

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Formování svébytné identity banátských Čechů  
skrze společenské večery**

**Ondřej Mrázek**

Plzeň 2018

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra antropologie

**Studijní program Antropologie**

**Studijní obor Sociální a kulturní antropologie**

**Bakalářská práce**

**Formování svébytné identity banátských Čechů  
skrze společenské večery**

**Ondřej Mrázek**

*Vedoucí práce:* Mgr. Gabriela Fatková PhD.

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2018

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně za použití uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, červenec 2018*

.....

## **Poděkování**

Rád bych poděkoval své vedoucí práce Mgr. Gabriele Fatkové PhD. za ochotu a trpělivost, kterou projevila při vedení mé bakalářské práce a za poskytnuté rady.

## Obsah

<b>1</b>	<b>ÚVOD .....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>HISTORIE ČESKÝCH KOMUNIT V BANÁTU .....</b>	<b>2</b>
2.1	Česká kolonizace .....	2
2.1.1	První vlna osídlení – dřevaři .....	4
2.1.2	Druhá vlna osídlení – hraničáři .....	5
2.1.3	Migrace a třetí vlna osídlení – zemědělci.....	6
2.1.4	Reemigrace.....	7
<b>3</b>	<b>SHRNUTÍ.....</b>	<b>9</b>
<b>4</b>	<b>TEORETICKÁ ČÁST .....</b>	<b>10</b>
4.1	Sociální status, sociální role.....	10
4.2	Sociální skupina .....	12
4.3	Kolektivní identita .....	14
<b>5</b>	<b>METODOLOGIE .....</b>	<b>16</b>
5.1	Terénní výzkum a jeho význam.....	16
5.2	Výběr vzorku .....	17
5.3	Etika výzkumu .....	18
5.4	Průběh výzkumu.....	19
<b>6</b>	<b>INTERPRETACE VÝSLEDKŮ.....</b>	<b>21</b>
6.1	Frekvence pořádání večerů a jejich financování .....	21
6.2	Příprava na taneční večery.....	22

6.3	Průběh večerů .....	23
6.4	Separace od majority .....	24
6.5	Rumun nebo Čech.....	26
6.6	Svatba.....	28
7	ZÁVĚR.....	31
8	SEZNAM LITERATURY .....	33
9	RESUMÉ .....	36
10	PŘÍLOHY .....	37
10.1	Úryvek z rozhovoru s informátorem č. 1.....	37
10.2	Úryvek z rozhovoru s informátorem č. 2.....	39
10.3	Fotografie.....	41

## 1 Úvod

Tato bakalářská práce pojednává o formování svébytné identity banátských Čechů skrze taneční večery, které si sami organizují a financují. Cílem mé práce tedy bylo popsat formování svébytné identity banátských Čechů skrze společenské večery. Téma jsem zvolil na základě každodenního kontaktu s reemigranty z Banátu v pracovním prostředí, v automobilovém průmyslu. Tato práce je založená na vlastním terénním výzkumu na tanečních zábavách, které jsou prostorem k projevu, konstrukci a konzervaci svébytné identity banátských Čechů. Práce je založená na vzorku deseti informátorů pocházejících z nejstarší, Čechy osídlené rumunské vesnice v Bánátu, ze Svaté Heleny.

Ve druhé kapitole se budu věnovat historii samotného Banátu, tomu jak se oblast vyvíjela a v rámci jakých politických celků figurovala. Dále budu popisovat samotnou historii osídlení rumunského Banátu českými kolonisty, zahrnující všechny tři migrační vlny, život právě přistěhovaných migrantů a následnou reemigraci zpět do jejich vlasti.

Následně se budu věnovat tématu sociálního statusu a s ním spojených sociálních rolí, které jsou v rámci každodenního života reemigrantům připisované, a které ovlivňují jejich jednání ve většinové společnosti. Přestože předkové migrantů z rumunského Banátu přišli z českých zemí a používají češtinu jako svůj mateřský jazyk, tak se v rámci svého veřejného života snaží kulturně vymezovat od rodilých Čechů a k tomu jim právě slouží ony taneční večery. Oblékání se do svátečního kroje, pečení tradičních sladkých pokrmů nebo příprava tradičních alkoholických nápojů se dá považovat za jeden ze znaků, kterými se snaží udržet si zbytky nejen svébytné identity, ale také kultury.

V metodologické části objasním výběr vzorku, použité metody výzkumu a v neposlední řadě také etické aspekty realizovaného výzkumu. Mnou prováděný terénní výzkum stojí na kvalitativních základech a opírá se o zúčastněné pozorování, neformální rozhovory a polostrukturované rozhovory.

## 2 Historie českých komunit v Banátu

Banát, jehož název se odvodil od původního správce této oblasti, Bána, byl ve středověku pod správou Uherského království až do roku 1552, kdy se stal součástí Osmanské říše [Habrnálová, 2010: 4] poté, co území bylo dobyto Osmanskými Turky. Karlovičský mír vrátil oblast zpět do rukou Leopolda I., který sem začal posílat první kolonisty. V roce 1718, po uzavření míru Požarevackém, byla z Banátu zřízena hraniční provincie, která byla nazývána Vojenská hranice. Kvůli strategickým, hospodářským a politickým důvodům bylo nutné vylidněnou oblast Banátu zaplnit schopnými a pracovitými osídlenci [Secká, 1995: 92].

Prvními kolonisty té doby, které do oblasti Banátu poslal rakouský guvernér Florimund de Mercy s povolením panovníka Karla VI., byli Němci z Falce a Saska. Následovali Bulhaři, Maďaři či Slováci, ale také další vlna německých kolonistů a to z Alsaska, Tyrolska či Štýrska. Avšak nejižnější oblast Banátu zůstala neosídlena. Úkol osídlit a vybudovat cesty v této oblasti dostal za vlády Marie Terezie generál Schneller. Ten se setkal s nevolí Němců stěhovat se dále na jih a tak se naskytla možnost pro obchodníky, kteří se snažili využít situace [Habrnálová, 2010: 4, 5].

### 2.1 Česká kolonizace

První vlnu české kolonizace zaznamenáváme od roku 1823, ta vyústila k založení osad v pohoří Lokva [Gesce, 2013: 33]. Byly jimi osady Svatá Helena a Elisabethfeld, ta postupem času zanikla a její obyvatelé se přestěhovali právě na Svatou Helenu [Močička, Močičková, 2013: 52].

Svatá Helena se od ostatních vesnic, které osidlovali čeští kolonisté, lišila zejména složením obyvatelstva z hlediska konfese. Dodnes zde žijí obyvatelé jak evangelického, tak i katolického vyznání. Avšak nové myšlenky a podněty, které sebou přinesli nově příchozí evangeličtí učitelé, zapříčinily neshody zejména náboženského rázu a měly za následek odchod části evangelíků do Bulharska, kde založili



obec Vojvodovo. Důkazem tohoto odchodu je také možnost vysledovat v obci Vojvodovo obyvatele se svatohelenským příjmením, jako například Klepáček, Hruža, Eliáš či Sauer [Močička, Močičková, 2013: 52].

Mezi lety 1827–1828 proběhla druhá vlna kolonizace, kterou řídily rakouské úřady a směřovala zejména k pohoří Almáž, kde vznikaly hraničářské obce jako Rovensko, Bígr, Eibenthal, Frauvižn či Šumice. V pohoří Lokva pak došlo k založení největší české vesnice, jímž byl Gerník. V letech 1862–1864 proběhla třetí vlna kolonizace, která navedla české rodiny do Klopotína či Velkého Pereku [Gesce, 2013: 33].

Důvodů, kvůli kterým Češi odcházeli do oblasti jižního Banátu, bylo hned několik. Jedním z nich byl dohled tajné policie, který narostl po smrti císaře Josefa II., dále rostoucí bída či vysoké daně a v neposlední řadě povinná služba v armádě, která se pohybovala v rozmezí od 10 do 16 let. Řízenou kolonizací úřady taktéž reagovaly na potřebu zalidnit málo osídlená území a posílit hranice s pomocí rumunských a srbských obyvatel [Gesce, 2013: 34].

Do Banátu mířili také i takzvaní blouznivci, dnes označovaní jako toleranční sekretáři. Členové náboženských skupin, které nesly znaky sekty a objevovaly se zejména ve východních Čechách a na českomoravském pomezí, a to po vydání Tolerančního patentu. Tyto skupiny byly známé tím, že odmítaly vládou tolerované náboženství i za cenu vzdání se vlastního života. K tomu, aby změnilí své náboženské vyznání, je nepřimělo ani to, že císař Josef II. náboženské skupiny netolerovaného vyznání trestal či deportoval. Sílu jejich víry stvrdilo šestitýdenní náboženské cvičení, nařízené Dvorským dekretem, po kterém nikdo z tolerančních sekretářů nebyl ochoten přistoupit na tolerovanou víru, proto následovala jejich transmigrace. Transport, u něhož neznáme konkrétní počet transportovaných osob, mířil do oblastního vojenského velitelství v Temešváru, kde byli sekretáři rozdělováni k jednotlivým hraničním vojenským posádkám a následně posláni do Haliče, avšak nejčastěji do Banátu či Sedmihradsko [Nešpor,

1999: 129–132]. Dle hypotézy Zdeňka Nešpora se někteří z transmigrovaných sekretářů následně vraceli zpět do Čech, aby přesvědčili ostatní k odchodu do „země zaslíbené“, tedy do Svaté Heleny, kde mohli bez omezení vyznávat svou víru [Nešpor, 1999: 136].

### 2.1.1 První vlna osídlení – dřevaři

Dle Jana Schlögl, syna Jindřicha Schlögl, který působil jako první diplomovaný učitel na Svaté Heleně, končí první vlna osídlování v roce 1822. Avšak ostatní prameny kladou průběh první kolonizační vlny mezi lety 1823–1825. Ze středních a jihozápadních Čech tehdy do oblasti Banátu zamířilo přibližně 500 osob, a to zejména z vlastní iniciativy [Gesce, 2013: 34].

Největší podíl na této iniciativě měl obchodník se dřevem Iosif Magyarly, který si pronajal několik hektarů lesa v oblasti Nové Moldavy od vojenských úřadů po dobu tří let za poplatek, který činil 20 až 30 krejcarů za jednu polovinu hektaru. Na stejně dlouhou dobu uzavřel kolonizační smlouvu s Valašsko-ilyrskými vojenskými úřady. Nyní mohl začít najímat pracovní síly. O to se měli starat placení agenti, kteří byli vysláni Magyarlym do Čech s úkolem najmout schopné dřevaře pro těžbu starých lesů v okolí Dunaje. Úkol se jim podařil splnit, zejména díky schopnosti propagovat výhody kolonizace a situaci v jižním Banátu i přes to, že skutečnost neodpovídala realitě [Gesce, 2013: 34, 35].

Osadníci totiž později tvrdili, že Magyarlyho spekulace byly nepravdivé a do Banátu byli vylákáni pod falešnou záminkou ekonomického prospěchu nebo snad proto, že vláda potřebovala na tureckou hranici schopné hraničáře. Zdeněk Nešpor však tyto důvody vyvrací a říká, že *„vysvětlení bylo shledáváno ve snaze vyhnout se tíživé povinnosti mnohaleté vojenské služby vymezené nesedlákům“* [Nešpor, 1999: 135].

První skupina kolonistů z Českých zemí odešla v polovině 20. let 19. století a založila vesnici Elisabethfeld (Elizabeta) a taktéž nedaleko,

dle některých založila, podle jiných však dosídlila vesnici Svatá Helena. Vesnice Elisabethfeld však později zanikla a její obyvatelé tak zamířili na Svatou Helenu [Močička, Močičková, 2013: 52].

Původ českých kolonistů lokalizuje například Karl von Czoernig, a to do Polabí, královéhradeckého či čáslavského kraje [Czoernig, 1855 in Močička, Močičková, 2013: 53]. František Unzeitig pak ve své kronice uvádí, že kolonisté pocházeli zejména z klatovského, plzeňského, kouřimského, litoměřického či chrudimského kraje [Unzeitig, 1853 in Močička, Močičková, 2013: 53]. Konkrétní zmínku o původu kolonistů pak můžeme připsat Stanislavu Klímovi, který zmiňuje příchod drvoštěpů z okolí Čáslavi, Černého Kostelce, Sázavy či Domažlic [Klíma, 1899 in Močička, Močičková, 2013: 53].

Rodiny, které do oblasti Banátu přicestovaly, měly získat přibližně 11 hektarů lesa bez jakéhokoliv poplatku za účelem vybudování si zahrady, pole a domu. Avšak Magyarly využil své obchodní praktiky a značnou část půdy rodinám zpoplatnil. Postupně museli splácet i potraviny, dobytek a nářadí, které do začátku obdrželi. Později však Magyarlymu prodej dřeva nepřinášel kýžený zisk a od obchodu upustil a z Banátu odešel. Kolonisté ze Svaté Heleny a Elizabety tehdy bezúspěšnou situaci vyřešili žádostí o zařazení do hraničářských oddílů. Jejich žádost obdržel velitel Valašsko-irylského pluku, což mělo velice pozitivní dopad, a to například osvobození od daní z pozemků po dobu deseti let nebo po stejně dlouhou dobu osvobození od daní z úrody [Gesce, 2013: 34, 35].

### **2.1.2 Druhá vlna osídlení – hraničáři**

Druhou vlnu kolonizace, která započala rokem 1826, vedl rakouský vojenský úřad na rozdíl od první vlny, která byla dílem soukromé iniciativy obchodníka Iosifa Magyarlyho a postrádala řádnou organizaci. Vystěhovalcům, kteří měli zájem o přesun do Banátu, se nabízely štědré podmínky, například každodenní podpora ve výši 3 až 6 krejcarů s ohledem na počet členů v rodině, dále zbavení povinné vojenské služby

po dobu deseti let či odvodu daní státu v rozmezí 5 až 10 let. Samozřejmě také bylo bezplatné zajištění osiva a dřeva pro stavbu přístřeší. Tyto podmínky si kolonisté velmi oceňovali a tak po průzkumu půdy českými zmocněnci a po vydání povolení k přistěhování se mnoho obyvatel začalo zapisovat na vystěhovalecké seznamy. Úřady předpokládaly, že přesun do Banátu se dotkne přibližně 500–600 rodin. Nicméně vzhledem k tomu, jakým způsobem byl Banát prezentován, se přihlásilo na 1 500 rodin. Vystěhovalci proto museli vlastnit přijímací list z Valašsko-irylského hraničářského pluku, který byl potvrzením zajištěného místa v Banátu a dále několik dalších dokumentů, které byly nezbytné pro přesun [Gesce, 2013: 36].

Druhá vlna osídlení probíhala ve dvou etapách. V té první mělo místo vyhrazeno celkem 303 rodin a probíhala v letech 1827 a 1828. Došlo v ní k založení osad jako Gerník, Rovensko, Bígr, Eibenthal, Frauvižn či Poňaska. Ve druhé etapě opustilo české země 506 rodin, z velké části německých. Konec české kolonizace můžeme datovat do roku 1828, kdy všechny české osady v jižním Banátu byly již založené [Gesce, 2013: 37].

### **2.1.3 Migrace a třetí vlna osídlení – zemědělci**

Migrace probíhala po ukončení druhé vlny osídlení, a to v letech 1828 až 1856. Jednak se do českých zemí vracelo mnoho českých i německých rodin, především pro nedostatek finančních prostředků, i proto svou cestu podnikali po vlastní trase pěšky. A dále docházelo k migraci v oblasti Banátu vzhledem k nevyhovujícím životním podmínkám a nedostatečné infrastruktuře, na kterou si mnoho českých i německých přistěhovalců stěžovalo formou petic. Na petice úřady zareagovaly provedením několika inspekcí v osadách, z nichž se ovšem výsledné zprávy lišily. Inspekci, kterou provedl v roce 1832 brigádní generál von Trauenwert a válečný komisař Kollman, vyhodnotili negativně s tím, že schopnost splácet výlohy spjaté s vystěhováním mají pouze dvě vesnice, a to sice Šumice a Frauvižn. Naopak v inspekci provedené

kapitánem Schwabem a podplukovník Hernanim se psalo, že čeští a němečtí kolonisté jsou ti nejvhodnější pro zdejší život v horách vzhledem k tomu, že se tomuto prostředí začali přizpůsobovat [Gesce, 2013: 39].

Třetí vlna kolonizace z českých zemí probíhala v letech 1862–1864 a směřovala zejména do Klopodie a Velkého Pereku. Stejně tak jako ostatní obyvatelé Klopodie, tak i čeští kolonisté se zabývali zemědělstvím, chovem zvířat a pěstováním ovoce a zeleniny.

#### 2.1.4 Reemigrace

V případě reemigrace balkánských Čechů, která se uskutečnila po druhé světové válce, můžeme jako jeden z hlavních důvodů uvést zájem o lepší ekonomické postavení. Československo bylo vnímáno, zejména díky spolupráci se spojeneckými mocnostmi a vysoké hospodářské úrovni, kterou se odlišovalo od jihovýchodních zemí, jako ostrůvek demokracie v Sovětské totalitě. Reemigraci balkánských Čechů také podporoval pocit hrdosti k českému národu [Vaculík, 1994: 207].

Reemigranti, kteří mířili zpět do české vlasti, byli především nemajetní jedinci. Československé vládní orgány si tyto jedince vytipovaly jako potřebnou pracovní sílu, která v zemi scházela a při svém příchodu jim byla udělena funkce lesních či zemědělských dělníků [Vaculík, 1994: 207–208]. Svůj návrat do vlasti také uskutečnili Čeští krajané z bulharského Vojvodova, kteří se nechali zlákat podmínkami, které delegáti z Československa nabízeli. Ve čtyřech hlavních bodech pobízeli Vojvodčany k návratu do vlasti skrze národní cítení: „*Vlast vás potřebuje, vlast volá své syny a dcery, budete mezi svými, vaše děti se nerozplynou v cizině, nezhyne vaše víra v cizině...*“ Dále přislíbili výhodné životní podmínky a možnost žít v jedné obci, jako tomu bylo doposud ve Vojvodovu [Jakoubek in Budilová, 2011: 95].

Otázku majetných jedinců pak měla vyřešit zvláštní konvence mezi Československem a Rumunskem. K domluvě však nedošlo a tak reemigrovali zejména nemajetní jedinci, kterým k přesunu nebránily

nevyřešené otázky převodu majetku ze zahraničí do Československé republiky [Vaculík, 1994: 207–208].

### 3 Shrnutí

Banát byl ve středověku pod správou Uherského království až do roku 1552, kdy se stal součástí Osmanské říše. Následně se oblast vrátila do rukou Leopolda I. Prvními osadníky oblasti byli Němci, posléze Bulhaři či Maďaři. Jižní část Banátu byla dlouhá léta neosídlena, což změnila vláda Marie Terezie.

Kolonizace jižní části Banátu českými kolonisty probíhala ve třech vlnách, první vlna osadníků přijela do oblasti jižního Banátu již roku 1823, kdy byly založeny první osady Svatá Helena a Elizabeta. Druhá vlna kolonistů byla zaznamenána mezi lety 1827 až 1828 a dala vzniknout obcím Rovensko, Bígr, Eibenthal, Fravízn a Šumice.

Kolonisté přicházeli do oblasti Banátu z různých důvodů, zahrnujících přísnější dohled tajné police po smrti císaře Josefa II., či rostoucí bídu a povinnou službu v armádě. Do Banátu přicházeli také toleranční sekretáři, lidé, jejichž víra nebyla tolerována v českých zemích a tak byli nuceni podstoupit transport, který mířil nejčastěji do Banátu či Sedmihradsko. Sekretáři, jež odmítli přistoupit na tolerovanou víru, byli rozděleni do pohraničních stráží, avšak mnozí z nich se dle hypotézy Zdeňka Nešpora vraceli zpět do českých zemí, aby zde přesvědčili ostatní sekretáře o odchodu do Banátu, kde jim jejich víra nebyla odpírána a mohli ji zde svobodně vyznávat.

Zdeňek Nešpor pak zastává teorii, že hlavní důvod odchodu do Banátu neměl ekonomické rysy, ale spíše náboženské. Po druhé světové válce se mnozí obyvatelé Banátu rozhodli pro návrat do Československa, který podpořila sama československá vláda.

## 4 Teoretická část

V předchozí kapitole jsem se věnoval samotné historii migrace a reemigraci českých menšin v oblasti Banátu a nyní se budu věnovat samotnému procesu utváření svébytné identity českých reemigrantů, která pramení nejen z odlišnosti reemigrantů od české společnosti, ale také z toho, jakou sociální roli a status zaujímají v rámci většinové populace.

### 4.1 Sociální status, sociální role

V sociálním výzkumu stojí pozorovatel vždy na počátku před dilematem, jakým způsobem lze uchopit a uspořádat směs různorodých osobností, které jsou jedinečné a neopakovatelné, do alespoň částečně srozumitelného popisu kultury. Mé terénní pozorování se v tomto případě nebude ubírat k osobním odchýlkám a stylům, ale bude se zaměřovat na sledování vztahu mezi chováním a společenským očekáváním, tedy na to, co lidé dělají a co lidé očekávají. V této perspektivě budu na jednotlivce nahlížet jako na „společenského herce“. V různých situacích jednotlivci zaujímají různé sociální pozice a z toho vyplývá, že volí i různé jednání – hrají jinou společenskou roli.

Tím pádem například muž může být jednak otcem, tak zaměstnancem, bratrem, vnukem, třicátníkem, asiatem a podobně [Murphy, 2004: 59]. Tématem sociální role a její prezentaci okolí se ve své knize *Všichni hrajeme divadlo* věnoval i Erving Goffman. Goffman ve své publikaci zdůrazňoval, že každý jedinec hraje určitou úlohu a zároveň od svých pozorovatelů požaduje, aby to co prezentuje, brali zcela vážně. Pozorovaný tedy chce, aby pozorovatelé byli přesvědčeni, že postava, kterou vidí, je skutečně nositelem oněch charakteristických vlastností, které má. Jedinec tedy předvádí své představení – hraje divadlo. Tento jev pak může vykvést do dvou extrémů. Prvním extrémem je situace, kdy jedinec hraje svou roli tak přesvědčivě, že jí věří nejen okolí, ale také on sám a zcela se s ní ztotožňuje a druhým extrémem je



situace, kdy se jedinec se svou rolí neztotožňuje ani v nejmenším [Goffman, 1999: 25].

Sociální status určuje způsob jednání člověka, kdy například od šamana mezi Inuity se očekává, že v případě potřeby naváže kontakt s nadpřirozenými mocnostmi nebo od manželky na Trobriandových ostrovech se čeká, že bude vést monogamní život [Eriksen, 2008: 69]. Sociální status lze rozlišovat na připsaný a získaný. Získaný sociální status se zakládá zejména na individuálním úsilí zahrnující studium, pracovní morálku, či rozvíjení již získaných dovedností a podobně. Ne vždy však platí, že jedinci, kteří mají stejné nadání a výsledky, dosahují stejného společenského statusu. V tomto směru pak hrají roli zejména jedinečné osobní vlastnosti nebo také sociální souvislosti, které jsou nastoleny v konkrétní společnosti. Ve druhém případě hovoříme o sociálním statusu připsaném, který jedinec, na rozdíl od statusu získaného, získává bez ohledu na jeho schopnosti či dovednosti. Připsaný status se pak odvíjí od pohlaví jedince, příslušnosti k národu, společenské vrstvě či třídě [Sekot, 2002: 41].

Ralph Linton ve své knize *The Study of Man* poprvé vypracoval rozdělení na úřady či pozice do systematické teorie. Užívá termín „status“, který je chápán jako postavení ve společenském systému, a také termín „role“ jako označení chování, které se očekává od držitele daného statusu. Roli v tomto případě lze vnímat jako určitou úlohu ve hře. Tato metafora nám tedy připomíná to, že své role (otec, dělník, apod.) předvádíme před obecnstvem [Murphy, 2004: 59].

Gerd Baumann zdůrazňoval úlohu toho, před kým je role hrána, tedy publika. Tvrdí, že veřejné předvádění společenských hodnot má nutně za následek nejen zapojení samotného aktéra, ale také slouží k vytváření rozdílných vztahů mezi účastníky a vede tak k přetváření kulturních hodnot a procesu sebeuvědomění [Baumann, 1992: 99].

Pokud pojem sociální role zavedu do praxe, od mnou dotazovaných reemigrantů z rumunské oblasti Banátu měli ostatní

členové české společnosti rozdílná očekávání. Rodilí Češi od reemigrantů čekali, že pokud přišli z rumunské oblasti, budou hovořit rumunským jazykem, což vyplývá i z výpovědí informátorů: „*Kolegové z práce nebo dokonce i paní na úřadě byla překvapená, že mluvím plynně česky, mysleli si, že budu mluvit jenom rumunsky a já to přitom skoro neumím (smích)*“.

Po celý svůj život jsou reemigranti škatulkováni do očekávaných sociálních statusů, které jim podsouvají určité sociální role a formují tak jejich osobnosti. Status bývá spojen se stereotypní nálepkou. Ať se již jedná o nálepku „přistěhovalec“ nebo „Rumun“, tyto nálepky dále formují samotné chování reemigrantů, kteří se v rámci tanečních večerů chtějí opět cítit „jako doma“: „*Tyhle večery mám moc rád, není nad to posedět s celou rodinou, zazpívat si, zatančit a připomenout si historky z mládí*“.

## 4.2 Sociální skupina

Reemigranti se rozhodli přestěhovat do České republiky díky pozitivním zkušenostem, které měli členové jejich rodiny. Podle výpovědí respondentů byly jejich začátky v novém prostředí značně formované sociální skupinou, ve které se nacházeli. Sociální skupina hraje v životě reemigrantů velmi podstatnou roli, jelikož taneční večery, které pořádají, jsou určeny pouze pro společenství banátských Čechů (tedy skupiny banátských Čechů).

Před tím, než přiblížím, co je skupina a jak se charakterizuje, definuji rozdíl mezi seskupením osob a samotnou skupinou. Příkladem, který uvádí Pavel Škobrtal, může být situace při cestování dopravním prostředkem. V dopravním prostředku můžeme určit jak seskupení osob, tak zároveň skupinu osob, kterou mohou tvořit kolegové z práce, kteří mají něco společného (společné zájmy, kancelář, oddělení, apod.), na rozdíl od lidí, kteří přišli v danou chvíli na zastávku a poté nastoupili do dopravního prostředku a se skupinou, kterou tvoří kolegové z práce, se neztotožňují. Z tohoto příkladu vyplývá, že skupina je vymezena vztahy mezi členy skupiny a dané vztahy nesou jak vnitřní, tak vnější znaky.

Vazbu mezi členy skupiny pak určují například společné cíle či společné hodnoty skupiny [Škobrtal, 2012: 86, 87].

Ve skupině zaznamenáváme aktéry, kteří se vnímají navzájem, jsou spolu v interakci a navzájem se ovlivňují. Proto, abychom mohli hovořit o sociální skupině, musí se v ní odehrávat sociální interakce, jež vyústí v sociální integraci. Na sociální skupinu tedy nenahlížíme pouze jako na soubor jednotlivých osob, ale především na soubor osob, které jsou vzájemně propojené, sociálně integrované. Osoby (aktéry) v sociální skupině vždy něco spojuje. Ono „něco“ z nich následně činí sociální útvary [Novotná, 2010: 7].

Skupiny rozdělujeme ať už z hlediska velikosti, a to na malé (mikrosystémy), střední (mezosystémy) a velké (makrosystémy), tak dle typu vztahu na skupiny primární a sekundární. Primární skupinou se myslí většinou původní rodina, která je později nahrazena novou rodinou, která se stává primární skupinou pro naše potomky. Sekundární skupinou jsou pak všechny ostatní skupiny, ať už zájmové, pracovní či jiné. Předpokládá se tedy, že primární skupina (rodina), na rozdíl od sekundární skupiny, má základ v intimnosti [Škobrtal, 2012: 88].

Rozdělení na primární a sekundární skupiny zavedl poprvé do odborné literatury sociální psycholog Ch. Horton Cooley ve svém díle *Social Organization* z roku 1909. Hlavním znakem primární skupiny pak podle Cooleyho je intimní kontakt „tváří v tvář“ a kooperace. Primární skupina je definována především svým zásadním vlivem na utváření sociální povahy a ideálů jedince. Prototypem primární skupiny podle Ch. Cooleyho je výše zmiňovaná rodina. Sekundární skupina, nebo také skupina druhotná, je skupinou, která ve svém pořadí následuje po skupině primární a to zejména pak svým významem v socializaci. Většinou hovoříme o skupinách, ve kterých jsou vztahy zprostředkované a jež spíše doplňují působení primárních skupin [Řezáč, 1998: 186].

V případě reemigrantů je spojujícím prvkem jejich společná minulost – léta strávená v rumunském Banátu, ale také neochvějná touha

zlepšit své ekonomické a společenské postavení. Trh práce v českých vesnicích v Banátu nepřekypuje volnými pracovními pozicemi, proto bylo pro reemigranty důležité přestěhovat se do České republiky.

V rámci těchto sociálních skupin, které spojuje společná minulost, se i po letech strávených v České republice objevují kulturní prvky odkazující na život v rumunském Banátu zahrnující například potřebu svátečního šatstva ve dnech církevních svátků, dodržování půstu o Velikonocích, barvení vajíček pouze na červeno a požívání pokrmů z jehněčího masa, stejně tak jako přípravu pokrmů z vinného listu.

S termínem sociální skupina úzce souvisí i koncept sociální identity. Hlavním předpokladem tohoto konceptu je existence skupinového chování, kterému je dosahováno způsobilostí skupiny rozlišovat pozitivní faktory sloužící například k ochraně, posílení, zachování nebo dosažení společenské identity pro všechny členy skupiny. Sociální identita je tak definována jako část pojetí sebe sama pocházející z členství ve skupině nebo skupinách a je spojena emocionální hodnotou významnosti samotného členství. Sociální skupina je z pohledu sociální identity pozitivní společenskou identitou, která se od ostatních skupin odlišuje jasnou rozlišovací hodnotou [Tajfel, 1982: 24–26].

### **4.3 Kolektivní identita**

Každá kultura se vyznačuje specifickými vzorci chování, které se ostatním společnostem mohou zdát podivné, avšak v rámci studované společnosti jde o procesy zcela běžného charakteru. V rámci své kultury si každý jedinec vytváří svou specifickou identitu, která charakterizuje nejen jeho, ale kulturu celé jeho populace [Giddens, 1999: 38–39].

Kolektivní identitu, jako pojem v nejširším možném slova smyslu, můžeme chápat jako formu osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou. Kolektivní identita se mnohdy považuje za vedlejší účinek existence sociálních struktur či jako pozůstatek tradičních

životních světů, který měl zaniknout s příchodem moderního univerzalizmu [Eisenstadt, Giesen, 2003: 361].

Existence kolektivní identity vychází z předpokladu společných, sdílených zájmů určité skupiny a představuje integrační sílu skupiny jako „sjednocující princip“, který je mnohdy v protikladu vůči vnímání „oni“ [Lozoviuk, 2005: 163]. Kolektivní identitu však nemá člověk v průběhu života jen jednu, může jich mít i několik naráz. Existenci kolektivní identity je možné vypožorovat z výpovědí respondentů: *„Celý večer si povídáme o časech na Heleně a zpíváme lidové písničky. Nikdo z mých kolegů v práci žádnou takovou písničku nezná, asi by si s ostatními neměli co říct. Znáte to, v práci se musím chovat slušně, ale tady mezi svejma se můžu chovat jako doma“*.

Kolektivní identita může být chápána i jako *„obraz, který si o sobě vytváří určitá skupina a s nímž se identifikují její příslušníci. Kolektivní identita je otázkou identifikace ze strany zúčastněných individuí. Tato identita neexistuje o sobě, nýbrž vždy jen v té míře, v níž se k ní určití jedinci hlásí. Je silná nebo slabá podle toho, nakolik žije ve vědomí členů skupiny a nakolik dokáže motivovat jejich myšlení a jednání“* [Assmann, 2001: 117].

Kolektivní identita také konstruuje symbolické hranice, které odlišují procesy interakce a sociálních vztahů a ustanovují tak pomyslnou hranici mezi cizinci, příbuznými, nepříbuznými, civilizací, barbarstvím a mnoho jiných. Konstruování samotných hranic předpokládá existenci symbolických rozlišovacích kódů, které jsou jádrem konstrukce kolektivní identity [Eisenstadt, Giesen, 2003: 362–365].

## 5 Metodologie

### 5.1 Terénní výzkum a jeho význam

Pro antropologii je typické, že v rámci svého bádání o společnostech a jejich kulturách využívá dlouhodobý terénní výzkum. Základy terénního výzkumu byly položeny britskými antropology během expedice do Torresovy úžiny pod vedením Alfredem Haddonem. Haddon se v Torresově úžině věnoval studiu korálových útesů, avšak postupem času se začal zajímat i o život domorodců, především o jejich legendy a zvyklosti. Díky Haddonovým záznamům se začala tehdejší antropologie přetvářet a zájem antropologů již nebyl založen jen na útržkovitých informacích dobrodruhů, ale spoustu času museli trávit v knihovnách a vyhledávat informace [Soukup, 2009: 163–164]. Mnou prováděný terénní výzkum trval přibližně půl roku, kdy jsem se účastnil několik tanečních večerů a jedné svatby pořádaných reemigranty.

Terénní výzkum je však velmi náročná disciplína jak po odborné, tak po fyzické stránce člověka. Za uspořádanými texty antropologů se mnohdy skrývají měsíce neúnosné nudy, nemocí a frustrací. Výzkumníci zprvu špatně ovládají jazyk a pravidla chování zkoumané populace, navíc jejich organismus se obtížně vyrovnává s neznámým podnebím a stravou. Základním předpokladem pro dobrou terénní práci je ochota samotného výzkumníka účastnit se místního života [Eriksen, 2008: 40].

Martin Soukup ve své knize *Základy kulturní antropologie* zmiňuje základní fáze terénního výzkumu:

1. Výběr výzkumného úkolu (určení lokality, teoretická příprava, jazyková příprava).
2. Formulace výzkumné strategie (způsob získávání dat).
3. Sběr dat (aplikování strategie v praxi).
4. Analýza dat (analýza materiálů jako jsou filmy, deník, záznamy rozhovorů, psychologických testů a jiné).
5. Interpretace dat (analyzování dat, podpoření hypotézy).

6. Příprava a publikování monografie (šíření výsledků) [Soukup, 2009: 164–165].

Lokalitou mého terénního výzkumu se staly taneční večery, které se pořádají v pravidelných intervalech v nazdobených sálech, a které jsou financovány samotnými reemigranty. Data jsem získal jak pomocí zúčastněného pozorování, tak neformálními rozhovory a polostrukturovanými rozhovory, které jsem dělal přímo v místě kulturních setkání, kde se se mnou dotazovaní informátoři cítili pohodlně a nebyl tak žádný problém se získáváním informací.

Zúčastněné pozorování je označované jako neformální metoda a jejím cílem je proniknout co nejhluběji do života zkoumaných kultur. Přestože při zúčastněném pozorování se výzkumník snaží co nejvíce ponořit do obyčejného života zkoumané populace, aniž by budil přílišnou pozornost, zkoumaná populace musí být seznámena s jeho přítomností a úmysly [Eriksen, 2008: 41].

Tato bakalářská práce vychází z principů kvalitativního výzkumu, kdy s relativně malým vzorkem informátorů se snažím reprodukovat detailnější data s citlivým přihlédnutím k výzkumnému kontextu. Kvalitativní přístupy také cílí na zodpovězení jiného typu otázek, než výzkum kvantitativní (například otázky po smyslu a motivacích). Na začátku výzkumu si výzkumník určí téma a základní výzkumné otázky, které se však během dotazování mohou měnit, či upravovat podle libosti tazatele.

## **5.2 Výběr vzorku**

Pro svou terénní práci jsem zvolil skupinu deseti informátorů, se kterými již pět let udržuji pravidelný kontakt, díky stejnému pracovnímu působišti v automobilovém průmyslu. Tato skupina reemigrantů z oblasti Svaté Heleny v rumunském Banátu přišla do České republiky před více než osmy lety, za účelem zlepšit svou finanční situaci a pomoci tak zbytku rodiny, kterou zanechali v rumunském Banátu.

S informátory jsem se mimo pracovní dobu setkával na tanečních večerech, které pořádala jejich komunita. Pravidelné taneční zábavy prý provozovali i v Bánatu. Tyto akce byly organizovány a financovány samotnými účastníky. Účastnila se jich ale pouze katolická část obyvatel Svaté Heleny, která od příjezdu do České republiky udržovala vzájemný kontakt.

### 5.3 Etika výzkumu

V rámci terénního výzkumu je nutné brát ohledy na zkoumanou populaci a jejich práva. Před vstupem do terénu je nutné, aby si výzkumník obstaral informovaný souhlas s pozorováním i dotazováním od všech účastníků výzkumné práce. Informátoři by měli porozumět výzkumnému záměru i tomu, jak bude s jejich výpověďmi nakládáno a jak budou osobní informace o jejich osobě zpracovány. Při práci v terénu si musíme uvědomit, že pracujeme s lidmi, kteří mají právo na soukromí a anonymitu, proto je informovaný souhlas naprostou nutností.

Americká antropologická asociace a jiné orgány vypracovaly etické kodexy, které mají za úkol chránit práva informátora [Eriksen, 2008: 43]. Martin Soukup definuje etický kodex jako „*psaný dokument upravující pravidla profesionální práce v různých profesích; etické kodexy mají různou míru závaznosti*“ [Soukup, 2009: 183].

V rámci mého studia na Západočeské univerzitě v Plzni jsem se setkal i s jejím etickým kodexem, který zahrnuje zásady nejen pro vědeckou práci výzkumníka, ale také zásady ve vzdělávací činnosti. Mezi *Zásady pro výzkumnou, uměleckou a další tvůrčí práci* etického kodexu ŽČU patří například:

1. Akademický pracovník zaměřuje svůj výzkum, uměleckou nebo další tvůrčí činnosti zejména na rozšiřování hranic lidského poznání, rozvoj uměleckých a kulturních hodnot, vzdělanosti, technických inovací. Vždy dbá na to, aby jeho výsledky sloužily ku prospěchu společnosti.



2. Vždy dbá na to, aby těmito aktivitami neohrožoval spolupracovníky, společnost, životní prostředí, materiální, kulturní a etické hodnoty.

3. Uvědomuje si svoji odpovědnost za objektivitu, spolehlivost a přesnost svého bádání a respektuje meze používaných metod.

4. Při zveřejňování svých poznatků a výsledků dbá na jejich úplnost, ověřitelnost a objektivní interpretaci.

5. Po zveřejnění svých výsledků uchovává primární data a dokumentaci po dobu obvyklou v příslušném oboru, pokud tomu nebrání jiné legitimní závazky nebo předpisy.

6. Dbá na účelné a efektivní využívání prostředků poskytnutých mu na výzkum, uměleckou nebo další tvůrčí činnost.

7. Neduplikuje výzkum uskutečněný jinde, pokud to není nezbytně potřebné k ověření, doplnění nebo porovnání jeho výsledků.

(...)

V rámci mého výzkumu jsem si od všech mnou pozorovaných a dotazovaných účastníků výzkumu vyžádal informovaný souhlas a dbal jsem na to, aby má výzkumná činnost nezasahovala do osobní svobody a práv všech zúčastněných. Dále jsem informoval mnou dotazované o možnosti kdykoliv nahlédnout do celého obsahu rozhovorů.

## 5.4 Průběh výzkumu

Jak jsem již zmínil, výzkum jsem prováděl na tanečních zábavách pořádaných reemigranty z rumunského Banátu. Zúčastnil jsem se celkem dvou tanečních večerů a jedné svatby. Na tyto akce (taneční večery) jsem byl pozván, a jelikož jsem chtěl mezi populaci hladce zapadnout, též jsem, jako všichni ostatní, zaplatil vstupní poplatek na kapelu a pohoštění v hodnotě 250 Kč, díky čemuž se mi dostalo nejen uznání od ostatních, ale zároveň jsem neměl špatný pocit při konzumaci jejich tradičních jídel, jelikož jsem je i já sám z části financoval. Taneční zábavy jsem sledoval od stolu a zapisoval si do terénního deníku veškeré zajímavosti, které

jsem viděl. Dále jsem vedl pomocí předem připravené osnovy otázek polostrukturované i neformální rozhovory. Ty neformální vždy vyplynuly ze situace. Doptával jsem se okruhu mých deseti informátorů na jejich vzpomínky na Svatou Helenu a jejich motivace k přípravě těchto tanečních večerů.

Účastníci tanečních večerů nebyli seznámeni s důvodem mé přítomnosti v rámci zachování autentičnosti průběhu večera. Večerů jsem se účastnil jako kolega z práce. Mnou prováděné skryté pozorování tak probíhalo nerušeně a jeho výsledkem mohl být realistický obraz tanečních večerů.

## 6 Interpretace výsledků

### 6.1 Frekvence pořádání večerů a jejich financování

Na úvod bych rád popsal, jakým způsobem probíhají samotné taneční večery, které pořádá skupina reemigrantů z rumunského Banátu. Z rozhovorů jsem se dozvěděl, že se tyto taneční večery konají zhruba pětkrát do roka a jejich termíny do značné míry korespondují s významnými svátky křesťanského liturgického roku.

První taneční zábava se koná na oslavu Nového roku, zpravidla poslední sobotu před prvním lednem. Druhá zábava se koná v rámci velikonočních oslav poslední sobotu před Velikonočním pondělním. Třetí taneční večer je masopustní, tedy v říjnu. Čtvrtá taneční zábava se koná kolem Sv. Kateřiny, zpravidla v pátek před nebo po uplynulém 25. listopadu. Pátá taneční zábava má pohyblivé datum a neodkazuje na žádný svátek či tradici, koná se zpravidla v létě a její účel je stmelovací. Zajímavé je, že tento taneční večer se povětšinou koná ve vesnici Svatá Helena v Rumunsku, kam jezdí pořádající rodiny na dovolenou.

Oznámení o termínu a času konání taneční zábavy si účastníci zasílají na soukromou skupinu vytvořenou na sociální síti, konkrétně využívají sociální síť *Facebook* a jejich vzájemná virtuální komunikace probíhá také pomocí aplikace *Messenger*. Účastníci, kteří nemají internet, dostávají pozvánku textovou zprávou na mobilní telefon.

Pozvánky obsahují nejen datum a čas, ale také částku, kterou musí každý, kdo se chce zábavy účastnit, poslat na účet hlavního pořadatele. Za tuto částku je zaplacen kapela, občerstvení a alkohol, který však ještě každý účastník donáší z vlastních zásob (ochutnávky domácích „pálenek“ jsou jedním ze zábavných bodů večera). V tomto bodě vidím výrazný důraz na vzájemnou solidaritu (nadřazenou ekonomickému jednání), jelikož každý z mnou dotazovaných informátorů vypověděl, že pokud se stane, že některý člen, který se chce zábavy účastnit,

momentálně nemá dostatek finančních prostředků, ostatní se na jeho podíl složí.

*„Párkrát se stalo, že kamarád neměl práci a tak nemohl si dovolit přispět na pití a jídlo, ale nikdy se nezastalo, že by mu někdo z nás řekl, že když nemá peníze, tak ať nechodí. Vždycky jsme to zatáhli za něj, však se nám to jednou vrátí na dětech, ne“?(smích)*

*„Kamarádka se přestěhovala do Čech sama bez rodiny, bydlí se spolubydlící, která taky žila v Rumunsku a obě nemají moc peněz. To co vydělají, většinou všechno posílají do Rumunska, sice si teď našla lepší práci, ale nikdo po ní nechce, aby platila příspěvky, sama má co dělat“.*

Ačkoli se obvykle členové etnické kategorie domnívají, že mají společný původ, coby zdroj solidarity a kolektivní identifikace se zdají být mnohem důležitější aktuální sdílené rysy na úrovni kultury a sociální integrace [Eriksen: 2012: 28]. Vedle vnímaného společenského původu tuto skupinu pojí výrazná solidarita mezi členy komunity, která může mít základ v religiozitě reemigrantů. Je zajímavé, že reemigranti neočekávají za zaplacený lístek na taneční zábavu žádnou recipocitu. Účastníka, který nemá dostatek finančních prostředků, pozvou a nečekají oplacení. Věří, že se jim tento skutek jednou vrátí a budou „odměněni Bohem“ za své chování.

## **6.2 Příprava na taneční večery**

Hlavní pořadatel dva dny před zábavou vybere všechny peníze, které mu ostatní poslali, následně udělá rozpočet. Nejdříve zaplatí za pronájem sálu a kapele (kapela je také složená z reemigrantů z rumunského Banátu, částka je spíše symbolická). Tato kapela hraje z velké části lidové písně v rumunském jazyce. Písně jsou vybrané tak, aby účastníci mohli tančit tradiční kruhové tance, polku a valčík.

*„V kapele hraje můj bratr, zpívá a hraje na housle. Vy máte taky celkem dobrý kapely, ale nehrajete naše lidovky“.*

*„Vidíte tu malou holčinu v kapele úplně vlevo? To je moje dcera!“*

Dle těchto úryvků je patrné, že reemigranti mají na tanečních večerech kapelu složenou také z reemigrantů, a to především ze členů jejich rodin, kteří hrají písničky i v rumunštině.

Za zbytek peněz, které se vyberou od účastníků, se nakoupí potraviny na obložené mísy (obsahují hodně zeleniny a masa nakládaného v bylinkách), dále každá obložená mísa obsahuje pokrmy z luštěnin a placky z polenty. V této době dva dny před samotným tanečním večerem je čas připravit kávový likér, který se skládá z nahrubo rozdrcených kávových zrn a 40% (může být i silnější) alkoholu, následně se nechá nápoj 48 hodin odpočívat, aby dostal kávovou příchut'. Tento likér připravuje každá rodina jinak v rámci rodinných tradic, někdo ho připravuje i dva týdny dopředu, někdo přidává lusky vanilky, špetku skořice či kardamomu.

*„Kávovej likér dělala nejlíp moje prababička. Vždycky do něj dala trochu skořice a vanilky, kterou ji přivezla teta, a když se rozlival do skleniček, na dno každé skleničky dala špetku soli.“*

*„ My děláme kávovej likér s kardamomem. Má to takovej správněj říz a lepší barvu“.*

*„Můj tatka míchá kávovej likér s hruškovicí, říká tomu „pití pro chlapy“, abych byl upřímný, nedá se to pít“(smích).*

Když je zapláceno za taneční prostory, je čas je řádně ozdobit. K této aktivitě se nejčastěji hlásí mládež, která nafoukne různé barvy nafukovacích balónků, z papíru udělají pár ozdob, které zavěsí na záclony na oknech.

### **6.3 Průběh večerů**

Taneční zábavy začínají zpravidla v půl sedmé večer, účastníci si po příchodu najdou příhodné místo na sezení, povětšinou v blízkosti své

rodiny, avšak nikoho se nestraní a celý večer komunikují všichni se všemi. První hodinu nikdo netančí, všichni se vzájemně vítají a vyptávají se na život. Kolem osmé hodiny večerní přijde řada na večeři, která se skládá z potravin typických zrovna tomu svátku, který je právě oslavován. O velikonocích jedí mladého beránka, na nový rok povětšinou pečené maso, zeleninu a vařené brambory.

Po večeři přichází čas na první kolo kávového likéru, který se podává ve vysokých skleničkách a účastní se ho všichni dospělí bez výjimky (těhotné ženy si připíjejí jen symbolickým množstvím). Po připitku se pomalu připravuje kapela, aby zahrála první píseň, v tuto dobu se zároveň již začíná tančit.

V rámci večera dochází k několika zábavným vložkám, které mají za cíl celý večer oživit. Tyto „kulturní vložky“ jsou zprostředkovány povětšinou mladými účastníky, kteří se převléknou do krojů a na lidové písně tančí oděni v krojích. Dalším oživením zábavy jsou společenské hry jako *Tanec o volnou židli*, který se běžně tančí i na zábavách v České republice.

Po celý večer chodí „největší bavič“ komunity po celém sálu s lahví pálenky, přisedá si ke každé rodině, nalije jim pálenku a prohodí několik vtípku se sexuální či dvojsmyslnou tematikou.

Celý večer panuje živá atmosféra, mnozí mužští účastníci tančí na stolech a ostatní se zúčastňují typických kruhových tanců na lidové písně. Mládež se několikrát v průběhu večera střídá u mikrofonu s kapelou a zpívají písně.

#### **6.4 Separace od majority**

Přestože jsem byl na tyto taneční večery pozván, není zvykem, aby se těchto akcí účastnili lidé, kteří nepochází z komunity reemigrantů nebo s nimi nejsou nijak pokrevně, či jinak spojeni. Přestože skupiny reemigrantů udržují kontakty s kolegy z práce či zájmových aktivit, na

taneční večery je nezvou. Vysvětlení této skutečnosti můžeme nalézt například u autorky Jany Karlové: *„Slavnosti pořádané v malých lokálních pospolitostech se obvykle vyznačují vyšší mírou sdílení ve smyslu společného prožitku, bezprostřední a zacílené komunikace mezi účastníky a vztahem slavnosti ke komunitě jako celku“* [Karlová, 2013: 62–63].

Já jsem si pozvání vysloužil díky tomu, že jsem kontaktoval hlavního organizátora těchto akcí a vysvětlil mu záměr mého terénního výzkumu. Tyto večery jsou pro ně důležité v rámci zachování si společné identity a souběžně podněcují vzpomínání na „staré časy“ a dětství v rumunském Banátu. Primární identitou účastníků akce coby členů reemigrantského společenství je vzpomínání, které v rámci tohoto společenství hraje velkou roli (protože i děti/mládež, kteří reemigraci nezažili, se tohoto kolektivního připomínání místa původu účastní a také za účelem vzpomínání zpívají konkrétní písně a tančí konkrétní tance). *„Paměť zdůrazňuje příběhy významné z hlediska dané skupiny, nabízí interpretaci těchto událostí, která slouží jako integrující obraz historie konkrétního společenství, utváří a posiluje vědomí kontinuity skupiny jako celku“* [Karlová, 2013: 67].

*„Mám spoustu přátel, většinu tedy v práci, jen s nimi chodím radši do hospody nebo na bowling. Myslím, že by se jim tady mezi námi nelíbilo. Celý večer si povídáme o časech na Heleně a zpíváme lidové písničky. Nikdo z mých kolegů v práci žádnou takovou písničku nezná, asi by si s ostatními neměli co říct. Znáte to, v práci se musím chovat slušně, ale tady mezi svejma se můžu chovat jako doma“.*

*„Našla jsem si jednu dobrou kamarádku, když jsem vodila kluka na doučování angličtiny. Jsem stydlivá, nikdy bych ji neoslovila první, ale ona na mě začala hned mluvit, a ani mi nedala moc prostoru odmítnout pozvání na kávu, ale jsem za to ráda. O dnešku jsem ji říkala, ale nějak mě nenapadlo ji pozvat taky“.*

V úryvcích z rozhovorů je patrná sounáležitost reemigrantů. Zde se zaměříme na důvody, které je k této sounáležitosti i po několika letech strávených v České republice vedou. Mnohdy je sounáležitost skupiny odpovědí na vnější tlak okolí [Eriksen, 2007: 73]. Proto jsem se snažil otázky směřovat k rozkrytí vnitřní podstaty izolace reemigrantů v rámci tanečních večerů.

*„ Když jsem se přestěhovala do České republiky a nastupovala do práce v Rakovníku, všichni se ke mně chovali hezky. V té firmě jsem byla dokonce jediná, která mluvila česky, pracovala tam spousta Afgánců, Vietnamců a Bulharů, vedení se chovalo hezky, ale plat byl mizerný. Tak jsem si musela najít jinou práci, mám jen základní školu, takže jsem si nemohla moc vybírat a skončila jsem zase ve fabrice. Ze začátku tu byli lidé opatrní, když jsem někam přišla, schovávali si kabelky, asi neměli s Rumuny moc dobrou zkušenost “.*

*„U nás v práci je hodně Rumunů jako já, takže nás lidi berou normálně, jen občas ke mně někdo přijde a snaží se mluvit pomalu a nahlas, protože si myslí, že nemluvím dobře česky“.*

*„ V práci dobrý, jen s dětma ve škole to bylo horší. Několikrát jsme byli s manželkou ve škole za učitelkou, protože holka přišla domů ubrečená, že se jí děti smějou, že mluví divně česky“.*

Z úryvků je patrné, že se reemigranti straní majoritní české populaci díky nedůvěřivým, nechápavým a mnohdy opatrným reakcím svého okolí. Tyto reakce reemigranty podněcují k jejich separaci a omezování kontaktu s majoritou.

## **6.5 Rumun nebo Čech**

Přestože jsou si reemigranti z rumunského Banátu vědomi českého původu svých předků, je zajímavé, že o sobě mluví jako o Rumunech. V rámci mého pozorování na tanečních večerech jsem si všiml několika faktů, kterými si chtějí více než Svatou Helenu (českou vesnici v Banátu)



připomínat spíše rumunské zvyky. Více než polovinu večera hrála kapela lidové písně v rumunštině a „zlatým hřebem večera“ bylo převléknutí se do krojů a následné tančení na rumunské písně, proto jsem se mnou dotazovaných ptal na otázku: *„Cítíte se spíše jako Čech, nebo jako Rumun“?*

*„Ted' jste mne zaskočil. Nikdy jsem o tom takhle nepřemýšlel, od malička jsem se učil češtinu i rumunštinu. Po většinu roku žiju v Čechách, ale o volno jezdím na Svatou Helenu. Takže sem tak půl na půl (smích)“.*

*„Jak říká moje mamka, jsme Rumuni s českými kořeny. Mám ráda Čechy stejně jako Rumunsko, jen v Rumunsku jsou asi milejší lidi“.*

*„Jsem Rumun, co žije v Čechách a líbí se mu tu“.*

Z úryvků výpovědí respondentů není patrná jednoznačně ukotvená identita aktérů. Žádná z popsaných definic není jednoznačná (jenom Čech nebo jenom Rumun), vždy je nutný dovětek, který jejich identitu definuje (*“Rumuni s českými kořeny“*). Taneční večery můžeme *„charakterizovat i jako mechanismus tvorby a utvrzování identity, příslušnosti ke konkrétní skupině, vztahu k místu jako východisku pro vztah ke světu“* [Karlová, 2013: 70].

Dle výpovědí informátorů je možné vyvodit dva závěry. Jedním z nich je, že reemigranti v rámci jejich sebeoznačení chtějí poukázat na místo, odkud přišli a druhým závěrem je, že se necítí být ani jednou skupinou bezesbytku přijímání (necítí se doma ani mezi Čechy, ani mezi Rumuny), jelikož jim je jejich odlišnost neustále připomínána, což je patrné i v úryvku výše zmiňovaném: *„(...)holka přišla domů ubrečená, že se jí děti smějou, že mluví divně česky“*. Tento úryvek poukazuje na to, že důvody izolace jsou často spojovány s jazykem, jelikož k tomu, aby byl někdo považován za Čecha, nestačí ovládat český jazyk, ale důležitou roli hraje to, odkud člověk přišel, což ovlivňuje celý zbytek jeho života.

Podstatná část identity reemigrantů z rumunského Banátu se vztahuje k regionu původu, další však zdůrazňuje spíše český jazyk.

V různých situacích pak akcentují jednu či druhou část. Umí hovořit plyně česky, znají právní systém České republiky a nepřijeli pouze na dovolenou. Otázku jejich svébytné identity nelze zodpovědět jednoduchým rozdělením Čech versus Rumun.

## 6.6 Svatba

Jak jsem již zmínil, zúčastnil jsem se i jedné svatby reemigrantů z banátské oblasti, kterou bych zmínil pouze okrajově a zaměřil se na hlavní rozdíly mezi jejím průběhem a průběhem tanečních večerů. Jelikož mnou zkoumaný vzorek reemigrantů pochází ze silně katolické rodiny, obřad se konal v kostele a trval zhruba dvě hodiny. Poté, co skončil obřad, se všichni pěšky přesunuli do restaurace, kde čekala připravená slavnostní tabule, kterou si však novomanželé museli vykoupit. Před vstupem do restaurace na novomanžele čekal typický zvyk a to rozbíjení porcelánového talířku a následné zametání jeho střepů.

Poté se všichni vypravili do vnitřních prostor restaurace. V čele připravených stolů restaurace seděli převlečení mladí muži v kostýmech, představující ruskou a německou armádu a jeden byl převlečený za indiána. Novomanželé si od těchto chlapců museli vykoupit alkoholem místa na sezení pro sebe i své svatebčany. Poté se všichni usadili a vyčkávali, až přijde na řadu první kolo domácích pálenky. Jídlo na svatební hostině se skládalo ze zeleninových obložených talířů, polentových placek, ke kterým si hosté mohli nabrat plněné zelné listy mletým masem či salát z grilované zeleniny s kozím sýrem.

Součástí svatební zábavy, která se uskutečnila v nedalekém sále, byla i poznávací hra, takzvaný „novomanželský kvíz“. Novomanželé se posadili zády naproti sobě a společně si vyměnili svou obuv. Hosté následně pokládali otázky, například: „*Kdo je hlavou rodiny?*“ Pokud odpovědí byl ženich, tak nevěsta zvedla právě ženichovu botu. Tento druh hry není typickým pouze pro svatební zábavy pořádané reemigranty, nýbrž hlavním účelem je nikoliv poznání novomanželů, ale stmelování kolektivu a udržování stálého tempa zábavy.

Velký rozdíl oproti tanečním večerům vidím ve způsobu komunikace reemigrantů. Zatímco na tanečních večerech se snaží bavit každý s každým, tak na svatbě se lidé sdružovali více méně v rodinných skupinkách. Děvčata se díky nepsanému pravidlu nesměla bavit s nezadanými muži nebo s nimi tancovat, což v rámci tanečních večerů mohla. Velkým rozdílem je tedy identifikace samotných reemigrantů, zatímco na tanečních večerech je hlavním identifikačním rysem původ v Banátu, na svatbách tomu tak není. Taneční večery, jak jsem již zmiňoval, se pořádají za účasti pouze reemigrantů a vymezují se tak oproti majoritě, zatímco na svatbách je hlavním identifikačním rysem rodina. Jednotlivé rodiny (které spojí až sňatek novomanželů) se musejí nejprve sblížit, aby mohly dál fungovat jako příbuzní, a proto je komunikace z velké části omezena, jelikož se jednotlivé rody vymezují proti sobě samým.

Další rozdíl, který jsem shledal, bylo složení hostů. Zatímco se tanečních večerů nezúčastňuje nikdo, kdo by nepocházel z okruhu reemigrantů, na svatbě tomu bylo naopak. Na svatbu byli pozváni kolegové z práce, sousedi i spolužáci ze studijních let.

Svatba i taneční večery nesly řadu prvků, které měly všem zúčastněným neustále připomínat jejich svébytnou identitu, na každé z akcí se však jedinci identifikovali s jinou referenční jednotkou – skupinou. Zatímco taneční večery formovaly spíše identitu banátských Čechů, a to skrze hudbu a tance, které se také tančili na tanečních zábavách v rumunském Banátu, tak na svatbě si identitu konkrétní příbuzenské skupiny banátských Čechů připomínali skrze připravované pokrmy a náboženské rituály (zpověď, svatební obřad v kostele). Reemigranti volili pro komunikaci své svébytné identity takové prostředky, které doufali, že neodradí žádné hosty. Na svatbě volili takovou formu zábavy, která by neodradila ani kolegy z práce (zařazovali české písně, rumunské pouze zřídka) a své kořeny návštěvníkům podsouvali nenápadně, v rámci svatební tabule v podobě banátských kulinářských specialit.

Protože na svatbách, se sejde velmi různorodá společnost, kromě typických balkánských jídel a nápojů, jako jsou pokrmy z luštěnin nebo doma vypěstované zeleniny, se podávají také jídla a nápoje, která se běžně podávají i v Čechách, zahrnující hovězí guláš s chlebem, plněné makové a tvarohové buchty či pivo Plzeň.

Průběh tanečních večerů a svatby se také lišil. Zatímco na tanečních večerech se převážně tančilo, zpívalo a každý obcházel přítomné s lahví domácího kávového likéru, na svatbě se hrály hry a tančily se tance vlastní tuzemskému kulturnímu okruhu, tedy valčík nebo polka. Atmosféra na svatbě, na rozdíl od tanečních večerů, nebyla tak uvolněná, mládež byla neustále pod dohledem starších generací a projevovaly se zde výrazné náboženské prvky, zahrnující zpověď všech zúčastněných v kostele a svatební obřad trvajících dvě hodiny.

## 7 Závěr

Mnou prováděný terénní výzkum měl za cíl popsat formování svébytné identity skrze společenské večery, na které není pozván nikdo, kdo nepochází z jejich reemigrantské komunity. Tyto večery jsem současně srovnával s průběhem svateb banátských Čechů, které naopak zahrnují i hosty z řad majority.

Taneční večery plní funkci příležitosti ke vzpomínání na léta strávená v rumunském Banátu a slouží tak k formování a manifestaci svébytné identity banátských Čechů, která je vymezuje jak od majoritní populace České republiky, tak od majoritní populace Rumunska.

Reemigranti vidí svůj původ a život v Banátu jako něco určujícího, co je potřeba si udržet a neustále připomínat. Právě k tomu jim slouží tyto taneční večery. Večery si pořádají sami reemigranti, sami si je financují a zajišťují jejich hladký průběh. O občerstvení se stará ženská část účastníků, muži se starají o přípravu domácích likérů, speciálně o přípravu kávových likérů, jehož recept se mění v rámci rodinné tradice.

Večery jsou doprovázeny živou hudbou – kapelou složenou ze samotných reemigrantů a jejich dětí. Kapela je volena i s ohledem na repertoár, reemigranti preferují rumunské lidové písně, na které mládež tančí v krojích kruhové tance.

Komunitu reemigrantů z Banátu spojují výrazné projevy solidarity, která však není zjištná a reciproční. Reemigranti věří, že dobré skutky, které vykonají, se jim jednoho dne vrátí v podobě božího milosrdenství. Současně se toto společenství separuje do bezpečného prostoru tanečních večerů od majority.

Separace reemigrantů od majoritní populace není založená na jednoznačně špatných zkušenostech, ale vychází spíše ze strachu z nepochopení jejich kultury. Reemigranti jistě nepochopení a rozdílná očekávání od majority zažívají celkem často, proto na taneční večery

přátelé z řad majority nezvou, částečně také proto, že náplní večerů je ožívání vzpomínek, které s přáteli nesdílejí.

Na závěr si dovolím položit otázku, proč jsou to zrovna především taneční večery, na kterých si banátští Češi zachovávají svou svébytnou identitu. Jako jeden z důvodů vidím možnost se na těchto večerech jakkoliv projevit bez předsudků a studu, které by podle názorů reemigrantů produkovala česká část populace.

Dále poskytují reemigrantům možnost připomenout si „staré časy“, které jsou pro většinu účastníků návratem do let strávených v Banátu, kdy si ještě všichni členové rodiny dokázali v rámci svých pracovních povinností vyhradit čas pro své blízké a nebyli omezeni dnešní dobou, kdy je kontakt mezi lidmi limitován sociálními sítěmi a mobilními telefony.

A v neposlední řadě je zde promítána kolektivní identita, kdy v rámci tanečních večerů starší generace apelují na generace mladší, aby i ony získaly ono kolektivní podvědomí i přes to, že samy v banátské oblasti neprožily značnou část svého života. Starší generace vyžadují aktivní účast generací mladších a naopak. Staří vypráví příběhy z mládí, vyrábějí tradiční pokrmy a nápoje a na oplátku mladí zdobí sál, tančí a zpívají, což má za následek právě ono udržování kolektivní identity a celé jejich sociální skupiny.

## 8 Seznam literatury

1. ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.
2. Baumann, Gerd. *Ritual Implicates 'Others': Rereading Durkheim In a Plural Society*. In *Understanding Rituals* edited by Daniel de Coppet. European Association of Social Anthropologist, Routledge, 1992.
3. EISENSTADT, Samuel Noah. Giesen, Bernhard. *Konstrukce kolektivní identity* in Miroslav Hroch (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*. Slon, Praha, 2003.
4. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Přeložil Marek JAKOUBEK. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), Studijní texty (Slon), 51. sv., 2012. ISBN 978-80-7419-053-7.
5. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6.
6. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2.
7. GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě*. Praha: Studio Ypsilon 1999. ISBN 80-902482-4-1.
8. MOČIČKA, Roman. Jitka MOČIČKOVÁ. *Z Čech až na konec monarchie (a ještě dále) – za českými kořeny svatohelenských a vojvodovských Čechů. Vojvodo, historicko-etnologická ohlédnutí*, s. 51–77. V Plzni: Vydavatelství Západočeské univerzity, 2013. ISBN 978-80-261-0333-2.
9. GECSE, Desideriu. *Historie českých komunit v Rumunsku*. Přeložil Jiří ŠABAT. V Praze: Herrmann, 2013. ISBN 978-80-87054-31-4.
10. GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-124-4.

11. HABRNÁLOVÁ, Lenka. *Banát, domov Čechů bez mléka a strdí*. Porta Balkanica, č. 2, s. 4–10, 2010. ISSN 1804–2449
12. JAKOUBKOVÁ BUDILOVÁ, Lenka. *Balkán a migrace: na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb. AntropoEdice, 2011. ISBN 978-80-905098-0-1.
13. KARLOVÁ, Jana. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. ISBN 978-80-7465-076-5.
14. LOZOVIUK, Petr. *Etnická indiference a její reflexe v etnologii. Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*, 1, s. 162-198, 2005.
15. MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 2. Přeložil Hana ČERVINKOVÁ. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). Studijní texty (Sociologické nakladatelství), 2004. ISBN 80-86429-25-3.
16. NEŠPOR, Zdeněk. *Banátští Češi jako potomci tolerančních sekretářů*. Religio, č. 7, s. 129–144, 1999. Dostupné na: < [https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124893/2\\_Religio\\_7-1999-2\\_4.pdf](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/124893/2_Religio_7-1999-2_4.pdf) >
17. NOVOTNÁ, Eliška. *Sociologie sociálních skupin*. Praha: Grada. Sociologie (Grada), 2010. ISBN 978-80-247-2957-2.
18. ŘEZÁČ, Jaroslav. *Sociální psychologie*. Brno: Paido, 1998. ISBN 80-85931-48-6.
19. SECKÁ, Milena. *Češi v rumunském Banátu*. Češi v cizině, č. 8, s. 92–115, 1995.
20. SEKOT, Aleš. *Sociologie v kostce*. Brno: Paido, 2002. ISBN 80-7315-021-2.
21. SOUKUP, Martin. *Základy kulturní antropologie*. Praha: Akademie veřejné správy, 2009. ISBN 978-80-87207-03-1.
22. ŠKOBRTAL, Pavel. *Vybrané kapitoly ze sociální psychologie*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Pedagogická fakulta, 2012. ISBN 978-80-7464-199-2.



23. TAJFEL, Henri. *Social Psychology of Intergroup Relations*. Annual Reviews, 33, 1982. Dostupné na: <  
<http://web.comhem.se/u52239948/08/tajfel86.pdf> >

24. VACULÍK, Jaroslav. *Poválečná reemigrace balkánských Čechů*. Studia Balkanica Bohemo-Slovaca. IV, (Příspěvky přednesené na IV. balkanickém sympoziu v Brně ve dnech 25. a 26. května 1994).

## **9 Résumé**

This bachelor thesis tries to find the reasons why the Banat Czechs are organizing dance evenings, without the participation of the majority population. In the theoretical part I describe the history of Banat, Czech colonization and reemigration. I also describe ethnicity, culture and nationalism. In the methodological part I describe the course of research, ethics of research and using methods of research. In the practical part, I try to evaluate the reasons why and where are dancing evenings being held, how they are funded and who attends them.

## 10 Přílohy

### 10.1 Úryvek z rozhovoru s informátorem č. 1

#### **Jak často se takhle setkáváte?**

*No, dejme tomu čtyřikrát pětkrát do roka tady v Čechách, pak se jednou ročně sejdem všichni na Heleně a děláme velkou oslavu venku s grilováním.*

#### **Jak se tyto akce financují?**

*Každej z nás zaplatí zhruba tři stovky za který se zaplatí sál, jídlo a nějaký pití. Cena se mění podle velikosti sálu, ale teď jsme měli asi třikrát po sobě stejnej sál.*

#### **Co si kupujete za nápoje?**

*Většinou nakupujou nealko a nějakou pálenku. Pak každej z nás přinese svůj kávovej likér a to co chce celej večer pít.*

#### **Pokud to dobře chápu každý z Vás dělá kávový likér jinak?**

*„Kávovej likér dělala nejlíp moje prababička. Vždycky do něj dala trochu skořice a vanilky, kterou ji přivezla teta, a když se rozlívá do skleniček, na dno každé skleničky dala špetku soli.“*

#### **Co se na těchto zábavách tradičně jí?**

*Děláme si obložené mísy, hodně zeleniny masa a placky z polenty. Ty placky hned po usmažení potíráme sádlem s česnekem, to je dobrotka.*

#### **Kdo tyhle obložené mísy připravuje?**

*Ženský.*

#### **Jedli jste stejné pokrmy i v Rumunsku?**

*Ano. Mamka i moje žena hodně vařily ze zeleniny, kterou samy vypěstovaly. Maso jsme měli málo, ale chovali jsme ovce na mlíko.*

*(...)*

**Považujete se spíše za Rumuna nebo za Čecha?**

*„Jsem Rumun, co žije v Čechách a líbí se mu tu“.*

**Máte i jiné přátele než ty, kteří jsou zde taky? Proč jste je nepozval?**

*„Mám spoustu přátel, většinu tedy v práci, jen s nimi chodím radši do hospody nebo na bowling. Myslím, že by se jim tady mezi námi nelíbilo. Celý večer si povídáme o časech na Heleně a zpíváme lidové písničky. Nikdo z mých kolegů v práci žádnou takovou písničku nezná, asi by si s ostatními neměli co říct. Znáte to, v práci se musím chovat slušně, ale tady mezi svejma se můžu chovat jako doma“.*

**Setkal jste se někdy s diskriminací v práci kvůli tomu, že jste přišel z Banátu?**

*„V práci dobrý, jen s dětma ve škole to bylo horší. Několikrát jsme byli s manželkou ve škole za učitelkou, protože holka přišla domů ubrečená, že se jí děti smějou, že mluví divně česky“.*

## 10.2 Úryvek z rozhovoru s informátorem č. 2

### **Byla jste někdy na diskotéce tady v Čechách?**

*Ano, několikrát. Ale abych byla upřímná, moc mě to nenadchnulo. Jsem radši mezi svými, kdy si můžu zpívat a tančit podle sebe a nikdo mě nesoudí, nikdo na mě nekouká. Tady v Čechách se všichni hrozně moc pozorují.*

(...)

### **Měla jste nějaké problémy se začleněním po přestěhování do České republiky?**

*„Když jsem se přestěhovala do České republiky a nastupovala do práce v Rakovníku, všichni se ke mně chovali hezky. V té firmě jsem byla dokonce jediná, která mluvila česky, pracovala tam spousta Afgánců, Vietnamců a Bulharů, vedení se chovalo hezky, ale plat byl mizerný. Tak jsem si musela najít jinou práci, mám jen základní školu, takže jsem si nemohla moc vybírat a skončila jsem zase ve fabrice. Ze začátku tu byli lidé opatrní, když jsem někam přišla, schovávali si kabelky, asi neměli s Rumuny moc dobrou zkušenost“.*

### **Našla jste si tady přátelé? Proč jste ji sem dnes nepozvala?**

*„Našla jsem si jednu dobrou kamarádku, když jsem vodila kluka na doučování angličtiny. Jsem stydlivá, nikdy bych ji neoslovila první, ale ona na mě začala hned mluvit, a ani mi nedala moc prostoru odmítnout pozvání na kávu, ale jsem za to ráda. O dnešku jsem ji říkala, ale nějak mě nenapadlo ji pozvat taky“.*

(...)

### **Cítíte se spíše jako Rumunka nebo jako Češka?**

*„Jak říká moje mamka, jsme Rumuni s českými kořeny. Mám ráda Čechy stejně jako Rumunsko, jen v Rumunsku jsou asi milejší lidi“.*

**Chtěla byste se někdy vrátit do Banátu?**

*Ano, rozhodně. Jsem sice momentálně spokojená s prací a tak, ale jednou bych se tam chtěla vrátit a dožít tam.*

**Takže hodnotíte Svatou Helenu jako lepší místo pro stáří, než Českou republiku?**

*To se nedá takhle říct. Kdybych byla nemocná rozhodně bych se do Rumunska nevracela, ale pokud budu zdravá a čilá, je tam hezká příroda na dožití.*

### 10.3 Fotografie



Fotografie č. 1: Chlapci pózující ve třech různých variantách mužského kroje při společenském večeru (foto: archiv autora).



Fotografie č. 2: Účastníci pózující ve svatohelenských krojích při společenském večeru (foto: archiv autora).





Fotografie č. 3: Děvčata pózující ve svatohelenských krojích při společenském večeru (foto: archiv autora).



Fotografie č. 4: Krojovaní i nekrojovaní účastníci společenského večera. Muž uprostřed zároveň i členem kapely hrající na společenském večeru (foto: archiv autora).





Fotografie č. 5: Mladý pár oděn do svatohelenského kroje, mířící na společenský večer (foto: archiv autora).





Fotografie č. 6: Jeden ze členů kapely hrající na harmoniku při společenském večeru (foto: archiv autora).



Fotografie č. 7: Fotografie ze svatby, společný tanec ženicha a nevěsty (foto: archiv autora).





Fotografie č. 8: Fotografie ze svatby, společný tanec a zpěv mužské části účastníků (foto: archiv autora).