symptomatická je také migrace dvou miliónů sovětských Židů do Izraele či kontinuální odliv obyvatel bývalé NDR do západní části Německa. Přes všechny tyto změny nemůžeme mluvit o zmasovění migrace z východní a střední Evropy: trvalé přesídlování lidí na Západ se nestalo navzdory alarmujícím prognózám dominujícím modelem [Held et al. 1999].

Nicméně ze sociologického a antropologického hlediska není relevantní zkoumat jenom fenomény, které se ukazují být dominantními, exotickými či politicky aktuálními. V tomto textu si klademe za cíl představit a popsat partikulární případ spadající do výše zmíněného spodního proudu změn. Naši pozornost zaměříme na post-socialistickou migrační síť osmi vysokoškolsky vzdělaných mladých žen, na procesy formování jejich kulturní identity a životního světa. Jako post-socialistickou vymezujeme tuto migraci jednak proto, že se realizovala po roce 1989, a jednak proto, že její subjekty lze vymezit jako post-socialistické. Jde o ženy, které vyrůstaly v době socialismu, dospívaly na přelomu dvou režimů a své dospělé životy začaly formovat v době post-socialismu. Z hlediska první poloviny jejich životních drah jsou to děti pronatální a normalizační politiky minulého režimu, z perspektivy té pomyslné druhé půlky se objevují jako děti formující se otevřené společnosti: jsou to tedy děti Husákovy a/i Sorosovy.

O migraci těchto mladých žen mluvíme na základě etnografického výzkumu, který pokračuje i v současnosti – v tomto textu představované interpretace tvoří souhrn našich dosavadních analýz. Výzkum jsme realizovali v souladu se základními principy reflexivního sebe-výzkumu, jak ho vymezili například Lofland a Lofland [1995] a Konopásek [1999]. Vycházeli jsme z principu „začni sám u sebe“ (*start where you are*), a to v tom smyslu, že spoluautorka je jednou ze zkoumaných osmi žen. Díky této skutečnosti jsme se na jedné straně mohli dostat k datům, která by byla jinak nedostupná, na straně druhé jsme mohli analýzu textových dokumentů doplnit o víceletá zúčastněná pozorování a rozhovory. Pro potřeby tohoto textu bylo nutné vymezit a ohraničit terén výzkumu: jeho pohyblivou část tvoří veřejné a privátní prostory rodného města zkoumaných žen, kde se nečasto, ale víceméně periodicky setkávají; jeho virtuální část tvoří skupinová e-mailová korespondence, jež je dějištěm jejich každodenního kontaktu. Naši interpretaci jsme založili na analýze zúčastněných pozorování, spontánních rozhovorů a skupinových e-mailových dopisů z let 2001–2005. Analýzu jsme dále doplnili o interpretaci příběhů o vlastních migračních cestách, o jejichž napsání

jsme členky sítě poprosili v poslední fázi výzkumu – sloužily i jako možnost kontroly našich závěrů. V průběhu této fáze výzkumu jsme vedli s členkami sítě průběžnou komunikaci o vznikajícím příspěvku a mnoha otázkách, které se postupně vynořovaly. Jejich zájem o tento dialog byl pro naši práci velkým přínosem.

Migranti v novém hávu

Migrace jako dočasná nebo trvalá geografická relokační lidí [Held et al. 1999] s sebou vždy nese také relokační kulturních praktik, významů a symbolů [Hannerz 1996]. Pro soudobé migrační procesy z toho vyplývá, že relokační lidí je vždy součástí širší soustavy transnacionálních proudů (*flows*).¹ Tato soustava (zahrnující v sobě pohyb lidí, kapitálu, technologií, idejí a obrazů) výrazně ovlivňuje/podmiňuje také vznik a existenci post-socialismu jako sociálního prostředí, ze kterého námi sledovaný typ migrace vychází. To, že s sebou transnacionální proudy přináší další dynamizující impulzy modernity [Appadurai 1996], platí samozřejmě i pro post-socialistickou střední Evropu. Politické, kulturní a ekonomické změny, které se sem touto cestou dostávají, s sebou přináší zrychlení a flexibilizaci života a jsou přitom konfrontovány se socialistickou podobou modernity: nejednoznačnou a polovičatou [Harvey 1989; Verdery 1996; György 2005].

Je ovšem důležité si uvědomit, že proces transnacionálního kulturního proudění není jednosměrným procesem nabývajícím podoby kulturního imperialismu, v rámci něhož by „centrum“ vnucovalo svou modernitu „periferii“. Proudění symbolů a významů je obousměrné, neboť „periferie“ se se svými kulturními praktikami a symboly již často zabydli ve velkoměstech samotného „centra“. Tento proces je navíc výzvou oněm projektům modernity, jež se snažily o vytvoření kulturně homogenních občanských prostorů na obou stranách hranice vytyčené studenou válkou. Díky transnacionálním kulturním proudům do sebe tyto společnosti začínají zahrnovat stále více subjektů pocházejících z nejrozličnějších imaginárních komunit, politických a kulturních prostor. To však nemá za důsledek pouze diverzifikaci společností, do nichž migranti přicházejí, nýbrž také kulturní diverzifikaci společností, které migranti opouštějí, ale s nimiž nadále udržují kontakt [Hannerz 1989; Hannerz 1997; Appadurai 1996].

Formování kulturní identity a životního světa post-socialistických migrantů vykazuje mnoho paralel s podmínkami formování identity tzv. *transmigrantů* [Basch et al. 1994; Glick Schiller, Fouron 2001] a/nebo tzv. subjektů s *diasporickou*

¹ Sociologické a sociálně antropologické pojetí transnacionálních fenoménů je širší než pojetí politologické a ekonomické, které za transnacionální aktéry považuje především korporace, organizace a hnutí s transnárodním přesahem [srovnej Císař 2004]. Pojetí, z kterého vycházíme, překračuje analytický model, podle něhož globální je politické a ekonomické, lokální je kulturní; transnacionalismus označuje jak pohyb překračující politické, ekonomické a kulturní hranice, tak transformaci sociálních prostorů, jež tyto hranice uzavírají [viz např. Ong 1999].

identitou [Braziel, Mannur 2003]. Pro sociologické a sociálněantropologické porozumění těmto identitám bylo zásadní, že se v první polovině devadesátých let minulého století na poli migračních studií objevila teoretická perspektiva transnacionalismu, jež se krystalizovala především jako kritika klasického konceptuálního rámce studia migrace. Na základě výzkumů přistěhovaleckých skupin s globálním rozsahem [srovnej například Basch et al. 1994] bylo možné poukázat na nedostatečnost představ, jež nebyly s to reflektovat a podchytit tzv. „in-betweenes“ migračního procesu. Formovalo se poznání, že současní přistěhovanci vytvářejí transnacionální sociální pole, která existují napříč hranicí národních států.

Klasický konceptuální rámec reprezentoval migranty jako subjekty, které opustily své původní domovy, odtrhly se z jeho bezpečí, a dostaly se tak do bolestivého procesu asimilace. Migrační proces zde byl představován v tragickém tropu především jako ztráta, sebezapření a žalostný exil: úspěch mohl spočívat jedině v překonání traumatu a ve schopnosti adaptace na nové prostředí. Přestože může tato reprezentace vystihovat zkušenosti mnoha migrantů (stačí připomenout biografie exulantů z let 1948, 1956 a 1968), není pro současnou situaci globální migrace obecně udržitelná. Teoretická perspektiva transnacionalismu poukazuje na to, že tento klasický obraz mohl představovat nanejvýš jeden možný typ migranta. Potřeba reflexe neadekvátností starých konceptů vychází z observace migrantů, kteří se snažili a snaží udržovat živé vztahy se svými „opuštěnými“ domovy. Tzv. transmigranti překračují hranice národních států, ale nepřerušují vztahy se svými původními domovy úplně [Basch et al. 1994; Glick Schiller, Fouron 2001; Inda, Rosaldo 2002]. Díky sociálním vztahům, které udržují napříč prostorem i časem, mohou transmigranti a/nebo subjekty s diasporickou identitou existovat tam i tady, ve svých nových i starých domovech. Tito migranti, nejenom že nežijí v radikálním odtržení od svých původních domovů a jejich životní svět se formuje v rámci transnacionální sítě prostřednictvím interakcí s původními „soukmenovci“ žijícími v různých koutech světa, ale mohou nadto participovat v kulturních, politických či profesních transnacionálních sítích překračujících etno-národní příslušnost.

Transnacionální, mobilní subjekty žijí ve světě seskládaném z více kulturních zdrojů. Protože se vyznaží v diverzních seskupeních významů, mohou být doma na různých místech, tj. v různých životních světech zároveň [srovnej Spinoza, Dreyfus 1996]. Podle Stuarta Halla [Hall 1995] jsou to lidé, kteří mluví více než jedním jazykem (doslova i metaforicky), kteří se naučili překládat a vyjednávat mezi různými kulturami, protože sami jsou produktem několika propojených kultur a historií. Jsou schopni žít ve světě plném rozdílů, na rozhraní několika kultur, a obměňovat perspektivu, z níž se na tyto kultury dívají. V každodenním životě dané kultury tak zaujímají pozici stejného i jiného, „normálního“ domorodce i „exotického“ přistěhovance [Hall 1995: 206; Clifford 1997; pro výzkumy o diasporických subjektech viz také Rouse 2002; Ong 1999; Nyíri 2005].

Za perspektivou transnacionalismu můžeme odhalit obecnější teoretický posun, jenž charakterizuje současnou sociální/kulturní antropologii. Namís-

to identifikace terénního výzkumu s etnografickým výzkumem realizovaným v malých, uzavřených, statických a s lokalitou srostlých komunitách, se kritická antropologie snaží o jeho reinterpretaci jako výzkumu realizovaného v místech, jež nemusí být nutně „sídlem“ kulturní komunity [Gupta, Ferguson 1997b; Hannerz 1996; Rosaldo 1993]. Antropologická rekonstrukce kulturních významů tím není vytržena z lokality jako takové, ta se totiž nadále zajímá o vědění, jež je situované do určitých míst. Zásadní změnu přináší reinterpretace charakteru míst, v nichž jsou hledané významy situované. Terénem kritických antropologů se tak stávají například urbánní centra, letiště, festivaly, muzea, trhy, protože v těchto místech nacházejí sociální kontext významotvorby, jež tradiční antropologové hledali převážně v lokalitách vesnického typu.

Reinterpretace „terénu“ je propojena s teoretickou reflexí, jež se snaží o novou konceptualizaci vztahu lokality, kultury a „reprezentantů“ místní kultury. Již v osmdesátých letech minulého století se v rámci kritické antropologie formovala teoretická perspektiva, jež odkrývala procesy, kterými je kategorie „domorodce“ diskurzivně produkována, a vysvětlovala, v jakém smyslu jsou „domorodci“ výtvorem antropologické imaginace [Appadurai 1988]. Poukázala na to, že domorodci jsou/byli představováni nejen jako lidé žijící na vzdálených místech, ale také jako bytosti, které těmto místům *patří/přísluší*. Ve svém textu zabývajícím se lokalizačními strategiemi antropologie Clifford [1997] argumentoval, že to byly právě praktiky produkce vědění, jež vedly k identifikaci vesnice, kultury a terénu. Představa kultury jako těla, které roste, žije a umírá na určitém místě, již podle něj není v současnosti udržitelná.

Reinterpretace kategorií místa, kultury a místních obyvatel přitom není zakotvena čistě jen v kritice antropologické a sociologické imaginace. Appadurai [1996] tvrdí, že nutnost de-lokalizace kategorie „místních obyvatel“ v antropologii vyplývá ze současné globální situace, kdy musí národní státy čelit transnacionální destabilizaci, čili vlivu současné migrace a jiných globálních proudění na sociální, teritoriální a kulturní podmínky reprodukce etnických identit. Podobně také Clifford [1988] prosazoval, aby antropologie vzhledem k novým sociálním, politickým a ekonomickým procesům charakterizujícím dvacáté století reinterpretovala kategorii místní/domorodé země. Tato reinterpretace je součástí teoretického obratu na poli výzkumu formování kulturních identit, tedy obratu od hledání esencí identit ke sledování kulturních procesů jejich formování. Soustředěním pozornosti na kulturní procesy můžeme podle Clifforda [Clifford 1988] odhalit to, že současná eroze hypoteticky přirozeného propojení mezi místem a „lidem“ nevede ke globální kulturní homogenizaci. V této souvislosti jsou zásadní také jeho analýzy diskurzů [Clifford 1997], jež představují zkušenosti lidí žijících v diaspoře a poukazují na to, že současné diasporické kultury a identity přesahují struktury národních států i globálního kapitalismu.

Pro naši současnost je charakteristické, že paralelně s rozmazáváním hranic a erozí místních kultur získávají (jaksi paradoxně) stále větší význam představy o přirozeném uspořádání světa v podobě kulturně a etnicky odliš(ných) míst-

ních kultur [Gupta, Ferguson 1997a]. Teoretická antropologie věnuje proto pozornost analýze „národního řádu věcí“ a metafyziky usazenosti tak, jak se to objevuje v obecně přijatých, každodenních podobách myšlení, v diskurzu nacionalismu a v neposlední řadě také na poli vědeckého zkoumání. Ukazuje se, že zkoumání migrace a zkušeností uprchlíků je zakotveno v teritorializujících představách o kulturní identitě těchto lidí, konkrétně v předpokladu jejich kulturní zakořeněnosti do původního místa pobytu [viz např. Malkki 1995, 1997]. Podobně má i náš text před sebou zásadní úkol – překonat při interpretaci fenoménu migrace konceptuální rámec, jenž vztah migrantů k jejich původním domovům pojímá výlučně prostřednictvím duality zakořeněnosti a vykořeněnosti. Analogicky k tomu, jak kritická antropologie odmítá klasické vymezení terénu a přitom neodvrhne zkoumání místních sociálních kontextů procesů významotvorby, neznamená ani odmítání duality zakořeněnosti a vykořeněnosti odmítnutí zkoumání sociálně a symbolicky konstruovaných vztahů k určitým místům. Tato místa, ve vztahu k nimž se formují kulturní identity, nemusí mít charakter vlasti, a to přesto, že mohou být aktéry interpretována jako domovy. Fenomén transnacionální migrace získává svou teoretickou závažnost kromě jiného tím, že ukazuje spletnost a rozmanitost vztahů, které nás vážou k různým místům a jejich prostřednictvím také k různým kulturním identitám a životním světům.

Migrace jako součást soustavy transnacionálních proudů, migranti jako diasporické subjekty a život vedený na rozhraní několika světů jsou klíčovými orientačními body vytyčujícími pomyslný prostor, v kterém jsme analyzovanou síť osmi mladých žen zachytili a do kterého jsme ji umístili. Následující část textu přináší naše (dosavadní) porozumění tomuto prostoru.

Osm žen v jedné síti

„Když jsem se přibližně po třech letech (*studia v Kalifornii – pozn. autorů*) postupně vymotala ze schizofrenické existence svého prvního období (*pobytu v USA – pozn. autorů*), přišla mi na pomoc ÖTYE. Každý den jsem visela na netu. Horká linka žhnula. Právě ÖTYE jsem vylévala srdce o tom, jak povrchní, vypočítaví, privatizovaní a uzavření jsou Američané. Mohla jsem si tak udržet svou představu (...), že náš ÖTYE znamená oproti povrchním a vypočítavým Američanům baštu důvěrného, blízkého a hlubokého přátelství. Přestože jsem věděla, že máme občas jiné názory, že naše životní cíle a hodnoty jsou jiné, vždycky jsem měla pocit, že nás spojuje určitá velice pevná vazba. Pocit téměř živelný, hluboce zakořeněný, pocit takřkajíc „prvotní“, pocházející možná ještě z našeho dětství, pocit, který činí rozdíly mezi námi bezvýznamnými.“ (Bori)

Těmito slovy charakterizuje síť přátelství osmi mladých žen (ÖTYE) jedna z její členek. ÖTYE je původně zkratka maďarského výrazu pro „spolek starých slepic“ (*öreg tyúkok egyesülete*), jež je v maďarské společnosti obvykle používána v okruhu postarších velkoměstských buržoazních dam pro označení pravidelných setká-

vání kamarádek v kavárnách, na partiích bridže či na narozeninových oslavách. Nami popisované mladé ženy si tuto zkratku přisvojily na konci devadesátých let dvacátého století, když se jejich síť začala postupně formovat prostřednictvím vzájemného setkávání a skupinové e-mailové komunikace. Přisvojily si tuto zkratku napůl z legrace, napůl z ironie, ale pravděpodobně také pod vlivem explicitně nevyřčené představy o budoucím trvání jejich přátelství.

Sledované ženy pocházejí ze stejného okresního města na jihu Slovenska, jež do své dnešní podoby a velikosti narůstalo díky socialistické industrializaci. V jejím rámci přinesla radikální změnu především výstavba panelákových sídlišť, která začala v sedmdesátých letech minulého století. Ve městě, které je významnou součástí historických narativů maďarské národní kultury, tvoří dnes obyvatelstvo hlásící se k maďarské národnosti přibližně jednu třetinu z celkového počtu zhruba čtyřiceti tisíc obyvatel.

Dětství a dospívání členek ÖTYE je s tímto městem úzce propojeno. Většina z nich navštěvovala stejnou mateřskou školu, všechny chodily do stejné základní školy, na stejné gymnázium a až na dvě výjimky také do stejné školní třídy. Kromě společně prožitého dětství a dospívání spojuje tyto mladé ženy i to, že jejich mateřským jazykem je maďarština. V širším smyslu slova to znamená, že pocházejí z maďarsky mluvících rodin, že na základní a střední úrovni studovaly ve školách s maďarským vyučovacím jazykem a že pobývaly v životních světech československé a maďarské kultury zároveň. Pobývání v dvojazyčném společenském prostředí, v duálním světě československo-maďarském strukturovalo jejich každodennost. Hlavním městem jejich imaginárního domova² byla Praha, stejně tak jako Budapešť. Pohádky na dobrou noc jim přinášel klanějící se Večerníček v papírové čepici, bělovousý děda zapalující hvězdy i vzorný medvídek chystající se do postele důsledným mytím zubů a kloktáním. Tyto televizní postavičky ze znělek večerníčků nenabýly v jejich dětství nutně charakteristiky reprezentantů české, slovenské a maďarské kultury, nicméně z analytického hlediska dobře vystihují kulturně hybridní ráz jejich životního světa. Jak uvidíme v další části textu, sdílená zkušenost pobývání v duálním světě sehrála klíčovou roli v migračním procesu, do nějž bez jakékoliv koordinace svých rozhodnutí vstoupily.

Po ukončení vysokoškolského studia se mladé ženy z ÖTYE do rodného města většinou nevrátily nebo tak učinily jenom na nějakou dobu. Přibližně v době, kdy si hledají zaměstnání či se rozhodují dále studovat v postgraduální formě studia, se začínají znovu vídat při svých návštěvách rodného města a rodin. Je to doba, kdy mezi nimi opět vzniká intenzivnější komunikace a potřeba sdílet zkušenosti v konstruující se osmičlenné skupině. Tedy doba, kdy o sobě začínají mluvit jako o ÖTYE a začínají se s touto sítí stále významněji identifikovat.

² Termín „imaginární domov“ chápeme v tomto textu analogicky k Andersonově termínu „imagined communities“ [Anderson 1991]. Jde tedy o kompetenci představit a myslet si určité místo jako domov, a nikoliv o označení reálně neexistujícího domova.

Momentálně žijí tyto mladé ženy v pěti různých zemích světa. Bori je socioložka, která po studiu v Bratislavě, v Brně a v Budapešti začala postgraduální studium v Kalifornii. V USA žije již šestý rok, se svým manželem bydlí v San Franciscu. Évi vystudovala medicínu na Karlově univerzitě v Praze, do USA odjela spolu se svým manželem v roce 1998 původně na roční výzkumnou stáž, momentálně pracují oba jako lékaři v Milwaukee. Juli vystudovala obor angličtina-maďarština v Bratislavě. Od roku 2001 žije se svým manželem v Praze, kde pracuje jako ekonomka v jedné nadnárodní korporaci. Szilvi je lékařka, studovala v Brně, v Praze a v Bratislavě. Pro své doktorandské studium a atestační zkoušky si nakonec zvolila Brno, kde dodnes žije a pracuje. Kati vystudovala pedagogickou fakultu v Nitře, po kratším pobytu v rodném městě začala pracovat jako ekonomická asistentka v jedné nadnárodní firmě v Budapešti. Klára vystudovala obor němčina-maďarština v Bratislavě, po skončení studia začala pracovat jako středoškolská učitelka v rodném městě a jako jediná členka ÖTYE tam v současnosti žije. V letech 2002–2003 působila jako středoškolská učitelka v Německu. Jutka odjela po skončení studia oboru angličtina-dějepis v Bratislavě pracovat a studovat do Německa. Momentálně žije v Halle se svým manželem a dvěma dětmi. Spoluautorka textu strávila rok v Budapešti studiem angličtiny, pak vystudovala religionistiku a sociologii v Brně. Dva roky učila v Ostravě, v současnosti žije a pracuje v Brně.³

Největší událostí v životě ÖTYE jsou osobní setkání a rozhovory (čili tzv. face-to-face konverzace), k nimž dochází maximálně dvakrát ročně u příležitosti větších svátků (Vánoce, Velikonoce), kdy v rámci možností přijíždějí členky „spolku“ do rodného města za svými rodiči. Zákulisím těchto setkávání byla dlouhou dobu familiární a důvěrná atmosféra Klářina pronajatého bytu, kde se uvolněné, a přesto dynamické „konverzační maratóny“ odehrávaly častokrát až do úsvitu. Specifičnost zážitku těchto konverzací byla formována nejen rodinným a spontánním charakterem setkání, ale také osobním a intimním charakterem konverzačních témat.

Goffmanovo tvrzení, že navozením stylu zákulisního jednání lze jakýkoliv prostor přeměnit v zákulísí [Goffman 1959], velice dobře vystihuje i fenomén relokace těchto setkávání. Když se Klára odstěhovala na rok do Německa, byly ÖTYE konverzace přeneseny do první kavárny, která se na hlavním náměstí rodného

³ Během recenzního řízení tohoto textu se síť ÖTYE opět rozpochybovala. Vzhledem k situaci ke konci srpna 2005 nastaly dvě změny, které jsou závažné z hlediska transnacionálního rozložení sítě. Szilvi se rozhodla ukončit svůj pracovní poměr v jedné z brněnských nemocnic, aby na podzim roku 2006 odjela pracovat jako lékařka do Velké Británie. Její volba měla padnout na místo na soukromé klinice, kde se střídá dvoutýdenní pracovní vytížení s celým týdnem volna. Szilvi plánuje tento týden využít pro cesty zpět do Brna. Podobný směr nabral i Katčin život. Katka se chytila první vhodné příležitosti a víceméně nečekaně opustila Budapešť, jež byla jinak častým terčem její kritiky. Momentálně žije v Londýně a novou etapu své existence začala prací v kavárně. Je zcela otevřená jak možnosti dlouhodobého pobytu v Londýně, tak možného návratu do Budapešti.

města po dlouhých letech úpadku veřejného života otevřela. I v tomto veřejném prostoru se utvořilo prostředí dobře známé ze „zákulisního“ bytu. Jelikož objektem úspěšné relokace nebyla pouze konverzace, ale také její specifický charakter, prostor ÖTYE setkávání se stal pohyblivým: tak například poslední velké osobní setkání se odehrálo ve volném bytě Juliných rodičů a v době mezi konverzacemi tváří v tvář se komunikace přesunuje do virtuálního prostoru skupinové e-mailové korespondence. Síťový charakter ÖTYE je přitom formován nejenom prostřednictvím komunikace probíhající na společné platformě hromadných setkávání, jak jsme je popsali výše, ale také prostřednictvím intenzivní komunikace mezi jednotlivými členkami sítě ve dvojicích či trojicích (důležitou roli zde hrají především telefonní rozhovory, kavárenské schůzky a reciproční návštěvy v rámci cest napříč všemi pěti zeměmi, které jednotlivé ženy obývají).

Konverzace odehrávající se v privátním, veřejném či virtuálním prostoru ÖTYE mají jednoho společného jmenovatele: udržují realitu sdíleného životního světa ÖTYE a jsou důležitými místy formování osobní identity jeho členek. To, že se tyto ženy znají ještě z dětství, není samozřejmě dostačujícím vysvětlením existence této sítě. Společné dětství je potenciálem, který umožňuje udržování sdílené reality prostřednictvím vzpomínání. Témata ÖTYE konverzací ovšem ukazují, že se sdílená realita sítě nevyčerpává v nostalgickém vzpomínání na společně zažitá léta, ale je strukturována jednak plánováním osobních budoucností, jednak zkušenostmi typickými pro diasporické identity transnacionální současnosti. Bergerem a Luckmannem připomenuté rčení, podle něhož „lidé o sobě musejí mluvit, aby sami sebe poznali“ [Berger, Luckmann 1999: 43], zní již možná ošepně, ale jeho pádnost se ukáže v novém světle, pokud ho mírně doplníme: lidé o sobě musejí mluvit, aby poznali sebe sami, není ovšem jedno s kým a v jakém jazyce tak činí. Konverzace může udržovat životní světy a přispívat k formování osobních i kulturních identit, pokud rozumíme druhému a on rozumí nám – je-li konverzace pro obě strany „zajímavá“, jinými slovy, pokud obě strany sdílí stejné struktury relevance [Berger, Luckmann 1999]. Struktury relevance v rámci ÖTYE, jež jsou pro udržení sítě klíčové, nejsou dány jenom sdílenou minulostí členek ÖTYE, ale také formou sdílené zkušenosti migrace a diasporické identity.

Diskurz ÖTYE artikuluje ambivalentní charakter odchodu: formují se v něm odpovědi na to, proč je těžké a proč snadné odejít. Součástí kontinuální sebe-reflexe těchto mladých žen jsou interpretace jejich vztahu k migraci a zároveň k tomu, co za sebou zanechaly. Jde o otázky a úvahy, které tvoří nedílnou součást jejich konverzací i dopisů. Úvodní citace dobře vystihuje, že přijetí života v pohybu není bez těžkostí: za odchod může člověk platit ztrátou důvěrnosti, pravých lidských vztahů či pocitu bezpečí, jejichž znovuzískání v novém prostředí není nikdy automatické či samozřejmé. Přestože jsme si vědomi toho, jak klíčovou roli sehrává sdílený svět ÖTYE v kompenzaci těchto ztrát, zaměříme se v další části tohoto textu na souvislosti, které ozřejmují, proč mohly sledované ženy přece jen poměrně snadno odejít a jaké jsou jejich možnosti odejít a zůstat zároveň.

„Pouze pohyb mezi nimi“

Jedním z klíčových prvků struktur relevance životního světa členek ÖTYE je interpretace pohybu a proudění ve světě jako něčeho samozřejmého a nutného: pohyb je součástí života, již není třeba explicitně a složitě vysvětlovat.⁴ Zároveň se tento pohyb tematizuje ve smyslu vrženosti, tedy něčeho, co stojí mimo nás, o čem se nerozhodujeme přímo, co není čistě jenom výsledkem našeho kalkulu.⁵ Uvědomění si vlivů společenského i privátního rázu stojících mimo člověka ukazuje, že nastartování migrace v životě těchto mladých žen bylo spíše výsledkem kumulace malých, dílčích, taktických voleb, než jednoho velkého strategického rozhodnutí směřujícího k dosažení jasně artikulovaného cíle. Fenomén samozřejmosti, nutnosti a vrženosti do pohybu lze vysvětlit pomocí konceptu habitu, jak ho zformuloval Bourdieu [1990]. Pojem habitu vyjadřuje stylové příbuznosti praktik a symbolických reprezentací sdílených sociálními aktéry. Tato stylová příbuznost by nemohla existovat bez sdílených dispozic, jež sociální aktéři získávají v průběhu socializace a jež určují klasifikační schémata rozlišující například mezi správným a nesprávným, pěkným a ošklivým. Habitus jako soubor získaných dispozic však není pouze praktickým smyslem soudu a klasifikace, ale také praktickým smyslem jednání. Sdílet určitý habitus znamená vědět, co je třeba v určitých situacích podniknout, definovat určitou situaci podobně. Neustálé nutkání pohybovat se, nepřetržitá participace v nekončícím pohybu jako v samozřejmé součásti života se ukazuje jako jedna z dispozic, které generují a organizují jak praktiky, tak různorodé reprezentace života v pohybu.⁶ Zlomky příběhů členek ÖTYE o tom vypovídají následovně:

⁴ Nejde přitom pouze o interpretaci hlavní linie migračního pohybu, kolem něž se formují jejich životní dráhy. Důležitou roli hrají také mezi-pohyby, dílčí cesty a „poutě“. Do sdílené „mentální mapy“ ÖTYE patří totiž nejenom města, v nichž momentálně žijí, ale také města, která se stala kvůli nejrůznějším zážitkům v jejich životě rozhodujícími: Bilbao, Vídeň, Londýn, Berlín atd.

⁵ Pocit vrženosti, o kterém zde mluvíme, neinterpretujeme jako znak, jenž vymezuje výhradně transnacionální zkušenosti. Vycházíme spíše z fenomenologického pojetí vrženosti [viz Heidegger (1927) 1996: 161–163]. V souladu s tímto pojetím je logika našeho výkladu opačná: pohyb v transnacionálním měřítku může být sledovanými ženami zakoušen jako vrženost stejně tak, jak mohl být jako vrženost zakoušen život jejich rodičů v státě hlídané socialistické uzavřenosti.

⁶ Navzdory tomu, že koncept habitu představuje jeden z klíčových pojmů současné sociologické teorie, je třeba vysvětlit jeho použití jako analytického konceptu, abychom tak předešli nedorozumění. Z naší výzkumnické perspektivy je koncept habitu užitečným prostředkem, jež umožňuje uchopit sociální konstrukci kompetentních aktérů, a překonat tak (již klasickou) opozici mezi determinující společností a svobodně jednajícími jedinci. Konkrétněji řečeno, koncept habitu nám umožnil interpretovat jednání mladých členek ÖTYE jako jednání zakotvené v určitém sociálním prostředí a zároveň jako invenční jednání. Habitus v Bourdieuově pojetí není, oproti obvyklému interpretačnímu omylu, mechanismem, který na jednotlivce přenáší diktát (obvykle třídní) struktury sociálního pole [Bourdieu, Wacquant 1992: 122]. Narozdíl od tohoto chápání vycházíme spíše z toho, že

„V poslední době si začínám říkat, čert ať vezme slávu a kariéru a všechno, co s tím souvisí, jakou to má hodnotu, když za ně obětuješ celý svůj život?... Občas se zamyslím a trochu závidím lidem, kteří zůstali doma, je pravda, že nic extraordinary (v původním maďarském textu psáno anglicky – pozn. autorů) se v jejich životě nestalo, ale alespoň se provdaly, porodily děti a každý víkend se sejdou se svými rodiči/rodinou/kamarády a jsou jen tak v pohodě... Ale zároveň vím, že po tom všem já bych už tak nemohla žít. A nakonec je všechno v pořádku, nestěžuji si, cítím se dobře a vůbec, jenom je ohromující, že když jednou vír člověka stáhne, tak ho nese a nese a nese...” (Évi)

„Odejít z malého města do milované mateřské země, to dokáže zahřát u srdce. Již po půl roce po ukončení studia na univerzitě je jejím hlavním stanem Budapešť. Toto tihnutí do světa jí přijde mimochodem mimořádně vhod, když se na malou Kati vykašle její velká láska. Poprvé nastává nadšení pro Budapešť, pak rychlé ochladnutí a nakonec zklamání. Do dneška víc než pět let života v Budapešti. S prací a s pracovním žádný problém, jenom ta sakramentská Budapešť, (proto – pozn. autorů) touha po nových výzvách a potom jít někam do širšího světa, dál.” (Kati)

„... ve skutečnosti neexistuje odchod a příchod, existuje pouze pohyb mezi nimi, tam a zpátky, nahoru a dolů, pohyb v trajektoriích a kruzích.” (Bori)

V těchto citacích lze postřehnout několik důležitých, úzce propojených momentů ozřejmujících zkušenost života v pohybu. Metaforické přirovnání migrační cesty k víru, z něhož nelze vystoupit, odkazuje v Évině životním příběhu na to, že do USA plánovali spolu s přítelem původně odjet na rok, a dnes se zdá, že tam zůstanou na celý život. Vír, který člověka stáhne, je vlastně celým tím dynamickým procesem (tj. řetězcem dění, na nějž Évi odkazuje výrazem „po tom všem“), který začíná u vybavování pracovních víz, pokračuje každodenními streasy a kolotočem dodělávání lékařských zkoušek a končí v turbulenci konkurzů po celých Spojených státech ve snaze získat stálé pracovní místo. Tento proces v sobě zahrnuje celou řadu kontinuálně probíhajících každodenních menších voleb a rozhodnutí, které jako implicitní síly vedou k setrvání v novém domově. Pojmenování těchto událostí metaforou víru je kromě jiného znakem toho, že vrženost do této situace je uvědomovaná. V námi analyzovaných dopisech se objevovaly mnohé reflexe toho, že když už je člověk do této situace vržen, nezbývá mu než se snažit odhalit pravidla hry nového sociálního prostoru a obstát v konfliktech a problémech každodenního života, jež jsou charakteristické pro život v pohybu.

habitus je soustavou dispozic, tj. soustavou náklonností k určitým formám jednání a interpretace. Tyto dispozice mohou být v návaznosti na plynutí času a/nebo relokační aktérů do nového sociálního pole jednak objektem eroze či kultivace, jednak zdrojem netečnosti či invenčních odpovědí na impulzy nového prostředí. V tomto smyslu nám koncept habitusu od začátku našeho výzkumu poskytoval sociologicky smysluplné vodítko při hledání odpovědi na otázku, do jaké míry a jakým způsobem jsme vázáni svou minulostí (jak v biografickém, tak v historickém smyslu slova).

Praktiky zvládání vrženosti jsou podpořeny určitou důvěrou v to, že „kamené“ instituce západní modernity (jakkoliv nepřehledné či byrokratické) nakonec vždycky nějak fungují a že vynaložená síla a pracovní nasazení se nakonec vždycky vyplatí. Je přitom důležité připomenout, že důvěra vyhrazená pouze institucím západního typu modernity je součástí sdíleného habitu těchto žen a získává smysl právě v opozici s fungováním institucí východní modernity (banky, státní úřady, vzdělávací instituce), jež jsou v ÖTYE dopisech často objektem ostré kritiky kvůli neschopnosti, zpátečnictví či strnulosti.

UVědomování si vrženosti sehrává důležitou roli také v konstrukci identity: odlišuje totiž pohybující se subjekty (ÖTYE) od těch, které „zůstaly doma“. Pokud jsme výše naznačili, že pohyb je samozřejmou součástí života těchto žen, znamená to, že je samozřejmostí pro ně, tj. samozřejmostí pro členky ÖTYE v opozici k těm, kteří zůstali v životních světech, do nichž se narodili. Vymezení se vůči těm, kteří nebyli k migraci „vyvoleni“, není ovšem míněno hierarchicky. Z prvního úryvku je zřejmé, že hodnocení života v pohybu je ambivalentní v tom smyslu, že mohou být uznány i klady a smysluplnost zakořeněného způsobu života. Uznání tohoto (jiného) způsobu života ale neznamená zároveň jeho přijetí: uznání se totiž v tomto případě vztahuje na život, který není „náš“. Nepohyblivý svět může být sice krásný, ale po letech vrženosti do pohybu nelze tuto krásu docenit.

Neustálá mobilita a flexibilita pohybu je dalším klíčovým rysem habitu členek ÖTYE. Společné dispozice, na nichž se jejich sdílené kulturní reprezentace a praktiky zakládají, jsou výsledkem sdílených podmínek socializace. Tyto podmínky přitom zahrnují různorodé vlivy a nelze je pojímat jako podmínky strukturované výlučně socialistickým státním zřízením. Jestliže socialismus pojímal vztah mezi státem a jedincem ve smyslu morálního propojení, v rámci něhož se formoval habitus závislosti jedinců na paternalisticky založeném státu [Verdery 1996], je jednání členek ÖTYE příkladem překonání této závislosti a s ní související pasivity.⁷ Místo pasivního lamentování, nářku a čekání na pomoc od výše postavených autorit, respektive od etno-kulturní solidarity, dominuje v síti ÖTYE

⁷ Pokud budeme vycházet z toho, že pro sdílení habitu je třeba být socializován ve stejných společenských podmínkách, můžeme předpokládat, že podmínky, jež byly typické pro socialistický režim, mohly vytvořit určitou specifickou soustavu dispozic jednání a interpretace. Socialistické režimy se snažily o homogenizaci sociálních polí, čili o minimalizaci sociálních diferencí a distinkcí, jež pak vedla k maximalizaci závislosti „stejných“ jedinců na státu. Díky těmto homogenizačním snahám existoval/existuje socialistickými režimy vyprodukovaný habitus závislosti napříč různými sociálními vrstvami. Objevuje-li se koncept habitu v antropologických analýzách socialismu a postsocialismu [Verdery 1996, 2003; Buchowski 2003; Berdahl 1999; Humprey 1999, 2000; Lampland 2002; Platz 2000], není pojímán jako habitus, jenž by byl sdílen všemi aktéry žijícími v období socialismu/postsocialismu, ale jako habitus vyprodukovaný ve specifických podmínkách socialismu/postsocialismu. Ten pak obvykle tvoří součást jedinečné soustavy habitů jednotlivců. V Bourdieuově pojetí se totiž v habitu sbíhají procesy zespolčenštění a individualizace [Bourdieu 2000]: jednotlivci nesdílejí pouze jeden koherentní habitus, ale jedinečnou kombinaci několika z nich.

pohotovost k aktivnímu jednání a přijetí mobility se všemi jejími nepohodlnými podmínkami. V touze po odchodu do světa, o níž vypovídá například Katčín úryvek, můžeme analyticky rozlišit dvě vrstvy: jednak určitou nomádskou touhu ženoucí člověka z jednoho velkoměsta do druhého, jednak touhu odejít, jež se váže přímo na již zmíněnou distinkci mezi západní a východní modernitou, ta je totiž živěna pocitem nedostatku: něco v této post-socialistické společnosti, v těchto post-socialistických poměrech chybí. Vyrovnání nedostatku se přitom nehledá v exotických zemích Východu, což by odpovídalo představě nomádů romantického diskurzu, nehledají se ani cesty nápravy či způsoby možné reorganizace společnosti, jež nabízejí politické ideologie. Odstranění nedostatku se očekává od změn, které přinese migrační pohyb.

Tyto souvislosti již naznačují, proč bylo pro tyto mladé ženy víceméně snadné odejít. Není to jednoduše jenom jejich kritika namířená do post-socialistické reality, ale také jejich dispozice a kompetence, které umožňují realizaci touhy po pohybu, jež tak nemusí být vytlačena do říše fantazie.⁸ Hned na první pohled může být zřejmé, že za snadností odchodu těchto mladých žen stojí jejich vysokoškolské vzdělání. Podle klasického pedagogického diskurzu bychom mohli říci, že schopnost rozeznat příležitosti, zpracovávat informace, komunikovat v cizích jazycích a učit se neustále novým věcem jsou charakteristikami, které usnadňují jejich participaci v migračním procesu. Nahlédneme-li ovšem blíže do minulosti jejich životních příběhů, zjistíme, že tyto dispozice a kompetence byly výrazně formovány již v jejich dětství. Dispozice pro vykonávání soustředěné a vyčerpávající práce jako nevyhnutného předpokladu úspěšné migrace mají kořeny již v socializaci na základní škole a v jejich středostavovských rodinách. Hodnotu a význam vzdělávání v jejich rodinách dobře ilustruje skutečnost, že i v maloměstských poměrech socialistické doby téměř všechny členky sítě studovaly v soukromých hodinách již od svých deseti let cizí jazyky (angličtinu a/nebo němčinu), přičemž od svých pěti let byly zahrnuty do výuky slovenštiny jako cizího jazyka v mateřské a na základní škole. Osvojily si tak postupně praktiky studia a intelektuální práce, které mohou využívat i v současnosti: ve svých profesích a v privátních plánech další seberealizace.

Pokud zaměříme pozornost na životní příběhy těchto mladých žen, vyjeví se skutečnost, že roli procesu vzdělání nelze redukovat na formování praktických dispozic a schopností, které jsou v migračním procesu dobře využitelné. Vzdělání má zásadní roli také pro kultivaci samotné imaginace, jež směřuje k hledání nových možností pohybu, situuje se dokonce do pozice cíle, jehož dosažení člověka motivuje k odchodu. V tomto smyslu se vzdělání jako předpoklad a prostředek transformuje do podoby hry, v níž je vzdělání realizováno pro vzdělání samotné:

⁸ Pro konceptuální rozlišení fantazie a imaginace pro pochopení motivujících impulsů pro migraci viz [Appadurai 1996].

„Hlavní motivace mého odchodu do Německa? Že mohu studovat. A nemyslím tím studium jazyka (...), ale spíše profesní záležitosti, že získám zkušenosti a otevřu si širší obzory. Chtěla jsem se dozvědět, jak to dělají jinde, poznat, jak funguje jinde školství (...) a chtěla jsem hodně číst.“ (Klára)

Úryvek poukazuje na to, že toto další vzdělávání není možné realizovat v domácím prostředí: zvýznamnění vzdělávání a studia načrtává jasný rozdíl mezi dvěma lišícími se světy. „Tam“ (na západ od nás) je prostor pro seberealizaci a osobní rozvoj. Je to prostor plný inspirace. „Tady“, to je prostor ignorace a závislosti. Hodnota vzdělání poukazuje tedy také na to, že migraci můžeme interpretovat jako hledání prostorů, v nichž může být uplatněn habitus charakterizující tyto mladé ženy. Jinými slovy, migrace jim umožňuje pokračovat v reprodukci habitu, jež se formoval již od jejich dětství. Ilustrativně to shrnuje následující výpověď:

„Když jsme vloni přijeli do Prahy, plánovali jsme, že zůstaneme rok či dva a že se potom vrátíme na Slovensko. Ale čím déle tady jsme, tím jistější je (hlavně jestli v letošních volbách (2002 – pozn. autorů) vyhraje ten hlavoun (...)), že zůstaneme, protože si ani nedovedu představit, co bychom si doma počali. Máma nás také pořád povzbuzuje, abychom zůstali, posílala dokonce také mou sestru a jejího manžela, aby někam odjeli, aby doma nezkysli. Je to moc zajímavé, asi tak před deseti lety bych si vůbec nedokázala představit, že to bude právě moje máma, kdo nás bude posílat „ pryč“ z domu. Jenomže i ona vidí, jaká je situace a že tam nejsou vyhlídky na nic dobrého.“ (Juli)

Formuluje se tak zde binární opozice, která je dalším klíčovým elementem struktur relevance ÖTYE. Svět rozdělený na „tam“ a „tady“ je světem opozice moderního Západu a východního močálu. Tato významová opozice nevymezuje přitom nutně geografické prostory, ale sociální prostory západní modernity, které se nachází v Praze, v Brně či v Budapešti, jestliže jejich opozici budou představovat například prostory institucí rodného města, Bratislavy či Nitry. To, že jde o myšlenkovou strukturu, jež je naplněna v různých konkrétních relacích různými významy, dobře ukazuje okolnost, že prostory a instituce Prahy, Brna a Budapešti se mohou překódovat do „tady“, pokud se usouvztáhní s německým, americkým či anglickým prostředím. Binární opozice mezi „tam“ a „tady“ artikuluje vlastně mýtus západní modernity o onom tamějším světě, kde všechno funguje, kde se člověk může seberealizovat a kde se mu dostává spravedlivého uznání závisejícího na pracovním výkonu.

„Hybridní všehočů“

Mladé ženy z ÖTYE mohly do světa pohybu vstoupit víceméně snadno, jelikož zakoušení jinakosti a cizosti vytvářelo klíčový element jejich biografií. Každodenní zážitky a konfrontace vyplývající ze situace pobývání ve dvou kulturních

a symbolických řádech tvořily důležitou součást jejich životního světa. Následující úryvek by mohl zastupovat celou řadu podobných zkušeností členek ÖTYE, v nichž se kritika post-socialistických institucí mísí s traumatizujícím zakoušením etno-kulturní jinakosti jako stigmatu:

„Z Bratislavy jsem chtěla pryč nejenom kvůli hierarchickému a monotónnímu vysokoškolskému systému, který fungoval po vzoru pásové výroby, ale také kvůli nacionalistickému a xenofobnímu kulturnímu prostředí. Pamatuji si, že jsme si jednou s Jutkou povídaly na autobusové zastávce a jeden chlap nám začal nadávat do smradlavých Maďarek, kurev a píč. Jaksi instinktivně jsme obě zareagovaly ignorací a myslím si, že jsme ten náhlý šok mohly překonat jen prostřednictvím úplného zmlknutí.“ (Bori)

Přes existenci četných vzpomínek na podobné stigmatizující zážitky bychom v současném diskursu ÖTYE sotva našli přímočaré příčinné interpretační vazby mezi tíhou zakoušení jinakosti ve smyslu čistě etno-kulturní difference a odchodem do cizích zemí. Argumentace typu: „museli jsme odejít, protože nás jako menšinu utlačovali,“ je ÖTYE diskurzu naprosto cizí. Jinými slovy to, že sledované ženy mohly snadno odejít, není v jejich případě umožněno jejich nezakoušeností v zemi, v níž vyrůstaly. Zakoušení jinakosti nemusí být nutně v konfliktu s možností být doma. Z analytického hlediska je ovšem zřejmé, že migrace byla pro ně snadnější než pro jednotlivce, kteří zakoušení jinakosti (jež je nedílnou součástí migračních životních drah) z domova neznali. Mezi všemi změnami, jež s sebou migrace přináší, pro ně alespoň zkušenost jinakosti a cizosti, nemusela být zcela neznámou – nemusela být traumatizujícím a/nebo odrazujícím šokem.

Mladé ženy z ÖTYE nejenom že disponovaly zkušeností jinakosti, ale zakoušely zároveň i to, že v pozici jiného se člověk může objevit v mnoha různých podobách. Kulturní hranice vymezující jinakost nejsou totiž v jejich případě vymezitelné podél etno-kulturní kategorizace subjektů na slovenské versus maďarské. Za jiné byly členky ÖTYE považovány jak na Slovensku, tak v Maďarsku: zatímco na Slovensku si jako „Maďarky“ zvykaly na poznámky, jež jim předkládaly povinnost mluvit slovensky bez chyb, v Maďarsku jako „Slovenky“ snášely pozastavování se nad tím, jak dobře umí maďarsky. Pro specifičnost zakoušení jinakosti a cizosti je zde příznačné, že v opozici k etno-nacionalistické kategorizaci lze za cizí zemi označit také Maďarsko: v maďarské společnosti je „menšinový Maďar“ častokrát považovaný za „Slováka“ (respektive za „Rumuna“ či „Ukrajince“), tedy za jednotlivce, jehož kulturní identita je překódována jeho občanskou příslušností či zemí, v níž žije nebo z níž pochází. Toto zamítnutí identity „domorodými Maďary“ dává pobývání v imaginárním maďarském domově určitou „pachuť“; stejně tak pobývání v imaginárním slovenském domově je v každodennosti relativizováno naznačováním druhořadosti menšinových Maďarů. Mladé ženy z ÖTYE se tedy běžně konfrontovaly s tím, že jsou v různých prostředích považované za různé subjekty a že obvykle nejsou v žádném

prostředí těmi, za které se samy považují.⁹ Nezakoušely pouze jinakost, ale také to, že jejich zakoušení jinakosti je komplexní jako vícevrstevná síť významů a jako takové je nezařaditelné do jasně ohraničených kategorií.

Toto komplexní zakoušení jinakosti je v ÖTYE objektem afirmace. Členky ÖTYE přijímají tuto zkušenost, a to nejenom z toho důvodu, že reflektují její přetrvávání napříč jednotlivými zeměmi. Komplexní zakoušení jinakosti přijímají i proto, že vytváří onu specifickou kulturní konstelaci v životním světě, jež je spojuje; tedy že je něčím, co sdílí všechny. Propletenost původních a nových domovů, ambivalence zkušenosti kolísající mezi snadným odchodem a nejednoduchostí zanechání za sebou určitého žitého světa se ukazuje z analytického hlediska jako klíčová. Výše jsme již naznačili, že víceméně bezproblémový odchod mladých žen byl podpořen zakoušením určité jinakosti a cizosti v československo-maďarském prostředí. Jejich odchod se ovšem v žádném případě nerovná snaze nalézt „skutečný“ domov jinde. Ukazuje se totiž, že tentýž československo-maďarský životní svět, který byl předpokladem jejich nezařaditelnosti, vytváří v cizině nepostradatelný imaginární domov, kterého se drží, který nechtějí zcela opustit a který je potřebný pro jejich každodenní zabydlování nových domovů. Jinak řečeno, tatáž československo-maďarská hybridní kultura, jež na jedné straně dělá z člověka potencionálního i reálného cizince, je na druhé straně kulturou, bez níž se člověk neobejde, chce-li se kdekoliv ve světě cítit doma. Příkladně to shrnuje úryvek z Évina dopisu:

„Mnozí říkají, že je dobré a praktické, pokud je přítel/přítelkyně, manžel/manželka, či jakýkoliv partner člověka zdejší (= americký), protože se tak člověk naučí lépe anglicky. Je to pravda, ale myslím si, že já bych za nic nevyměnila to, že můžu s Robertem doma mluvit maďarsky a že když zpívá Jožo Ráž (Elán) o tom, že „10 deka tresky“ (v původním maďarském textu psáno slovensky – pozn. autorů), oba víme, o čem to je, a že se můžeme společně dívat na „Tři oříšky pro Popelku“ (v původním maďarském textu psáno česky – poznámka autorů) a že když se setkají naše rodiny, tak mají/máme společný jazyk a můžeme se spolu bavit.“ (Évi)

To, co se nám na první pohled může jevit jako významový posun od ontologického bezpečí [srovnej Giddens 1991] vytvářeného každodenní konverzací v maďarském jazyce k důvěrnosti vytvářené sdílením symbolického řádu slovenské popové hudby či české televizní pohádky, není žádným paradoxem či nekonzistencí myšlení, ale symptomem, jež odkazuje na hybridní charakter životního světa. Jinými slovy, domov je zde, podobně jako ve sdíleném světě ÖTYE, vytvářen směsicí maďarštiny a československých kulturních elementů. Ono „být doma“ není vytvářeno čistě jenom konverzací v mateřské maďarštině, ale také tím, že se v rámci diskurzu, jež se vede v maďarském jazyce, zpřítomňují a zvýznamňují maďarské i ne-maďarské kulturní elementy. Hybridní svět ÖTYE sestává jak z kulturní směsice sdílené z minulosti, tak ze směsice současné transnacionální

⁹ Pro analýzu podobné ambivalence připsaných kategorií identity srovnej [Arendt 1978].

konzumní i alternativní kultury. Rozmanitost tohoto světa si lze dobře představit na příkladě hudebního vkusu členek ÖTYE, který není samozřejmě u všech stejný. Metallicu (heavy-metal), Beastie Boys (hip-hop) nebo Keitha Jarretta (jazz) neposlouchají všechny, nicméně existuje celá řada hudebníků, kteří jim hrají do společné noty (do společně sdíleného světa): kontroverzní hip-hoper Eminem, maďarská alternativní rocková kapela Kispál és a Borz, měšťáctvím opovrhující maďarská hip-hopová kapela Belga, stárnoucí idol maďarského rocku Attila Pataky, tradiční cikánská kapela z jihu Slovenska Pepes, maďarská lidová kapela Muzsikás nebo kapela hrající world-music Ghymes. To, že všechny tyto kapely spolu-vytváří sdílený svět ÖTYE, neznamená, že všechny členky ÖTYE mají jejich hudbu stejně rády. Jde spíše o to, že všechny rozumějí významům, asociacím a náladám, jež jsou hudbou těchto kapel navozeny. Alarmující a pesimistické interpretace globální situace, jež předpovídají příchod doby kulturní homogeneity, v níž budeme žít všichni ve stejném, a proto šedém (uniformním) světě, se ve světle životních světů migrantů zdají být přehnanými. Specifická zkušenost členek ÖTYE dobře ukazuje, že nežijeme všichni ve stejném životním světě, neboť jinak bychom neformovali imaginární domovy, které nás doprovázejí na našich migračních cestách. Hranice, cesty a objekty imaginárních domovů jsou vytyčeny vzpomínkami a neustále se proměňující řadou „našich“ písní a pohádek, historiek a historií, stravovacích a sportovních praktik, normativních představ a politických názorů – tedy všeho toho, co sdílíme a co si nemusíme mezi sebou složitě vysvětlovat. Důvěrná samozřejmost těchto domovů existuje díky jejich periodickému udržování a obohacování. Jak lidé, tak jejich životní světy jsou v neustálém pohybu. Migrace a zkušenosti migrantů ukazují, že tato sociální a kulturní dynamika není řízena univerzální zákonitostí, ale je určována celou řadou jedinečností a nahodilostí, které znemožňují homogenizaci jedinečných konstelací životních světů.

Shrnutí

Biografické výzkumy zabývající se migrací formulovaly argument, podle něž nemusí (ani politickým režimem vynucená forma) migrace nutně znamenat katastrofický zlom, který narušuje „přirozenou“ životní dráhu lidí [Breckner 2000]. Námi sledovaný případ transnacionální sítě tento explanační model potvrzuje. Ukazuje se, že migrace je pro naše mladé ženy v mnoha ohledech spíše jakousi bránou, jež jim umožňuje směřovat v započatých životních dráhách bez cézury, tj. aniž by musely vybočit z již nastartované orientace. Migrace je v tomto případě vlastně řešením paradoxní situace, v níž sociální prostředí zabraňuje reprodukci a dalšímu rozvoji habitu, jež samo vyprodukovalo. Řečeno jinými slovy, mladé ženy z ÖTYE představují alternativu závislosti jedinců na paternalisticky založeném státu a tuto alternativu realizují paradoxně právě díky habitu, tj. kompetencím a dispozicím, které získaly v socializačním procesu odehrávajícím se na rozhraní socialismu a post-socialismu.

Snažili jsme se poukázat na spletnost sociální situace, do níž se tyto ženy dostaly: jejich habitus jim na jedné straně umožňuje nezabřednout do post-socialistických vztahů závislosti, na straně druhé se však stávají závislými na „víru migrace“, do něž nevstoupily pod vlivem zásadního rozhodnutí či dlouho plánované strategie migrovat. To, co je do „víru migrace“ dostává, je spíše série aktuálních příležitostí, jež byly s to využít. Domníváme se, že v této souvislosti hraje klíčovou roli habitus, díky němuž si mohly tyto ženy vůbec všimnout nabízející se příležitosti a díky němuž též disponovaly kompetencemi umožňujícími v těchto příležitostech obstát. Sdílet tento habitus znamená dále mít/sdílet imaginaci, jež život v pohybu a v novém prostředí představuje v příznivém světle. Je to vlastně imaginace, jež „žene“ člověka dopředu do „víru migrace“.

V tom, že se naše mladé ženy do tohoto víru nepropadly, sehrála důležitou roli jejich diasporická identita a schopnost žít v hybridním životním světě. Členky ÖTYE mohly do světa pohybu vstoupit a přetrvat v něm víceméně snadno, jelikož každodenní zážitky a konfrontace vyplývající ze situace pobývání v duálním československo-maďarském kulturním a symbolickém řádu tvořily důležitou součást jejich biografii. Jejich hybridní, tj. z mnoha kulturních zdrojů konstruovaný životní svět, v jehož udržování sehrává nezaměnitelnou roli konverzace a vzájemná podpora sítě ÖTYE, je navíc zdrojem jistoty, jež umožňuje zvládat ambivalenci odchodu a zůstávání.

ELEONÓRA HAMAR působí jako odborná asistentka na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Zabývá se teoriemi narativní konstrukce, metodologií religionistického výzkumu a současnou religionistickou teorií. Její současná výzkumná činnost se zaměřuje na narativní konstrukci židovských identit.

CSABA SZALÓ působí na Katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Zabývá se sociologií kultury a sociologickou teorií. Jeho výzkumné aktivity se zaměřují na proces kulturní asimilace a sociální konstrukce identit.

Literatura

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1988. „Putting hierarchy in its place.“ *Cultural Anthropology* 3: 36–49.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller, Cristina S. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.

- Berdahl, Daphne. 1999. *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: CDK.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Brazier, Jana Evans, Anita Mannur (eds.). 2003. *Theorizing Diaspora*. Oxford: Blackwell.
- Breckner, Roswitha. 2000. „The Meaning of the Iron Curtain in East-West Migration Biographies.” Pp. 367–387 in Roswitha Breckner, Deborah Kalekin-Fishman, Ingrid Miethe (eds.). *Biographies and the Division of Europe. Experience, Action and Change on the 'Eastern Side'*. Opladen: Leske + Budrich.
- Buchowski, Michal. 2003. „Coming to Terms with Capitalism: An Example of a Rural Community in Poland.” *Dialectical Anthropology* 27: 47–68.
- Císař, Ondřej. 2004. *Transnacionální politické sítě. Jak mezinárodní instituce ovlivňují činnost nevládních organizací*. Brno: MPÚ.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Glick Schiller, Nina, Georges E. Fouron. 2001. *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham: Duke University Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Gupta, Akhil, James Ferguson. 1997a. „Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference.” Pp. 33–51 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Gupta, Akhil, James Ferguson. 1997b. „Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology.” Pp. 1–46 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- György, Péter. 2005. *Kádár köpönyege*. Budapest: Magvető. (*Kádárův plášť*)
- Hall, Stuart. 1995. „New Cultures for Old.” Pp. 175–213 in Doreen Massey, Pat Jess (eds.). *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. New York: Oxford University Press.
- Hannerz, Ulf. 1989. „Notes on the Global Ecumene.” *Public Culture* 1 (2): 66–75.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hannerz, Ulf. 1997. „Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology.” *Working papers, Department of Social Anthropology, Stockholm University* [online] WPTC-2K-02 [cit. 13. 02. 2007]. Dostupné z: <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>>.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: Oikoyemenh.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton (eds.). 1999. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Humphrey, Caroline. 1999. *Marx Went Away – But Karl Stayed Behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Humphrey, Caroline. 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca: Cornell University Press.

- Inda, Jonathan Xavier, Renato Rosaldo (eds.). 2002. *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell.
- Konopásek, Zdeněk (ed.). 1999. *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha: Karolinum.
- Lampland, Martha. 2002. „The Advantages of Being Collectivized: Cooperative Farm Managers in the Postsocialist Economy.” Pp. 31–56 in Chris Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Lofland, John, Lyn H. Lofland. 1995. *Analyzing Social Settings. A Guide To Qualitative Observation and Analysis*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Malkki, Liisa H. 1995. „Refugees and Exile: from ‚Refugee Studies‘ to the National Order of Things.” *Annual Review of Anthropology* 24: 495–523.
- Malkki, Liisa H. 1997. „National Geographic: the Rooting of People and Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees.” Pp. 52–74 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Nyíri, Pál. 2005. „Mobilita, podnikání a sex. Příběhy modernosti a čínské ženy žijící v Maďarsku.” *Biograf* 36: 3–23.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, London: Duke University Press.
- Platz, Stephanie. 2000. „The Shape of National Time: Daily Life, History and Identity during Armenia’s Transition to Independence 1991–1994.” Pp. 114–138 in Martha Lampland, Matti Bunzl, Daphne Berdahl (eds.). *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rosaldo, Renato. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon.
- Rouse, Roger. 2002. „Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.” Pp. 157–171 in Jonathan Xavier Inda, Renato Rosaldo (eds.). *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell.
- Spinoza, Charles, Hubert L. Dreyfus. 1996. „Two Kinds of Antiessentialism and Their Consequences.” *Critical Inquiry* 22: 735–763.
- Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Verdery, Katherine. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. Ithaca: Cornell University Press.