

**UNIVERZITA KARLOVA**

**Filozofická fakulta**

Ústav etnologie

Historické vědy – Etnologie

Tereza Hyánková

Změny a kontinuita osobních identit kabylských imigrantů

v České republice

Changes and Continuity in Personal Identities among Kabyl Immigrants

to the Czech Republic

**DISERTAČNÍ PRÁCE**

Vedoucí disertační práce: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

PRAHA 2008

**Prohlášení o původnosti práce:**

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně na základě terénních výzkumů a s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne:

Tereza Hyánková

## **Abstrakt**

Předložená disertační práce zaznamenává rozhovory a pozorování týkající se kabylských imigrantů v České republice. Pomocí antropologické metodologie a nejrůznějších teorií sociálních věd jsou tyto data srovnávány se studii alžírské imigrace ve Francii. Také jiné imigrantské komunity v Evropě slouží pro komparativní účely. Všechny tyto studie včetně této disertační práce ukazují, že sociální identita je flexibilní, dynamická a sociálně konstruovaná jako odpověď na různorodé sociální podmínky, se kterými se imigranti setkávají.

## **Abstract**

This dissertation thesis reports original interviews and observations concerning the adjustments made by Kabyl immigrants to the Czech Republic. Following anthropological field methodology and social sciences theories these data are contrasted with studies elsewhere concerning Algerian immigrants to France. Other immigrant communities are also considered for comparative purposes. All of these studies including this thesis demonstrate that social identity is flexible, dynamic and socially constructed in response to various social circumstances encountered by the immigrants.

Ráda bych na tomto místě poděkovala všem kabylským imigrantům v Praze, kteří byli ochotni svěřovat své názory, problémy i radosti. Bez nich by tato práce nemohla vzniknout. Můj dík patří rovněž Dr. Zdeňkovi Uherkovi za vedení práce a Philipu Kilbridovi za inspirativní rady.

## I. ÚVOD

### I. 1. Prolog. *Ztělesnění nepřítomnosti*

*Odjet znamená tak trochu umřít.*

Alfred Schuetz

Když jsme autem kosili serpentýny, Nabíl se smál a opakoval: „Tereza v Kabýlii, Tereza v Kabýlii! To snad není pravda, Tereza v Kabýlii!“ Za chvíli volal z Prahy Rabah a ptal se, jestli jsme se snadno našli, jestli je v autě i Wufa a Moates a jakou jsem měla cestu. Nakonec se začal úplně stejně jako jeho bratr smát a opakoval: „Tereza v Kabýlii! Tereza v Kabýlii!“

Pořád jsme stoupali, projeli pár vesnicemi a nakonec zastavili před Nabílovým domem. Byl to typický dům ve tvaru krychle, jakých se dnes v Kabýlii staví hodně. V přízemí byla garáž a dřevařská dílna, ve které pracoval Nabíl se syny. Dříve zde pracoval i Rabah. Vyšli jsme po schodech nahoru na terasu, ze které se vcházelo do domu. Slunce jsem měla za zády, nakročila jsem pověřčivě pravou a vstoupila do tmavé místnosti. Závěsy byly zatažené, v rohu stála pohovka, u ní nízký stoleček, na pravé straně velký stůl se spoustou židlí, aby se k němu celá rodina vešla. Na stěnách visely dva obrazy – jedním byla ilustrovaná mapa České republiky s významnými hrady a zámky, druhý zobrazoval portréty Juby, Jugurthy a Massinisy, numidských vládců, kteří se v dnešní době stali symboly berberské hrdosti.

Když jsem vstoupila, spočinul můj zrak na Hakimě, ženě Nabíla. Pozdravily jsme se. Hakima se pak na mě dlouho zadívala a rozplakala se. Nabíl byl také dojat. I mě se celá situace dotýkala. Objala jsem Hakimu a snažila jsem se ji konejšit. Četla jsem spoustu knih a článků o tom, jak je emigrace v Kabýlii chápána, představovala jsem si příběhy, o kterých jsem četla, dokázala jsem si představit, jak se matce musí stýskat po dítěti, věděla jsem, jaké požehnání děti v Kabýlii jsou, zvláště pak synové, a přesto jsem nebyla připravená. Intelektuální porozumění prostřednictvím spousty slov, analýz a teoretických konceptů se někdy nedá nahradit porozuměním prostřednictvím zážitku. Nebyla jsem připravená na to, že se stanu ztělesněním Nepřítomnosti.

Moje návštěva v Nabílově rodině byla vítána. Byla jsem tou, která Sofiana a Rabaha znala, tou, která Sofiana učila česky, tou, která přinášela zprávy o jejich blízkých. Zároveň jsem byla ale bolestným připomenutím jejich nepřítomnosti. Jakoby řád věcí byl v nepořádku. Já, která jsem doma v Čechách, jsem teď seděla na pohovce u nich doma, jejich syn, bratr a bratřenci byli naopak v České republice. Když se mi podařilo najít ztracený hlas, začala jsem vyprávět o Sofianovi, jak se má dobře, jak dobře se učí a jak je šikovný. Vybalila jsem fotografie, které mi dal před cestou Rabah a ukazovala je Hakimě, Nabílovi a pak i Wufě a Moatesovi. S fotografiemi jsem vybalila i dárky, které jsem koupila a které rodině koupil Rabah – sušenky, bonbóny, kávu, košile, oříšky, parfémů a podobné věci. Nabíl, který mi připomínal bezprostředního, hlučného a bezelstného „švagříčka“ Pepina z Postřin, pak zase začal vtipkovat a smát se, což způsobilo to, že se začali smát všichni.

## I. 2. Úvod do problematiky

Předložená doktorandská práce se zabývá kabylskou<sup>1</sup> imigrací v Praze. Je založena na terénním výzkumu ve Francii (2002 až 2003), v Alžírsku (2002, 2007) a těžiště práce tvoří text založený na datech z výzkumu v České republice (přerušovaná šetření v období mezi lety 2000 až 2008).

Jedná se o migraci mladých svobodných mužů z vesnického regionu Kabýlie, kteří do Čech začali přijíždět po roce 1992 a přijíždějí sem dosud. Kabylských imigrantů v Praze si lze snadno všimnout, pracují v pizzeriích a gyrossinech v centru Prahy, někteří z nich prodávají vstupenky na koncerty vážné hudby určené především zahraničním turistům. Za dobu mého terénního výzkumu se mnohé změnilo. Před několika lety bylo centrum Prahy plné prodavačů vstupenek na koncerty vážné hudby v historických „mozartovských“ kostýmech, z nichž mnozí byli právě Kabylové. Místa, kde jste na ně mohli narazit, byl především prostor před Obecním domem, Celetná ulice a Staroměstské náměstí v blízkosti orloje. Dnes již je počet „Mozartů“ redukován, prodej je omezen na Obecní dům, a to v civilním oblečení.

Ještě než přikročím k preciznějšímu popisu terénu, ráda bych sdělila také něco o mém přístupu k terénu a motivaci napsat tuto práci. V diskuzi o postmoderní antropologii nepatřím ani k jejím zarputilým kritikům ani k jejím skalním obhájčům, v přístupech, které postmoderní antropologie nastolila, však vidím jisté inspirace. Jednou z nich je plná reflexe pozice antropologa v terénu. Nemám v úmyslu celou práci věnovat sebereflexi a „dojmologii“ a učinit z práce ten typ textu, kterým se vysmívá Geertz (Geertz 2001), když vtipně píše o „authorsaturated texts“, textech saturovaných autory. V nich se dozvíte velmi málo o zkoumaných tématech či osobách, zato však mnohé o autorovi – jeho myšlenkách, kulturním zázemí, osobních problémech, strachu a radostech. Přesto bych chtěla věnovat pár stránek něčemu, co by se dalo nazvat „epizodickou biografií autorky“. Důvodem je mé přesvědčení, že antropologii – obor, ve kterém jsou výstupy texty, které píší lidé o jiných lidech, nelze pojímat jako

---

<sup>1</sup> Kabylové jsou berberofonní populace žijící v horském regionu Kabýlie na severovýchodě Alžírsko. Mnoho z nich žije také v hlavním městě Alžírsko, Alžíru, ale i v emigraci, zvláště ve Francii. Tradičně byli Kabylové zemědělci. Hlavní plodinou byl ječmen a olivy, domácím zvířectvem ovce a kozy.



pozitivistickou vědu, která objektivně pozoruje, nestranně měří, zaznamenává a analyzuje.

Přístupu vyzdvihující sebereflexi a přiznání toho, že nejsme objektivními nestrannými roboty bez předsudků, kulturního zázemí a emocí, pomohlo zveřejnění Malinowskiho deníků, které ho sice na jednu stranu zbavily jisté aureoly a shodily z pomyslného piedestalu, na druhou stranu ho však polidštili. Reflexe terénního výzkumu se tak v zahraničí dostala do módy před několika desítkami let. Zároveň není sporu o tom, že pokud čteme texty autorů, které lze považovat za klasiky v oboru jako jsou Malinowski, Evans-Pritchard, Benedictová, Meadová, Lévi-Strauss, Geertz, přestože se „nedopustili“ srdceryvných vyznání a reflexe svého výzkumu, z jejich textu můžeme vyčíst mnohé i o jejich osobnosti a přístupu k terénu. Není proto, myslím, na škodu, pokud se antropolog sám nad svojí rolí v terénu zamyslí, je schopen ji reflektovat a poodhalí „magii terénního výzkumu“. Čtenář tak může dojít k lepšímu pochopení kontextu výzkumu, na základě kterého text vznikl.

### I. 3. Epizodická biografie autorky

Z výše zmíněných důvodů nastíním v následujících řádcích historii mého terénního výzkumu a zájmu o kabylskou imigraci v Praze. Ráda bych se také zmínila o událostech a setkáních s lidmi, kteří mne inspirovali teoreticky, metodologicky a díky kterým jsem získala cenné informace či chuť v práci pokračovat. Text této kapitoly tak riskuje, že bude hodnocen v lepším případě jako zbytečný, v horším jako narcisistní. Důvodem, proč je zařazen do této práce, je mé přesvědčení, že způsob, jakým píše a jakým problematiku pojmám, byl ovlivněn nejen samotným terénem, ale i konkrétními událostmi, setkáními s některými badateli či účastí na konferenci, jejíž atmosféra mě oslovila. Následující řádky by proto měly sloužit k lepšímu pochopení něčeho, co lze s jistou dávkou nadsázky nazvat „má cesta“.

Kabylské imigranty v Praze znám osm let z mé letní brigády na Staroměstském náměstí. Zdaleka nelze říci, že bych osm let nepřetržitě prováděla výzkum, ten probíhal v určitých vlnách. Mohu však do určité míry posoudit, jak se kabylská emigrace v průběhu osmi let změnila. Některé Kabyly znám od vidění, některé mohu považovat za své známé. Někteří jsou mými blízkými přáteli, kterým jsem se snažila pomoci, když to potřebovali a kteří pomáhali mě, když jsem potřebovala já. Někteří z těchto přátel se mnou řešili své osobní problémy, někteří mne podporovali, když jsem osobní problémy řešila já. Těžko proto mohu mluvit o těchto lidech jako o „objektech“ výzkumu. Domnívám se ale, že tato přátelství výzkumu neškodí, naopak pomáhají hlubšímu pochopení věci. Zároveň však kladou mnohem větší nároky na zodpovědnost za práci s daty a za to, co a jak má být sdělováno. Citlivý přístup a etickou bdělost proto považuji při psaní tohoto textu za naprosto zásadní.

Postupem času mne téma kabylské imigrace začalo čím dál tím více zajímat, v České republice jsem však k tématu nenašla ani badatele, který by se tímto či podobným tématem zabýval ani odbornou literaturu věnující se této problematice. Rozhodla jsem se proto využít nabídky francouzské vlády a přihlásit se do konkurzu na stáž do Francie. Stipendium do Francie jsem získala a na katedře etnologie Université de

Provence Aix-Marseille I strávila osm měsíců, které byly pro můj zájem o kabylskou imigraci nezaplatitelnou inspirací, zdrojem materiálů, ale i příležitostí k setkání s badateli, kteří se touto problematikou zabývají již dlouhou dobu. Na tomto místě bych chtěla zmínit několik z nich.

V první řadě se jedná o Karimu Dirèche-Slimani, která v té době pracovala v IREMAMu (L'Institut de recherches et d'études sur le Monde arabe et musulman). Dodnes si pamatuji naše první setkání. Šla jsem tehdy na kabylský film *Montagne de Baya*. Karima Dirèche-Slimani tento film po skončení komentovala a zodpovídala dotazy diváků. Byla jsem nadšena, že mohu na vlastní oči vidět autorku knihy, kterou jsem dočetla před třemi dny a která podrobně pojednávala o historii kabylské emigrace. Po diskuzi jsem chvíli sbírala odvahu a pak se rozhodla Karimu Dirèche-Slimani oslovit. Chvíli jsme nadšeně diskutovaly o zmíněné knize, mém výzkumu i o filmu. Na druhý den jsem byla pozvána do IREMAMu do kanceláře Karimy Dirèche-Slimani, které jsem dodnes vděčná za zájem, který o můj výzkum projevila i za to, že mě seznámila s dalšími badateli, jež se zabývali berberskou problematikou. Jednalo se o Helène Cladot-Hawad, specialistku na problematiku Tuarégů zaměstnanou rovněž v IREMAMu a kabylského sociologa Kamela Chachouu. Vděčná jsem rovněž za setkání s Dahbiou Abrous, kabylskou socioložkou, která je vedoucí katedry berberského jazyka a kultury na univerzitě v Bejaiy (Alžírsko), přednáší a spolupracuje rovněž s Univerzitou v Aix-en-Provence a s pařížským INALCem (INALCO - Institut national des langues et civilisations orientales).

Když jsem se dozvěděla, že se na Univerzitě Aix-Marseille vyučuje berberština, neváhala jsem a začala jsem chodit na přednášky. Kurz vedl Larbi Rabdi, který napsal gramatiku berberštiny, sbíral kabylské pohádky a vydával je dvojjazyčně - kabylsky a francouzsky a zároveň pracoval na své doktorandské práci – kabylsko-francouzském slovníku. V jeho kurzech se vedle jazyka probíral i širší kulturní kontext používání berberštiny, včetně symboliky jazyka, přísloví, legend. Diskuze s Larbim Rabdim, pro kterého bylo vyučování berberštiny a vydávání knih v/o berberštině posláním, byly pro mě velmi obohacující. Díky němu jsem se mohla rovněž zúčastnit jako posluchač lingvistické konference zabývající se berberštinou, která se konala v INALCu v Paříži.

Při této příležitosti jsem se rovněž mohla setkat se Salemem Chakerem, lingvistou a sociologem věnujícím se berberské problematice.

Ve Francii jsem také měla mnoho alžírských přátel a nebo přátel, kteří se již narodili ve Francii, ale jejichž rodiče byli Alžířany. Rozhovory s nimi mi rovněž daly možnost poslechnout si jejich životní příběhy, dozvědět se o dilematech, které museli řešit, o konfliktech v rámci rodiny, které je trápily a o problémech identity, které někteří z nich prožívali. Můj osmiměsíční pobyt ve Francii se tak stal součástí mého terénního výzkumu. Z mnoha přátel a známých bych zde ráda jmenovala Zinu, která se již sama považovala za Francouzku, ve Francii se již narodila a jejíž rodiče byli Kabylové a Amel, arabofonní Alžířanka, která ve Francii studovala. Díky Amel jsem také poprvé navštívila Alžírsko. V její rodině v Biskře jsem byla přijata jako pátá dcera, dodnes jsou pro mě Amel a její rodina velmi blízcí přátelé. Pobyt v Alžírsku mi dal možnost navštívit Kabylie a v rodiny v Praze žijících Kabyľů.

Po návratu ze zážitků, zkušeností a inspirací nabytého pobytu ve Francii pro mne nastalo frustrující vakuum. V mém okolí to nijak antropologicky nežilo, žádné semináře, antropologická setkání o páté ani noční diskuze nad antropologickými tématy se spolužáky. Hledala jsem proto možnost, jak uspokojit svou potřebu antropologické diskuze. Skutečným požehnáním proto pro mne byl konkurz vypsáný CEFRESem (Centre français de recherche en sciences sociales) pro mladé frankofonní humanitní vědce ve věku pod třicet let. Fakt, že jsem byla v konkurzu vybrána, mi dal možnost zúčastňovat se pravidelných seminářů pořádaných CEFRESem, kde měli jednotlivci možnost a zároveň i povinnost představit vlastní výzkum a zároveň diskutovat nad výzkumy svých kolegů. Pozvaní profesori z Paříže se k našim projektům kriticky vyjadřovali a zároveň sami přednášeli o předmětech svého výzkumu. Rok strávený v CEFRESu tak pro mne byl skutečně obohacující.

CEFRES mi rovněž nepřímo pomohl k dalším kontaktům na badatele zabývající se problematikou kabylské emigrace / imigrace. Tehdejší ředitel CEFRESu, Christian Lequesne mi totiž nabídl možnost publikovat text založený na mém výzkumu v řadě Etude du CEFRES. Nabídku jsem přijala. Texty Etude du CEFRES jsou publikovány

nejen v sešitové podobě, ale rovněž na internetu. Jednalo se o téma, které zajímalo mnoho lidí, proto jsem na tuto studii získala mnoho ohlasů.

Publikace této studie mi rovněž ušetřila lekci a potvrdila, že jako antropologové jsme zodpovědni jak za obsah svých textů, tak za výběr témat. Zároveň mi ukázala, že text, který antropolog napíše může být dezinterpretován a ovlivňovat sociální procesy, které autor ovlivňovat nezamýšlel.

Jednoho dne mi zazvonil mobil a na druhém konci se představil český velvyslanec v Alžírsku. Sdělil mi, že na základě mé studie píše jakýsi alžírský novinář články do alžírského tisku, jak dobře a snadno se Alžířanům v České republice žije. Vlivem těchto článků se pak mnoho mladých Alžířanů rozhodlo žádat o česká víza. Vysvětlila jsem panu velvyslanci, že v textu, který jsem publikovala, netvrdím, že se Alžířanům v České republice žije dobře a snadno a nabídla jsem, že pokud mi článek pošle, napíši na něj reakci a zkrácené informace uvedu na pravou míru.

Život studie, o které jsem se domnívala, že ji nikdo nebude číst, mi zároveň ukázala šířku možností v globalizovaném světě počítačového věku. Na základě tohoto textu jsem totiž byla pozvána na mezinárodní konferenci *Colloque International En Hommage à Abdelmalek Sayad, L'émigration / immigration. Anthropologie de l'absence* konanou v červnu 2007 v Alžíru. Získala jsem pozvání od ředitele CNRPAHu (Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques) v Alžíru pana Hamida Mettouchiho, které jsem měla přeložit na alžírské ambasádě v Praze při žádosti o víza. Na alžírském velvyslanectví mě přijal pan velvyslanec a když viděl dopis od pana Mettouchiho, rozzářil se. Pan Hamid Mettouchi byl jeho přítel. Poté se podíval na mé jméno a opět se rozzářil. S překvapením se mne zeptal: „Vy jste *ta* Tereza Hyánková? Četl jsem vaši studii. Myslel jsem, že jste starší.“ Překvapená jsem pak byla zase já, když pan velvyslanec začal citovat z mé studie. Moc zajímavě jsme si popovídali. Když jsem z velvyslanectví odcházela, uslyšela jsem, jak někdo volá: „Terezo!“ Nestačila jsem se divit, když jsem uviděla jednoho z mých respondentů, který začal na velvyslanectví pracovat.

Konference věnovaná problematice alžírské emigrace / imigrace a pořádaná jako pocta Abdelmaleku Sayadovi<sup>2</sup> pro mne byla srdeční záležitostí. Za přednost lze považovat to, že šlo o konferenci celkem úzce tematicky zaměřenou, zároveň bylo téma nejen pro odbornou ale i pro širokou alžírskou veřejnost vysoce aktuální a palčivé. Fakt, že pro mnoho badatelů znamenala emigrace nejen výzkumné téma, ale i osobní zkušenost, dodávala konferenci hlubší rozměr. Celkově tak nešlo o intelektuální exhibici jednotlivců a teoretizování odtažitých vědců, ale o tematicky sjednocené příspěvky s hlubokým teoretickým i osobním vhladem. Přátelská setkání s těmito badateli mi pomohly řešit jedno z mých dilemat týkajících se mého výzkumu. Samotní Kabylové v Praze sice projevovali radost z toho, že o nich někdo píše, přesto jsem si stále pokládala otázku, zda mám vůbec právo psát o jejich každodenním životě a jejich velmi osobních problémech a zážitcích. Příklad Abdelmaleka Sayada a diskuze s mnohými badateli, zvláště s Nasserem Tafferantem, sociologem, který jako dítě kabylských imigrantů vyrůstal na jednom z pařížských předměstí, mě přesvědčily, že antropologické psaní může být aktivitou poukazující na aktuální společenská témata, o kterých by jinak společnost nezískala tak zevrubné informace a že antropolog může být vypravěčem příběhů jinak bezejmenných lidí.

Na konferenci byla pozvána také Rebecca Sayad, vdova po Abdelmaleku Sayadovi. Spolu s ní tedy mnozí na jejího manžela vzpomínali. Po konferenci se mi podařilo ještě jednou se s Rebeccou Sayad setkat. Toto setkání pro mne bylo nezapomenutelné. Po konferenci jsme totiž z Alžíru cestovaly spolu do Kabýlie shodou okolností do stejného městečka, kde na Rebeccu čekal synovec, na mne moji přátelé. Všichni jsme chvíli poseděli v kavárně, popíjeli limonádu a diskutovali. Po několika dnech, se moji přátelé rozhodli, že by bylo příjemné Rebeccu a jejího synovce navštívit. Věděli jsme, ve které vesničce bydlí, bylo proto snadné jejich dům nalézt. S krabicí zákusků jsme se tak s celou rodinou vydali na návštěvu. Přivítali nás Rebecca se synovcem, Rebecciny švagrové - sestry Abdelmaleka Sayada s dětmi a vnučaty.

---

<sup>2</sup> Abdelmalek Sayad byl významný sociolog kabylského původu. Přednášel na pařížské Sorbonně. Významná je také jeho publikační činnost. Mezi jeho přátele patřil Pierre Bourdieu, se kterým napsali společně knihu věnující se zemědělské reformě v Alžírsku (Bourdieu, P., Sayad, A. 1964. *Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Éditions de Minuit )

Poprvé jsem vstoupila do tradičního kabylského domu. Rebecce, Abdelmaleku Sayadovi i jejich synovci velmi záleželo na tom, aby si dům zachoval své původní dispozice a ráz. Po vstupu z velkých vrat člověk vstoupil na malý dvůr plný květin, ze kterého se vcházelo do obývacího domu. Vzpomínala jsem na knihy, které jsem o tradičním kabylském domu četla, z nichž nejslavnější je Bourdieuho studie. Obývací dům byl rozdělen nízkou zídkou, v jedné části dříve přebývala zvířata, dnes sloužila jako odkládací prostor, jakási spíž. V druhé části se nacházela kamna a obrovské nádoby na olivový olej a obilí. Naproti vchodu byly ještě zatlučeny hřeby, kde dříve visel tkalcovský stav. Rebecca nás provedla celým stavením, kuchyní a místnostmi, které dříve sloužily jako malé hospodářské prostory. Od sestry Abdelmaleka Sayada jsem pak dostala ručně tkaný koberec, což mne rozplakalo a vyslechla několik historek, které mě rozesmály. Rebecca nám pak vyprávěla, jak ji Abdelmalek Sayad poprvé vzal do tohoto domu tehdy ještě plného zvířectva a bez elektřiny jako mladou Francouzku v kostýmu od Chanella. Teprve tehdy si prý uvědomila, jakou cestu její manžel ušel, než začal vyučovat na pařížské Sorbonně.

Pobyt v Alžírsku jsem také využila k opakovanému výzkumu v rodinách kabylských emigrantů, kteří žijí v Praze.

Setkání, která mne inspirovala a zároveň pomohla v přemýšlení o mé dizertační práci, bylo mnoho. Na tomto místě bych ještě ráda zmínila podnětné diskuze s Pierrem Bidartem z Univerzity Victor Segalen v Bordeaux a opakované fascinující diskuze s Philipem Kilbridem z Bryn Mawr College v USA, který v letním semestru 2007/2008 přednášel na Univerzitě Pardubice. Od něj jsem získala kromě jiných podnětných impulzů jednu z nejužitečnějších rad, které jsem se při psaní snažila držet, totiž že dizertační práce není nic jiného než „brute force and ignorance“.

#### I. 4. Metodologie

V této práci se v pojetí antropologického výzkumu v jistém smyslu hlásím k tradici, kterou vytyčil Bronislav Malinowski, a to zejména v důrazu na to, že antropolog provádí výzkum v přirozeném prostředí zkoumaných lidí, zabývá se jejich každodenním životem a jednu z nejdůležitých metod pro něj představuje metoda zúčastněné pozorování. Jak píše Emerson: „*Etnografický výzkum zahrnuje studium skupin a lidí. Zjišťuje, jak se vypořádávají se svým každodenním životem*“ (Emerson, Fretz and Shaw 1995: 1). Spolu s některými autory se domnívám, že antropolog je svým způsobem marginální člověk. Nemusí však u něj docházet k takovým stavům (duchovní nestabilita, intenzivní rozpačitost, nervozita), jaké popisuje Park u jedinců – cizinců, kteří se nacházejí v procesu změny, kdy jsou staré zvyky odloženy a nové se ještě nezformovaly (Park 1928: 893). Antropolog se marginálnímu stavu vystavuje dobrovolně, mnohdy je pro něj dobrodružstvím a (sebe)poznávacím procesem. Svě marginálnosti se nesnaží zbavit, ale naopak si ji hýčká, protože je podstatou jeho profese. Jak píše Freilich:

*„Antropolog byl marginálním člověkem po většinu antropologické historie. Bez ohledu na čas a místo přicházel vždy do společnosti jako marginální osoba“* (Freilich 1970: VII).

Ať už antropolog zkoumá jakoukoli skupinu (i svoji vlastní), lze říci, že je vždy cizincem. Jeho úkolem je totiž zpochybňovat a analyzovat vše, co je pro členy dané skupiny běžné, nezpochybnitelné, zkrátka „normální“. Jak píše Schuetz:

*„Cizinec... se stává člověkem, který musí zpochybňovat téměř všechno, co se zdá nesporné členům dané skupiny.“* (Schuetz 1944: 502).

Antropolog při snaze porozumět chování zkoumaných osob postupuje podobně jako cizinec. Ten si všímá rozporuplnosti a nekoherence kulturních vzorců a k tomu, aby kulturu pochopil, mu nestačí jen přibližná obeznámenost s novým kulturním vzorcem,



potřebuje explicitní znalost jeho jednotlivých prvků. Cizinec se snaží krok po kroku porozumět konkrétním situacím, porozumění při tom neobnáší jen porozumět tomu, *co* dotyční dělají, ale také *proč* (Schuetz 1944: 506).

Zásadním problémem je při počátečním pozorování rozlišování mezi individuálním chováním a chováním, které je typické pro skupinu. Chování skupiny je přitom vždy abstrakce. Schopností „chovat se“ jsou vybaveni pouze jednotlivci. Spíše než chování skupiny lze hledat některé invarianty v chování jednotlivců. Schuetz k této problematice píše:

*„Pro cizince nejsou pozorování aktéři ve skupině – jako pro jejich spoluaktéry – předpokládanou bezvýznamnou věcí, totiž pouhými vykonavateli typických funkcí, ale individuy. Na druhé straně má cizinec tendenci chápat individuální charakteristiky jako typické... Jinými slovy, kulturní vzorec dané skupiny není pro cizince útočištěm, ale oblastí dobrodružství, není pro něj podstatou chování, ale problematické téma zkoumání, není pro něj nástrojem pomáhajícím řešit složité situace, ale problematická situace sama o sobě, zkrátka něco, co je těžké zvládat.“*  
(Schuetz 1944: 506).

Z výše zmíněných důvodů, píše Schuetz, se vysvětluje ve vztahu ke skupině cizincova objektivita, my bychom mohli říci odstup a zároveň pochybná loajalita (Schuetz 1944: 506). Odstup, či analytický postoj, je pro antropologa důležitý. Antropolog skutečně nemusí být loajální ke skupině v tom smyslu, že zpochybňuje nezpochybnitelné a analyzuje to, co by se podle členů skupiny analyzovat nemělo. Jistá loajalita ke skupině by však měla být zajištěna etikou výzkumu.

Antropolog je tedy svým způsobem profesionální cizinec (Agar 1996), marginální domorodec (Freilich 1970), cizinec a přítel (Powdermaker 1966). Tuto situaci popisují Emerson, Fretz a Shaw:

*„Ačkoli prvořadým cílem etnografie je ponoření se do světa a životních zkušeností skupiny lidí, etnograf nevyhnutelně zůstává specifickým způsobem*

*outsider ve vztahu ke světu, který studuje. Ponoření se neznamena splynutí; terénní výzkumník, který usiluje o to, aby se „přiblížil“ ostatním, se obvykle nestává jedním z těchto lidí. Spíše zůstává výzkumníkem, který se o ně zajímá a sleduje výzkumná témata, i když v těsné blízkosti běžných životních událostí, které ostatní zažívají a na které reagují. Etnograf tak zůstává při nejmenším částečným cizincem ve světě studovaných, ačkoli s nimi sdílí mnoho aspektů jejich každodenního života.“ (Emerson, Fretz a Shaw 1995: 35).*

Ač se ve své práci hlásím k tradici, kterou vytyčil Malinowski, v mnohém se od něj vzdaluji. Domnívám se, že antropologii – obor, ve kterém lidské bytosti zkoumají jiné lidské bytosti, nelze pojímat jako pozitivistickou vědu, která objektivně pozoruje, nestranně měří, zaznamenává a analyzuje. V historii antropologie jsou od šedesátých let dvacátého století tematizovány metodologické problémy spojené se zpochybněním objektivity a nestrannosti antropologa. Nejdále došla v kritice klasiků postmoderní antropologie. V tématech, která ve vztahu k metodologii postmoderní antropologie nastolila, vidím určité inspirace, nutno však zdůraznit *pouze* inspirace. Mým cílem není vytvořit postmoderní text.

Inspirace, které v postmoderní antropologii spatřuji, se týkají především přehodnocení vztahu „zkoumaného“ a „zkoumajícího“ a reflexe role antropologa ve skupině. Souhlasím také s tvrzením, že antropologické psaní není objektivní a nestranné, ale je dáno právě přístupem antropologa. Zároveň je důležité si uvědomit, že konkrétní antropologický text vzniká v určitém sociálním a politickém kontextu. To vše však pro mne neznamena rezignaci na „pravdu“. Jsem přesvědčena, že v terénním výzkumu můžeme zjišťovat určitá pravdivá sociální fakta (například kolik hodin týdně Kabylové pracují, zda se žení s Češkami či ne apod.). Zároveň jsem přesvědčená, že určité antropologovy interpretace dat z terénu mohou být chybné, jiné správné. V rámci postmoderní antropologie zásadně nesouhlasím s tvrzením, že o konkrétní skupině může psát pouze její člen (jen ženy mohou psát o ženách, gayové o gayích, černoši o černoších). Postmoderní antropologie kritizuje esencialismus, výše zmíněný požadavek je však dle mého názoru ukázkou esencialistického přístupu. Zároveň se neztotožňuji

s extrémním postmoderním přístupem, který tvrdí, že kultura neexistuje, pouze individua. Jakkoliv problematický koncept kultury je, hraje dle mého názoru v antropologii stále důležitou úlohu.

Dvacet let před tím, než Marcus a Clifford vydali sborník *Writing Culture* (Marcus, Clifford 1986) považovaný za manifest postmoderní antropologie, se zabývala úlohou antropologa a jeho pozicí v terénu žákyně Malinowskiho Hortense Powdermaker. Ztotožňuji se s jejím postojem, když píše:

*„Pro to, aby antropolog pochopil cizí společnost, se tradičně snažil do ní ponořit, učít se co nejvíce myslet, vidět, cítit a někdy i jednat jako člen dané kultury a zároveň jako vyškolený antropolog z jiné kultury. To je podstata zúčastněného pozorování – zapojení a odstup. Je to umění i věda. Zapojení se je nezbytné pro porozumění psychologickým faktům kultury, to znamená porozumět významům, jaké mají konkrétní fenomény pro domorodé obyvatele. Nestrannost je nutná pro vybudování abstraktní reality: síť sociálních vztahů zahrnující i pravidla a to, jak fungují – což nutně nemusí být skutečné a přirozené pro studované lidi.“* (Powdermaker 1966: 9).

Powdermaker si všímá specifčnosti antropologie, kdy nástrojem zkoumání a poznávání druhých je lidská bytost. Je proto nutné uvědomovat si, že antropolog není nestranný robot bez předsudků a emocí, ale že je stejně jako zkoumaní lidé ovlivněn podmínkami, ve kterých vyrůstal a ve kterých žije. Powdermaker výstižně píše:

*„Antropolog je lidský nástroj studující jiné lidské bytosti a jejich společnosti. I když vyvinul techniky, které mu dávají značnou objektivitu, je iluzí domnívat se, že může vyloučit svou osobu ze své práce a stát se beztvárným robotem nebo strojovým záznamníkem lidských událostí. Je důležité pochopit, že tento lidský nástroj je úplně stejně produktem biologických, psychologických a sociálních podmínek jako jsou lidé, které studuje“* (Powdermaker 1966: 19).

Vzhledem k tomu je nutné ve svém výzkumu zahrnout reflexi vlastní osoby, jak její kulturní zázemí, tak pozici v terénu. Diskuze týkající se použití metodologie při terénním výzkumu by proto měla zahrnovat osobu antropologa: roli, jakou v terénu hraje, jeho osobnost a další relevantní fakta týkající se jeho pozice a úlohy ve studované společnosti (Powdermaker 1966: 9). Vhodný koncept, který akcentuje nutnost uvědomit si svou pozici v terénu, představuje Rosaldův koncept *positionality* (Rosaldo 1989).

Deskripce a reflexe vlastní pozice v terénu, vztahu s informátory a způsobu sběru dat tak není osobní exhibicí, ale metodologickou nezbytností. Jak píše Freilich:

*„Informace, které antropolog získává – jejich četnost, množství a platnost – závisí do velké míry na jeho obrázku ve skupině.“* (Freilich 1970: 32-33).

Důležité je si uvědomit, že antropolog je v blízkém kontaktu s lidmi, které studuje. Jeho přítomnost je může v mnohém ovlivňovat. Řešením však není taktika být bezpohlavní šedou masou bez názoru a doufat tak, že se tím problém reaktivity sníží na minimum. V dnešní době již většina skupin, které antropologové zkoumají, nežije v izolovaném světě. Romantická představa civilizací neposkvrněných domorodců či „čistých“ „tradičních“ kultur již není pro studium antropologie pertinentní. Zkoumané skupiny přicházejí každodenně do kontaktu s jinými lidmi a faktory, které je ovlivňují. Antropologova přítomnost by tak neměla být chápána jako „infikující“ to, co pozoruje a co se dozvídá. Reakce, které antropolog vyvolává, by naopak měly sloužit jako zdroj pozorování a poznání (Clarke 1975: 99).

Kabylské imigranty v Praze znám osm let z mé brigády na Staroměstském náměstí, kde jsem si při studiu etnologie vydělávala jako roznášič letáčků s reklamou na koncerty vážné hudby určené především cizincům. Konverzaci s Kabyly jsem při své brigádě navázala poměrně rychle. V jejich očích jsem byla vhodný objekt k „balení“ a konverzace se mnou způsob, jakým si při své práci krátit čas. Kabylové také záhy ocenili fakt, že jsem frankofonní a že si mohou s někým popovídat v jazyce, který ovládají a je

jim blízký. Sympatie jsem si také získala tím, že jsem díky předmětu Antropologie Afriky věděla, že v Alžírsku žijí nejen Arabové, ale i Berbeři.

Postupem času jsem s některými Kabyly navázala přátelství, ti mě pak seznamovali se svými kamarády a příbuznými. Během let, kdy Kabyly znám, se tak můj vztah s Kabyly „ustálil“. Stala jsem se Terezou, která je známá od vidění, která se o Kabyly zajímá, píše o nich práci. S některými Kabyly jsme velmi dobří přátelé, kteří si vzájemně sdělují radosti i problémy každodenního života. Kabyly, kteří do České republiky přijíždějí, jsem tak představována jako známá, případně kamarádka, jejíž ambicí je napsat text o kabylských imigrantech v Praze. Jsem představována jako ta, které mohou věřit.

Fakt, že se zajímám o kabylskou kulturu, vyvolává sympatie a to, že píši text o každodenních problémech kabylských imigrantů vzbuzuje do jisté míry respekt. Tím, že jsem již ve skupině Kabyly jakýmsi „inventářem“, jsem se stala osobou, u které gender nehraje důležitou úlohu. Rozhovory s Kabyly jsou díky této pozici velmi otevřené. Při rozhovorech otevřeně hovoříme o nejrůznějších tématech, aniž bych situaci či jednotlivce hodnotila a soudila. Jsem tedy někdo, kdo se upřímně snaží pochopit, někdo, kdo se občas ptá na naprosto samozřejmé věci, někdo, kdo je občas nechápavým „natvrdlíkem“, jindy věci známým člověkem, někdo, koho nelze považovat za Kabyla, ale zároveň má dostatečnou znalost problematiky a je příliš dobrý známý na to, aby byl považován za pouhého cizince.

Konverzace s Kabyly probíhala většinou ve francouzštině. U Kabyly, kteří v Čechách žijí déle, probíhala někdy v češtině, někdy jsme běžně přecházeli z francouzštiny do češtiny a naopak. Mateřským jazykem Kabyly je *tamazigh*<sup>3</sup>, francouzština je však kvůli stotřicetileté francouzské kolonizaci v celém Alžírsku stále živá. Kabylové mezi sebou mluví kabylištinou, kterou prokládají francouzskými slovy, někdy celými větami. Někdy mluví napůl kabylsky, napůl francouzsky. Francouzština je

---

<sup>3</sup> *Tamazigh* je termín, kterým se označuje berberština. Existují různé dialekty berberštiny. Kabylišтина je nazývána *taqbaylit*. Berberština patří mezi hamitské jazyky semitohamitské jazykové rodiny. V textu někdy používám termín kabylišтина, sami imigranti totiž někdy používají spojení „*parler en kabyle*“ (mluvit kabylsky).

tedy pro ně jazykem, který každodenně používají, je téměř jejich druhým mateřským jazykem.

Za svou nevýhodu považuji fakt, že nemluví kabyly. Ve Francii jsem sice chodila na zmíněný kurz berberštiny, ten mi dal jisté pochopení berberské gramatiky, pamatuji si také pár slovíček a frází, což u Kabyků vzbuzuje sympatie, ke každodenní konverzaci však mé chabé znalosti zdaleka nestačí. Výhodou však bezesporu je, že mi je z kurzu, odborné četby a zkušeností známa symbolika jednotlivých slov specifická pro kabyly. Způsob vyjadřování, který někdy Kabylové používají i ve francouzštině. Výpovědi respondentů uvedené v práci jsou mým překladem z hovorové francouzštiny do hovorové češtiny.

Při svém terénním výzkumu jsem používala metodu zúčastněného pozorování. V práci na Staroměstském náměstí jsem s Kabyly trávila mnoho času, postupně jsem byla i pravidelnou návštěvnicí jejich domovů a setkání přátel, když se u některého z nich vařil kuskus. Při nebo po těchto akcích jsem si psala poznámky, postřehy a myšlenky, které mě napadaly. Veškeré tyto zápisky lze považovat za terénní poznámky (*fieldnotes*). Souhlasím s autory, kteří zdůrazňují důležitost pořizování terénních poznámek. Důvodem je většinou problém paměti, jejíž schopnosti mnohdy přeceňujeme. Poznámky tedy pořizujeme co nejrychleji, abychom důležité postřehy nezapomněli (Jakson 1990: 7, Agar 1996: 161).

Důležitou úlohu při výzkumu hrály jak neformální rozhovory, tak nestrukturované a polostrukturované rozhovory. Po zkušenostech z terénu souhlasím s Agarem, který píše: „*Většina lidí ráda vypráví svůj příběh zaujatému posluchači*“ (Agar 1996: 138) Některé polostrukturované rozhovory jsem nahrávala na diktafon, při některých jsem si psala jen poznámky. Neformální a nestrukturované rozhovory jsem uskutečnila s necelou stovkou kabylyckých imigrantů. Někteří z nich už Českou republiku opustili. Hlubší polostrukturované rozhovory jsem pořizovala opakovaně v průběhu času s dvacítkou respondentů. S šesti respondenty jsem také použila biografickou metodu. Biografická vyprávění jsem nahrála na diktafon a po zvážení a rozhovorech s Kabyly vybrala tři z nich a zařadila je s komentáři přímo do textu této práce. Míra sdílnosti

jednotlivců závisela na konkrétních tématech rozhovoru a blízkosti vztahu, který jsem s dotyčným měla.

Jak již jsem zmínila, citlivý přístup a etickou bdělost považuji za naprosto zásadní. Často jsem si při svém výzkumu pokládala otázku, zda mám vůbec právo psát o každodenním životě imigrantů, jejich osobních problémech a zážitcích. Pozitivní reakce ze strany Kabyků a vlastní ujasnění si své úlohy, tedy toho *proč a jak* chci tuto práci psát, mi pomohly toto dilema překonat. Antropologické psaní pro mne představuje aktivitu poukazující na aktuální společenská témata, o kterých by jinak společnost nezískala tak zevrubné informace. Je pro mě zároveň vyprávěním příběhů jinak bezejmenných lidí, jejichž problémy, radosti, myšlení i chování, můžeme skrze antropologické koncepty lépe pochopit.

Přemýšlení o etice výzkumu zahrnovalo spoustu aspektů. Jedním z nich bylo Kabykům přesně vysvětlit, co je cílem mého dotazování, sdělit, že dělám výzkum v rámci studia etnologie a osvětlit, jakým způsobem chci svou práci psát. Etika výzkumu také pro mě znamená upřímnost ve vztahu k respondentům, nezklamat důvěru, kterou mi dotyční při vyprávění svých příběhů a sdělování svých myšlenek prokázali. To s sebou přináší požadavek plného zachování jejich anonymity, kterou ve své práci dodržuji. Pokud používám křestní jména, jde o jména fiktivní. V České republice není zatím střežení etičnosti výzkumu univerzitami a vědeckými institucemi tolik aplikováno jako v některých západních zemích. Ani pečlivé prozkoumání etické komise však není zárukou etické bezproblémovosti práce. Souhlasím s Adarem, který píše: „*Jediné skutečné prověření etiky je, když etnograf trpí, když informanti trpí v důsledku něčeho, co udělal*“ (Agar 1996: 233). Pevně doufám, že takové zkoušky etiky nebudu muset být podrobena.

## I. 5. Teoretické orientace

Výběr teoretických konceptů a epistemologických přístupů závisí jednak na konkrétním oboru, z jehož perspektivy je téma pojímáno, tak také na osobě autora a jeho teoretických preferencích, ale i na konkrétním terénu, kdy se v průběhu výzkumu postupně vynořují témata, kterými by se bylo vhodné zabývat. Domnívám se, že ve výběru přístupů zkoumání neexistuje jediná správná cesta, ale že výběr závisí na tom, co zkoumáme a co chceme zjistit. Pokud je naším cílem analýza vlivu nového přistěhovaleckého zákona na sílu a podobu imigračního procesu, může být jistě vhodným přístupem kvantitativní analýza.

V mém pojetí terénního výzkumu je podstatný antropologický přístup. Ten se zaměřuje na každodennost aktérů a danou problematiku zkoumá holisticky. Terénní výzkum tak zahrnoval taková témata jako jsou práce, gender, náboženství, sociální sítě, pojetí času. Všechny tyto fenomény je třeba chápat jako sociální konstrukce, jejichž podoba je migrací ovlivňována. Zároveň však tyto fenomény (práce, gender apod.) samy migrační proces ovlivňují. Důraz rovněž kladu na zjišťování emické perspektivy aktérů. Jejich interpretace jsou pak zařazeny do širších teoretických konceptů, které jsou pro dotyčnou problematiku vhodné. Toto zobecnění tak umožňuje komparaci.

V rámci epistemologie považuji za důležité zaujmout postoj v problematice vztahu mezi strukturou (*structure*) a jednáním (*agency*). Neupřednostňuji přístup zdůrazňující pouze úlohu struktury ani přístup zdůrazňující pouze úlohu jednání. Důležité jsou dle mého názoru obě perspektivy. Migranti vytvářejí a zároveň jsou utvářeni kontextem (sociálním, kulturním, ekonomickým, politickým), ve kterém operují, ať už jde o společnost emigrace nebo přijímací společnost. Ortner vztah mezi *agency* a *structure* vyjadřuje jako:

*„složité problém vyličit nerozlučitelné spojení strukturálně zakotveného jednání a úmyslem naplněné struktury, rozpoznat způsoby, jakými jsou subjekty součástí širších sociálních a kulturních sítí a jakými sociální a kulturní „systémy“ vypovídají o lidských přáních a plánech.“ (Ortner 1996: 12).*



Vzhledem k tématu práce také bylo nutno vybrat si řídicí perspektivu, ze které budu na problematiku migrace nahlížet. V rámci studia migrací existuje množství konceptů a teorií. Pro mé účely se zdála vhodná mikroperspektiva a koncept transnacionalismu. Ten je definován jako sociální proces, pomocí něhož migranti operují v sociálních polích, která překračují geografické, politické a kulturní hranice (Glick, Schiller, Basch and Szanton Blanc 1992). Transnacionalismus reflektuje obecnější tendenci v antropologii, která se vzdaluje přístupu studujícímu ohraničené celky a lokální komunity (Hannerz 1996, 1998).

Další teoretické přístupy a témata vyvstaly ze samotného terénu. Stěžejní téma představuje problematika identity, úžeji etnicity. Důležité je pochopit, že identita je pluralistická, situační a dynamická, zároveň je sociálním konstruktem. Jak píše Berger a Luckman:

*„Identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy“* (Berger, Luckmann 1999: 170-171).

Ve studiu etnicity je mi blízký instrumentální a situační přístup. Instrumentální perspektiva se zaměřuje na etnicitu jako na strategii, která sleduje určité pragmatické zájmy. Etnicita je pojímána jako strategická reakce vyvolaná v konkrétních situacích (Durham 1989). Situační přístup, za jehož nejvýznamnějšího představitele lze považovat Frederika Bartha (1969), zdůrazňuje prostupnost etnických hranic. Poukazuje na fakt, že etnicita je konstruována ve specifickém historickém a sociálním kontextu.

## I. 6. Výzkumná témata a struktura práce

Předložená práce se zaměřuje na několik témat. Jedná se o důvody emigrace Kabylů z Alžírska a důvody imigrace do České republiky, dále každodenní život kabylských imigrantů – jejich starosti o legální doklady, způsob bydlení a zaměstnání, která vykonávají. Další téma představuje problematika sociálních sítí, tedy s kým udržují kabylstí imigranti kontakty, na čem jsou tyto vztahy založeny a jakou mají podobu.

Téma identity bylo zvoleno především proto, že se jednalo o narativní prioritu samotných imigrantů. Na základě rozhovorů vyvstaly tyto výzkumné otázky: Jak a vůči čemu je kabylská identita konstruována? Jaké jsou dle imigrantů její charakteristiky? Jak vypadá kabylský autostereotyp? Čím je to dáno? Kdo může a kdo nemůže být Kabylem (emická definice Kabyla)? Jaké podmínky mobilizují deklarace konkrétní (kabylské, berberské, alžírské) identity? Jak se identity imigrantů mění v čase? Jaké faktory ovlivňují tento proces?

S problematikou identity souvisí i otázka, zda, případně do jaké míry se kabylstí imigranti v Praze již cítí být Čechy, jaké faktory ovlivňují případné prožívání a deklaraci české identity.

Práce se zabývá také vztahem kabylských imigrantů k islámu, který s tématem etnické a národní identity souvisí. Analyzovány jsou následující výzkumné otázky: Praktikují kabylstí imigranti v České republice islám? Praktikovali islám, když žili v Alžírsku? Identifikují se s islámem? Pokud ano, tak do jaké míry? Čím je to dáno?

Nejprve je problematika kabylské emigrace zařazena do širšího historického kontextu, poté je prostor věnován základním informacím o procesu imigrace do České republiky po pádu komunismu. Následují biografická vyprávění třech kabylských imigrantů. Vyprávění jsou zařazena s komentáři přímo do textu. Důvodem je to, že jsem měla v úmyslu dát dostatečný prostor respondentům. Nechtěla jsem, aby text byl jen odtážitou teoretickou analýzou, ale mým záměrem bylo, aby hlas respondentů byl v práci přítomný. Vyprávění jsou ilustrativní, barvitá a vyjadřují konkrétní fenomény takovým způsobem, jak by to reprodukováný popis vyjádřit nedokázal.

V dalších částech jsou popsána a následně analyzována již výše zmíněná témata – každodenní život kabylských imigrantů v České republice (starosti s doklady, způsob bydlení, zaměstnání), sociální sítě a problematika identity. Každou tematickou část (značeno římskými číslicemi) uzavírají kapitoly nazvané „Teoretické rámcování“, jejichž úkolem je probíranou problematiku zařadit do širšího teoretického kontextu.

## II. HISTORICKÝ KONTEXT KABYLSKÉ EMIGRACE

### II. 1. Alžírská imigrace ve Francii

#### II. 1. 1. Počátky kabylské emigrace

Nejprve je pojednáno o historii kabylské emigrace, poté se vyjadřují o alžírské emigraci celkově. Tento postup je zvolen proto, že proces emigrace z Alžírsko byl nastartován v berberofonním regionu Kabýlie. Časem však začali emigrovat lidé z celého Alžírsko. Zpočátku byla alžírská emigrace složena téměř výhradně z Kabyků (Dirèche-Slimani 1997: 20). Chaker udává, že v roce 1914 ve Francii žilo 13 000 Alžírčanů, z toho více než 10 000 z Velké a Malé Kabýlie (Chaker 1998: 67). Během první světové války převládali mezi alžírskou imigrací ve Francii stále ještě Kabylové, ale přítomni byli již i Alžírčané z arabofonních regionů. Dle Dirèche-Slimani bylo z 80 000 Alžírčanů pracujících v roce 1923 ve Francii 84,1% Kabyků (Dirèche-Slimani 1997: 54). Do počátku alžírské osvobozené války se počet emigrantů-dělníků zvětšoval. Do šedesátých let měli Kabylové v alžírské emigraci ve Francii více než padesátiprocentní zastoupení (Dirèche-Slimani 1997: 58). Chaker udává číslo přibližně 212 000 alžírských emigrantů ve Francii v roce 1954, z toho 120 000 Kabyků (Chaker 1998: 67).

Ve venkovském regionu Kabýlie existuje silná tradice emigrace. Už před rokem 1830, tedy před počátkem francouzské kolonizace Alžírsko, docházelo k vnitřní migraci. Muži z Kabýlie pověřeni vesnickou komunitou odcházeli na určitou, časově omezenou dobu pracovat do velkých měst Alžírsko. Například dělníci v tureckých manufakturách v Alžírsku byli často právě Kabylové. U některých kabylských kmenů<sup>4</sup> existovala již před počátkem kolonizace tradice obchodování spojeného s migrací (Chaker 1998: 67). Plánování odjezdu i příjezdu podléhalo cyklu zemědělského roku (Khellil 1979: 101).

Kabyl měl často obavy z exilu, ale vždy jej uskutečňoval (Khellil 1979: 103). K tomu, aby se cítil cizincem, stačilo opustit rodnou vesnici. „*Exil začíná odchodem ze své vesnice*“, píše Khellil (Khellil 1979: 139). Kabylské vesnice, o kterých se někdy v odborné literatuře nadneseně píše jako o „malých republikách“, měly svou vlastní

---

<sup>4</sup> Sociální struktura Kabýlie byla před kolonizací založena na kmenech, vesnicích a klanech.

samosprávu. Cizinec zde byl vždy dobře přijat, ale nikdy se nemohl stát plnohodnotným členem dané vesnice jako ostatní "starousedlíci". Nikdy si nemohl nárokovat řeč na veřejných vesnických shromážděních. Vyhnanství představovalo velmi krutý trest. Takto postižený vyděděnec se pak uchýlil do jiné vesnice, kde však měl právo vykonávat jen prestižně nízké a opovrhované zaměstnání (například řezníka) (Khellil 1979: 103).

Zlomový rok pro Kabýlii představoval rok 1871, kdy došlo ke konečnému ozbrojenému kroku francouzské politiky "pacifikace" Alžírka. Kabýlie byla posledním regionem na severu Alžírka, který odolával francouzské kolonizaci. V roce 1871 se francouzské armádě podařilo krvavě potlačit vzpouru, které se aktivně zúčastnila celá Kabýlie. Za povstání tvrdě zaplatila. Musela platit válečnou daň, mnoho lidí bylo popraveno či vězněno, region byl pod francouzskou kontrolou a správou a nejúrodnější půda především v údolích byla konfiskována a přidělena francouzským kolonizátorům. Všechny tyto změny zcela narušily již tak křehkou ekonomicko-demografickou rovnováhu. Tradiční zemědělství založené na archaickém způsobu obdělávání horské, neúrodné a kyselé půdy, a to bez jakýchkoli technických vymožeností, již nestačilo uživit stále rostoucí populaci. Tato tristní situace nutila kabylské muže jít hledat obživu pro sebe a své rodiny jinam.

Emigrace tedy byla důsledkem zvrátů vyvolaných kolonizací (Sayad 2006, 1: 70). Po událostech roku 1871 se někteří Kabyllové uchýlili do sousedního Tuniska. Někteří zde zůstali natrvalo, jiní se vrátili do Kabýlie a další se později vydali za prací do Francie. Do první světové války byly odjezdy Kabylů do Tuniska pravidelné a vedle politického charakteru začal převládat aspekt čistě ekonomický (Dirèche-Slimani 1997: 48).

Historicky důležitější začala být emigrace do Francie. O jejích skromných počátcích můžeme hovořit v souvislosti s otevřením prvních škol v Kabýlii v roce 1873 (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 29). Početně významnější emigrace do Francie započala od roku 1906/1907, a to do regionů Bouches-du-Rhône a Pas-de-Calais a v menším měřítku do Paříže a Clermont-Ferrandu. Jednalo se o dělníky zaměstnané v rafinériích, dolech, docích a olejárnách. Do Marseille byli kabylští dělníci rekrutováni, aby překazili v továrně na mýdlo stávkou většinou italských dělníků (Dirèche-Slimani 1997: 21).

## II. 1. 2. Pracovní migrace mužů

Alžírská emigrace byla vyprovokována změnami, které způsobila kolonizace. Důvody emigrace byly hlavně ekonomické, a tak působila od začátku a ještě dlouhou dobu poté jako imigrace výhradně pracovní (Sayad 2006, 1: 70). V představách o ní tedy panovala dvojí fikce: fikce návratu a fikce dvojí naturalizace (Sayad 2006, 1: 25).

Sayadův článek *Tři "věky" alžírské emigrace ve Francii* (Sayad 1977: 59-80) dobře ilustruje její průběh. "Věky" přibližně odpovídají posloupným časovým periodám procesu alžírské emigrace. Jde o převažující tendence jednotlivých období, která se nedají zcela přesně historicky ohraničit.

Zpočátku emigrovali muži na určitou, časově omezenou dobu. Emigrovat nemohl každý, kdo chtěl. Jedinci byli pověřováni komunitou a odjížděli za určitým účelem. Zmiňovány jsou tyto důvody: uživit rodinu, splatit dluhy, shromáždit peníze nutné pro koupi dobytka nebo půdy, stavbu domu či na ženění (Dirèche-Slimani 1997: 24). Od počátku se jednalo o emigraci, která měla rurální charakter. Někdy muži odjížděli za výdělkem nejprve do měst, poté se vydávali za hranice (Sayad 2006, 1: 132, Khellil 1979: 89). Šlo o venkovany, kteří ctili vesnické hodnoty a autoritu skupiny. Hlavní místo zaujímala v jejich životě *thamourt* (tzn. země, rodina, agnatická skupina, vesnice, celkově komunita), které bylo podřízeno veškeré chování a snažení. Jedinec musel dokázat, že i jako emigrant ve Francii stále respektuje solidaritu ke skupině, je věrný jejím hodnotám a zachovává vesnickou čest. Měl se střežit napodobovat městského člověka, který „*má příliš rád svou osobu*“ a „*pracuje jen, aby naplnil svůj břich*“ (Sayad 1977: 63).

Alžířané žili ve Francii mezi svými blízkými. Sdružovali se na základě dvou hlavních principů - příbuznosti a regionu, odkud pocházeli (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 92), což souvisí s výše zmíněnou hodnotou *thamourt*. Mezi imigranty fungovala vzájemná solidarita, ale zároveň společenská kontrola střežící společné „vesnické“ hodnoty. Kontakt s evropskou kulturou byl omezen na minimum.

*„Emigrant se uchýlil do jakési "malé země", která byla ve Francii konstituována, aby prodloužila přítomnost rodné "velké země", a tak manifestoval své odmítnutí*

*náležet k vesmíru (tzn. "vesmíru" země, kam emigroval), který objevoval a shledával naprosto cizím“ (Sayad 1977: 63).*

Emigrace se postupně stala záležitostí individuálnější. Jedinec už nebyl pečlivě vybírán a delegován, nepotřeboval již povolení od skupiny. Pro mnohé se stal exil originálním a vzrušujícím zážitkem, objevným dobrodružstvím. Docházelo k větší konfrontaci s francouzskou společností, a tak mohl emigrant díky možnosti porovnávání, získat v pohledu na svou vlastní společnost jistý odstup. Někdy mladí muži toužili po úniku od „drbů“ vesnice a dusivého prostředí. Reagovat emigrací znamená vyváznout z dozoru kmetů, bdělých pozorovatelů a vehementních kritiků (Khellil 1979: 83).

Ať už dotyčný odjížděl delegován skupinou nebo z vlastního rozhodnutí, vzájemná solidarita hrála vždy důležitou úlohu. Budoucí emigrant již před odjezdem zkontaktoval svého bratra nebo bratrance, který se mu snažil ve Francii zajistit zaměstnání (Khellil 1979: 102). Před odjezdem bylo nutné navštívit příbuzné a přátele, jejichž příbuzní ve Francii pracovali. Jedinec odjíždějící z vesnice tak hrál úlohu vyslance zpráv, vzkazů blízkých a doporučení rodičů. Většinou dovážel i balíčky, které obsahovaly olivový olej, sušené fíky a tvrdé placky z krupice, které představují jakýsi „tradiční“ chléb. Komunita emigrantů se pak přicházela dotyčného poptat na novinky z vesnice (Khellil 1979: 103).

Po příjezdu se ho ujali příbuzní (bratři, bratrance) nebo přítel pocházející ze stejné vesnice. Často byl nově příchozí přáteli či příbuznými živen, někdy od nich dostával i kapesné. To odpovídá morálnímu imperativu venkovské pohostinnosti. Pokud si měl emigrant vybrat, kde bude bydlet, vybíral si hoteliéry, kteří pocházeli ze stejné vesnice jako on. Vzájemná pomoc a solidarita se řídila jasnými pravidly. Ne každý krajan nově příchozímu pomáhal. Rozhodující úlohu hrálo příbuzenství a blízkost regionu, ze kterého dotyčný pochází (Khellil 1979: 126). Princip solidarity se uplatňoval i v případech, že byl emigrant nezaměstnaný či nemocný. Výdaje na léčbu či na nejnnutnější živobytí tak byly pokryty buď ze společné pokladny nebo sbírkou, která se mezi blízkými pro dotyčného zorganizovala (Khellil 1979: 127).

Reprodukce modelu solidarity a vzájemné pomoci mezi emigranty ovlivňovala fakt, že se dotyční sdružovali podle příbuznosti a regionu, odkud pocházeli. Vedle modelu solidarity byla reprodukována i sociální kontrola uvnitř komunity. Ti, kteří chtěli emigrací uniknout všemocné kontrole vesnické komunity, však v emigraci opět podléhali sociální kontrole emigrantské komunity. Nově příchozí tak zapadl automaticky do společenské sítě, která zde byla emigranty vytvořena.



### II. 1. 3. Počátky migrace rodin

Pobyty emigrantů se postupně prodlužovaly. Do jisté doby odjížděli pouze muži. Situace se začala měnit a postupně za muži přijížděly i ženy a děti. Chaker tvrdí, že emigrace rodin začala být signifikantní od 60. let 20. století (Chaker 1998: 66). Ath-Messaoud a Gillette píše:

*„Tento fenomén se dotkl také rodin. První známky se projevily v roce 1938, od roku 1949 začala emigrace rodin znovu sílit : od května 1952 do srpna 1953, překročila každý měsíc v průměru stovka rodin Středozevní moře“ (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 41).*

Sayad uvádí, že první signály emigrace rodin se projevily v roce 1938, a že se získávala na síle především po roce 1952 (Sayad 1977: 77). Když se do Francie dostaly děti a často pouze monolingvní ženy, nastala zcela nová situace. Moment emigrace rodin hraje zásadní roli v historii alžírské emigrace do Francie. Právě kvůli emigraci rodin se původně pracovní migrace mužů proměnila v kvantitativně nejvýznamnější imigraci ve Francii. Zde se emigrantům rodily děti, které často získávaly francouzské občanství, a jejichž domovem se stala Francie. U dětí vzešlých z imigrace představuje otázka, kam patří, jedno z nejpálčivějších témat. Děti maghrebských imigrantů byly často vychovávány tak, aby je Francie „nezkazila“, aby věděly, kde jsou jejich kořeny. Zároveň však vyrůstaly ve francouzské společnosti, prošly francouzským školstvím a navazovaly přátelství s rodilými Francouzi. To vše znamenalo, že v mnohém přejaly kulturní kód a vidění světa svého okolí. Pro své rodiče tak někdy představovaly zklamání či černé svědomí. Příznačná je výpověď mladé Zaouy:

*„Jsme pro ně (pro rodiče) jako „cizinci“, ale „cizinci“ jejich vlastní krve, „cizinci“ v jejich domě, se kterými žijí každý den a kterým dávají najíst.“ (Sayad 2006, 2: 126).*

Děti imigrantů často prožívaly problém identity. Nebyly Alžířany, kteří se narodili v Alžírsku. Mnohé z nich v Alžírsku nikdy nebyly. Ti, kteří Alžírsko navštívili, často pocítili, že zde jsou bráni jako cizinci. Ve Francii nebyli většinou okolím vnímáni jako Francouzi, ale jako cizinci, Alžířané, přistěhovalci. Rodina od nich očekávala, že nezapomenou na své kořeny, budou věrní své kultuře, kultuře svých předků. Francouzská společnost vyžadovala, aby se pokud možno stali Francouzi (i když je tak od začátku neakceptovala), a aby na sebe příliš neupozorňovali.

Uvnitř rodiny vznikaly konflikty mezi generacemi. Již zmíněná Zahoua vypovídá:

*„Existuje skutečné rozdělení uvnitř rodiny. Je to cítit, existuje hranice, dokonce víc než hranice. Je to trhlinka, která rozbíjí rodinu na dvě části“* (Sayad 2006, 2: 119).

Na téma dívky maghrebského původu, která by chtěla žít jako její evropská kamarádka, ale naráží na autoritu otce či nejstaršího bratra, bylo napsáno mnoho knih a natočena řada filmů. Konflikty mezi generacemi někdy mohly vznikat kvůli pití alkoholu, u dívek kouření a především kvůli zakazovaným vztahům k opačnému pohlaví. Neshody také často vyvolávala rozdílná představa rodičů a jejich dcery o sňatku, kdy byl na dívku vyvíjen tlak, aby si vzala Maghrebana, nikoli Francouze.

Situace byla složitá jak pro děti, na něž byl kladen dvojitý, často protichůdný sociální tlak (ze strany rodičů a ze strany francouzské společnosti), tak pro rodiče. Rodiče byli často zklamáni tím, že se z jejich dětí stali „malí Francouzi“, že se jim je nepodařilo vychovat podle „tradičních alžírských“ hodnot. Mnohdy svým dětem nerozuměli, jejich děti mnohdy nerozuměly jim. Rodiče často těžce snášeli, že podle měřítek svých, ve Francii vyrostlých dětí, byli viděni jako „zaostalí, zpátečníčtí, nmoderní“. Bolestný byl pro ně i fakt, že jejich děti, které pochopily, a často i přijaly hodnoty společnosti, ve které vyrůstaly, byly svědky jejich sociálního ponížení. Toto ponížení bylo dáno vícero faktory – typem práce, kterou jejich otcové ve Francii vykonávali (manuálně těžká, unavující a sociálně neprestížní práce), alžírský přízvuk a někdy ve francouzštině neobratné

vyjadřování, okolím chápáné jako směšné, celkové sociální stigma maghrebských přistěhovalců.

Děti maghrebských imigrantů byly (a stále jsou) sociálně stigmatizovány. Vyrůstaly na sídlištích, kde je vysoká nezaměstnanost a s ní související kriminalita, nízká úroveň státních škol, což jim limituje možnost pozdějšího pracovního uplatnění.

#### II. 1. 4. Iluze návratu

Přestěhovaná rodina většinou ve Francii již zůstala, i když si její členové mohli poměrně dlouho udržovat iluzi emigrace jako provizorního stavu a ideu na návrat do Alžírsko. Sayad píše: „*Návrat je základní prvek situace imigranta*“ (Sayad 2006, 1: 131). Na jiném místě se vyjadřuje podobně: „*Myšlenka na návrat je skutečně obsažena v samotné myšlence emigrace a imigrace*“ (Sayad 2006, 1: 137). Tuto iluzi, že se imigrant „musí vrátit zpátky“, sdílela dlouhou dobu jak francouzská společnost, tak alžírští imigranti. Francouzská společnost si představu návratu udržovala, protože alžírskou imigraci vnímala jako imigraci pracovní, automaticky tedy dočasnou.

Sami imigranti žili s představou, že se jednou „vrátí domů.“ Khellil píše: „*Emigrant žije neustále s myšlenkou na návrat*“ (Khellil 1979: 137). Také Sayad upozorňuje na iluzi emigrace jako provizorního stavu (Sayad 1977: 77).

Režisérka Yamina Benguigui, dcera alžírských (kabylských) přistěhovalců narozená ve Francii, sepsala knihu *Vzpomínky imigrantů*<sup>5</sup>, ve které svěřuje vlastní prožitky i vzpomínky dalších alžírských imigrantů a jejich dětí. Popisuje, jak se sousedi zdvořile ptali jejího otce: „*Ahmede, tak tenhle rok se vrátíš do země?*“ A otec odpovídal: „*Ano, tenhle rok. Za několik měsíců*“ (Benguigui 1997: 8). Pokračuje:

„*Moji bratři a sestry vyrostli s rukou na držadle kufru. Já taky. Čas ubíhal. Provizorium se uhnízdlilo o trochu víc. Má matka nám říkala čím dál tím méně častěji a s menším přesvědčením: „Příští rok, možná...“ Dvacet let poté jsou mí rodiče pořád tady*“ (Benguigui 1997: 9).

Ve stejné knize vypráví dcera alžírských imigrantů o svém otci:

„*Řekl mi, že jestli si tolik odříkal, jestli se dřel v práci, bylo to pro to, že měl jediný cíl, jediný důvod, proč žít: postavit dům v Alžírsku pro den našeho*

---

<sup>5</sup> Benguigui, Y. 1997. *Mémoires d'immigrés. L'héritage maghrébin*, Paris : Canal plus édition

*návratu... Žili jsme dál jako kdybychom měli odjet: bez zařízení, kapající kohoutek v kuchyni, který se nikdy neopravoval, skoro žádný nábytek, naskládané krabice, pootevřené kufry... A pak, roky uběhly. Myšlenka na návrat se vzdalovala každým dnem, samotné slovo se stalo tabu, nebylo už vyslovováno.“ (Benguigui 1997: 169).*

Iluze návratu byla dána několika fakty. S představou návratu Alžířané emigrovali a proto ji bylo nesnadné opustit. Francouzi je vnímali jako levnou pracovní sílu, která se jednou vrátí zpátky, jako cizince. Dalším důležitým faktorem je problematický vztah Alžířanů k Francii, která je po roce 1962, kdy se Alžírsko stalo nezávislým, vnímána jako země bývalého kolonizátora. Vztah moci, nadřazenosti a podřízenosti, vztah *kolonizovaný - kolonizátor* nemohl být ze dne na den vymazán a žije reprodukován v kolektivní paměti Francouzů i Alžířanů. Zehraoui se vyjadřuje v podobném smyslu, když píše: „*Kolonizace vytvořila určité efekty ve vztahu kolonizovaný-kolonizátor, které ještě zdaleka nevytizely*“ (Zehraoui 1994: 115). Sayad poukazuje na fakt, že imigrace v jistém smyslu prodlužuje a dává přežít kolonizaci (Sayad 2006, 1: 78).

Francie je Alžířany vnímána jako sice ekonomicky rozvinutá země, země technických vymožeností a blahobytu, kde je možné si vydělat, na druhou stranu však jako země určité morální zkaženosti, jako země, která může ohrozit „tradiční“ způsob života, tedy způsob života považovaný za správný, hodnotný a morální. Francie, i když zde imigranti žili již dlouhou dobu, nebyla ztotožňována s domovem.

I výchova ve Francii narozených dětí podléhala někdy představě, že se děti do Alžířska „vrátí“. Většinou se však nevraceli ani jejich rodiče, v některých případech rodiče na důchod do Alžířska odjeli a děti ve Francii zůstaly. Jako „návrat domů, návrat ke kořenům“ byl chápán i fakt, že se imigranti nechali v Alžírsku pohřbít. Otázka, kde bude dotyčný pohřben, představovala někdy konflikt uvnitř rodiny. Při diskusi na konferenci v Alžírú<sup>6</sup> zmínila Malika Gourir případ, kdy rozhodnutí pohřbít člena rodiny v Alžírsku následně ovlivnilo návštěvy Alžířska. Rodina imigrantů, která Alžírsko do té

---

<sup>6</sup> Colloque International En Hommage a Abdelmalek Sayad, L'émigration / immigration. Anthropologie de l'absence, Alžír, červen 2007, pořadatel : Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques.

doby nenavštěvovala, tam začala pravidelně jezdit, neboť byla povinnována starat se o hrob příbuzného. Je mi znám případ dcery alžírských imigrantů ve Francii, která poprvé navštívila Alžírsko, až když zařizovala za negramotnou matku pohřeb svého otce v jeho rodné zemi. Mnohdy si imigranti přejí být v Alžírsku pohřbeni. Někdy může být otázka místa pohřbu předmětem rodinných sporů. V některých případech si imigrant výslovně přeje spočinout ve Francii, jeho přání však nemusí být vždy respektováno.

## II. 1. 5. Rozpolcení

Někdy docházelo k idealizaci rodného Alžírsko. Khellil píše:

*„Rodná země je evokována pomocí dojemných vzpomínek jako země snů, úžasná země, kde je všechno dobré a krásné. Zkrátka, člověk nesní o skutečné rodné zemi, ale o mýtické rodné vesnici, která existuje jen v jeho představách“* (Khellil 1979: 149).

Sayad výstižně píše, že prostor tak, jak ho lidé vnímají, není abstraktní, homogenní, spojitý prostor matematiků, ale *prostor nostalgický*, místo otevřené veškeré nostalgii, nabitý citovostí, živoucí, konkrétní prostor, kvalitativně a emocionálně jedinečný (Sayad 2006, 1: 142-143). Rodná země, rodná hrouda, dům předků, rodný dům se tak stávají objekty nostalgické paměti, posvátnými místy, kam člověk pořádá pouť, kde se může vrátit ke kořenům (Sayad 2006, 1: 143).

Imigrant si často idealizoval jak rodné Alžírsko, tak Francii díky lepší pracovní nabídce a možnosti výdělku (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 102). Toto protirečení si vyvolávalo schizofrenní situaci, psychické rozpolcení mezi dvěma zeměmi a dvěma kulturami a tím pádem i pocit vykořeněnosti. Sayad píše:

*„Tito muži, kteří se vraceli z imigrace, „muži mezi dvěma“ - mezi dvěma místy, mezi dvěma časy, mezi dvěma společnostmi, atd. - , jsou také a především muži mezi dvěma kulturami“* (Sayad 2006, 1: 158).

Sayad v souvislosti s touto situací používá termín *double absence* (dvojitá nepřítomnost).<sup>7</sup> *„Je to jeden z mnohých paradoxů imigrace: být nepřítomný, tam, kde jste a přítomný, tam, kde nejste“* (Sayad 2006, 1: 162).

---

<sup>7</sup> Jedná se přímo o titul knihy: Sayad, A. 1999. *La double absence, Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil

## II. 2. Emigrace – alžírská perspektiva

### II. 2. 1. Bolestně pocíťovaná nepřítomnost

Jak již bylo zmíněno výše, venkovský region Kabýlie má dlouhou a silnou tradici emigrace. V kolektivním vědomí Kabyků zastává emigrace důležité místo, představa či zmínka o ní je vždy spojena s bolestí, utrpením a lítostí. Obrázek emigrace je mnohoznačný. Mnohdy mladí lidé touží odjet, někteří muži k tomu byli svízelnou ekonomickou situací donuceni. V jejich případě šlo o oběť. Odjížděli, aby uživili svou rodinu. Ať už si dotyčný odjet přeje, či je rodnou vesnici nucen z ekonomických důvodů opustit (někdy je hranice mezi „přáním“ a „nutností“ mlhavá, právě stávající neutěšená situace může způsobovat přání vycestovat), je emigrace vždy pocíťována jako nutné zlo (Khellil 1979: 103). Sayad píše:

*„Emigrace musí být nutně naplňována a žita v bolesti, bolesti, kterou sdílejí ti, kteří odjíždějí i ti, co zůstávají“* (Sayad 2006, 1: 147-8).

Emigrace byla vždy přijímána s hlubokým zármutkem těch, kteří zůstávali, především žen - manželek a matek. V kabylské lidové poezii zaujímá téma emigrace důležité místo a má vždy tragický tón. S tím také souvisí fakt, že síla rodiny spočívá v počtu mužů, kteří ji tvoří. Nejedná se jen o otázku práce a fyzické síly, kterou skupina nutně potřebuje, ale také o fakt, že úkolem mužů je střežit čest rodiny. Z tohoto důvodu existuje tendence nepřítomnost mužů skrývat, aby nepřítel nemohl využít situaci a připravit rodinu o její *hurmu*<sup>8</sup> (Khellil 1979: 106).

Dočasná nepřítomnost každého muže byla tedy pocíťována velmi silně. Na druhé straně představovala emigrace jakousi „zkoušku mužnosti“. Mladík, který prošel zážitkem emigrace, se stal skutečným mužem a získal ve své vesnici potřebné společenské uznání. Aby se mohl mladík oženit s dívkou z „dobré rodiny“, měl by

---

<sup>8</sup> *Hurma* je definována jako něco, co může být ztraceno nebo poškozeno, zkratka jako možná ztráta cti. *Hurma* může být označena jako ženská čest, *nif* jako čest mužská. *Hurma* činí skupinu zranitelnou a právě to, co činí skupinu zranitelnou je to, co vlastní nejposvátnějšího. Čím cennější je střežený poklad, tím větší je obezřetnost a snaha chránit ho.



vystoupit z role *fellaha* (tj. rolníka), proto byl svolný k emigraci, aby se stal výdělečným zaměstnancem, a aby se zvýšil jeho sociální status (Khellil 1979: 82).

I když zážitkem emigrace mohl dotyčný zvýšit svůj společenský statut a i když je emigrace chápána jako oběť, nepřítomnost mužů (byť dočasná) je pro komunitu vždy velkou ztrátou. Nepřítomnost je vždy brána jako chyba (Sayad 2006, 1: 154), jako chyba a jako zrada (Sayad 2006, 2: 167). Emigrovat znamená dezertovat, zradit (Sayad 2006, 1: 155). To dokládá i jazykový úzus. Když se mluví o odjezdu z vesnice, používá se formule: „*Odjížděl za úsvitu jako zloděj*“ (Khellil 1979: 100). Emigrace je situace psance. Výraz *imenfi* (ten, který nežije jako ostatní, uprchlík) je často používán právě v tomto případě (Khellil 1979: 104).

Sayad píše, že emigrace je:

*„objektivně trestuhodná nepřítomnost (být objektivně vinen, to znamená být vinen bez svého vědomí, vinen nezávisle na své vůli, nezávisle na vůli všech, vina je vepsána v samotném činu)“* (Sayad 2006, 1: 154).

## II. 2. 2. Emigrace jako hrozba i jako prestiž

Emigrace byla produktem kulturních, společenských, politických a hospodářských změn v alžírské společnosti. Stejně jako změny v Kabýlii měly vliv na proces emigrace, tak také emigrace ovlivnila způsob života v Kabýlii. Ath-Messaoud a Gillette si všímají změn, které přináší emigrace. Ta se stává zkouškou „tradičních vesnických“ hodnot a hrozbou pro přežití vesnické společnosti. „*Emigrace hrozí tím, že se jí podaří zabít vesnického ducha*“ (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 57-58).

Emigrace učí individualismu, tradičně velmi pejorativně vnímané hodnotě či lépe řečeno hodnotě, která dříve neměla v Kabýlii vůbec šanci existovat, neboť život individua byl plně zakotven v životě skupiny. Důležitou roli v novém způsobu uvažování hraje snaha o výdělek a kalkulace, myšlení orientované na zisk. Významné začínají být peníze v hotovosti, pracovní poměr a vzdělání, jehož důsledky jsou rovněž ekonomické (Ath-Messaoud - Gillette 1976: 55).

Dříve zajišťovaly individuovi hodnotný sociální statut odvaha, čest a vědění, dnes jsou to peníze, které zajišťují moc a uznání (Khellil 1979: 40). Fakt, že je dotyčný bohatý, musí být vidět, proto jsou typické ostentativní výdaje, utrácení, které zvyšuje společenskou prestiž.

Emigrace byla realizována především kvůli výdělku, ale nejen on byl hnacím motorem pro její uskutečnění. „*Fenomén napodobování nechybí v této zemi, kde si všichni všechno závidí, dokonce i exil (!), a kde je nif<sup>9</sup> dosud vyvinut silněji než jinde*“ (Khellil 1979: 81). Emigrace byla i prestižní záležitostí. Pohled společnosti je zásadní, a proto musí být vše dáváno na odiv. Sayad píše: „*Osoba jako sociální bytost existuje jen skrze skupinu a pro skupinu*“ (Sayad 2006, 1: 148). Podobně se vyjadřuje i Bourdieu, když výstižně píše, že osobnost člověka

*„existuje především pro druhé, neustále je pod dohledem ostatních a pociťuje všemocnost veřejného mínění. Jestliže skupina malicherně kontroluje chování, a to zvláště v oblasti společenských vztahů, uspokojí ji "zdání", které jí individuum*

---

<sup>9</sup> *Nif*, někdy přepisováno jako *nif* znamená „mužská čest“.

*poskytuje a ujišťuje tak zvnějšku konformitu svého vnějšího chování?* (Bourdieu 1985: 85).

Při návratu domů byl emigrant vždy dobře oblečen a většinou přivezl spoustu dárků, i když se během pobytu uskomňoval a mnohdy živořil. Velkorysost v obdarovávání je morálním imperativem. Někdy přijeli emigranti z Francie s novými zahraničními automobily, které si v Kabýlii lidé nemohli z finančních důvodů dovolit, a tak stavěli své úspěchy na odív a vychutnávali pocit triumfu. Důležité bylo udělat dojem a přesvědčit, že dotyčný v emigraci uspěl. Při vyprávění o exilu byly po návratu často opomínány negativní stránky emigrace (citové i materiální strádání, nedůstojný způsob bydlení, fyzicky náročná práce, velmi časté úrazy v továrnách, rasismus) a naopak vyzdvihována pozitiva (schopnost obsluhovat složité stroje, otcovské uznání šéfa, ze strany francouzských kolegů uznání jako důvěryhodné osoby). Zdůrazňováno bylo, že dotyčný i těžké chvíle v cizině lehce zvládl. To vše je otázkou cti. Sayad píše:

*„Vrátit se do země bohatý skutečně nebo jen zdánlivě, neboť zdání zde znamená víc než realita, je jistý způsob, jak uskutečnit sociální odvetu. Také to ale znamená dát ve svých vlastních očích a očích všech smysl emigraci, své nepřítomnosti, aby nebyla pouhou marností, morálním krachem, neopodstatněným a absurdním činem, činem zbaveným veškerého smyslu, protože má smysl jen takový, jaký jí přizná skupina“* (Sayad 2006, 1: 153-4).

Z těchto důvodů je dodnes mnohými emigrace idealizována. V kabylské společnosti tak začal kolovat mýtus o snadném a blahobytném životě ve Francii (Khellil 1979: 82). Také z tohoto důvodu bylo mnoho mladých mužů rozčarováno, když na svou kůži poznali emigraci, jejíž realita byla vzdálena od vyprávění mužů vracejících se z Francie.

I když byly vyzdvihovány pozitivní stránky emigrace, nemohla být ale představována jako „prázdniny“, „užívání si“ a „flákání se“. Šlo o to ukázat, že ač je emigrace neradostná, nelehká, zkrátka nutné zlo, podařilo se dotyčnému veškeré těžkosti

překonat a uspět. Nepřítomnost emigranta je chyba, dezerce, zrada, proto musí být dokázáno, že tato oběť jedince i skupiny, která jedince velmi postrádala, nebyla marná. Z tohoto důvodu získává diskurz o emigraci jak ze strany emigranta tak jeho blízkých podobu zdůrazňování utrpení a těžké práce v emigraci. Zároveň je ale důležité poukázat na úspěšné překonání všech těžkostí a zdůraznit zásluhy a nezanedbatelný přínos emigrace (Sayad 2006, 1: 155). Musí se takto připomenout, že emigranti pracují sice pro sebe, ale zároveň i pro společnost, odkud pocházejí, pro kterou se obětují (Sayad 2006, 1: 156).

### II. 2. 3. Co emigrace změnila

Když se stala emigrace záležitostí individuálnější, nebyl už jedinec pečlivě vybírán a delegován, nepotřeboval již povolení od skupiny. Emigrace se pro některé stala únikem před přísným dohledem společnosti, osvobozením se od závazků správného, společensky neustále korigovaného chování. Docházelo k větší konfrontaci s francouzskou společností, a tak mohl emigrant díky možnosti porovnávání, získat v pohledu na svou vlastní společnost jistý odstup. V některých případech začali mladí po návratu z emigrace zpochybňovat „tradiční vesnické“ hodnoty. Tím se prohloubil konflikt mezi generacemi. Tradičně měl starší „vždy pravdu“, musel být ctěn právě díky svému věku a léty nasbíraným zkušenostem. Vydělané peníze a vědomí mladého emigranta, že právě *jeho* peníze pomáhají uživit rodinu, změnilo pohled na sebe sama a vnímání autority starších. Khellil píše, že exil mladé muže v určitém směru emancipoval (Khellil 1979: 82).

*„Bylo potřeba exilu, aby si Kabyl uvědomil, jak byl ve svém dosavadním životě potlačován a dušen. Pozorování ve Francii mu posloužilo k tomu, aby zlepšil své bezprostřední okolí. Jeho prvním cílem bude postavit dům, avšak nikoli dům tradiční, ale moderní“* (Khellil 1979: 125).

Komparace se způsobem života ve Francii ukázala Kabylovi rozdíly v životní úrovni, mnohé technické vymoženosti apod., ale také v porovnání s francouzskou společností přísnost „tradičních“ kabylských mravů. Odborná literatura představuje někdy vyprávění o kulturním šoku, když kabylský emigrant uviděl poprvé na ulici z jeho hlediska spoře oděné ženy (Khellil 1979: 128).

#### II. 2. 4. Emigrant jako narušitel tradic

Emigrant častokrát přijížděl do Kabýlie s novým, kritickým náhledem na svou vlastní společnost. Skutečnost, že vyjel za hranice své vesnice, zažil zkušenost emigrace a kontakt s jinou společností, ho změnil. Po návratu měl tak tendenci vědomě či nevědomě měnit či přinejmenším zpochybňovat dosavadní způsob života, jímž jeho krajané žili. „*Skrze někdy otevřeně vyjadřovanou kritiku byl zpochybněn celý tradiční systém*“ (Khellil 1979: 83). Kontakt s, v očích jeho krajanů, nemorální společností v cizině ho dle jejich názoru zkazil. Byl tak vnímán jako nositel všemožných zvrhlostí a podezříván z toho, že chce převrátit stávající sociální pořádek, který je vnímán jako morální a správný (Sayad 2006, 1: 157).

Příbuzní se proto vždy obávají emigrace svých blízkých. Obávají se o jejich zdraví, ale i o způsob jejich chování, který může být kontaktem se „zkaženou cizinou“ narušen. Nejbolestnější a nejznepokojivější je ale obava, že se dotyčný nevrátí (Khellil 1979: 104). Jak se vyjádřil jeden imigrant:

*„Když člověk odjíždí, znamená to, že se špatně protloukal u nás, je proto nutné rozumět tomu, že není dobře viděno, když někdo odjíždí. Je třeba se vžít do situace rodičů: pro ně je Francie země nevěřících, kde existuje velké pokušení sejít ze správné cesty (náboženství). Když se člověk vrátí do země, a když s námi starci vesnice diskutují, vždy se nás ptají, jestli jsme jedli vepřové (o alkoholu se to ví: tolik se o tom mluví). Když jim odpovíme „ne“, blahopřejí nám a dávají nám ještě rady, protože je třeba také odolat kouzlu Evropanek, které vám popletou hlavu a způsobí, že zapomenete, co jste...“* (Khellil 1979: 105).

Mladí byli často varováni před osidly svůdných Evropanek. V Kabýlii (a vůbec celém Maghrebu) představují ideál krásy a symbol jemnosti a ženskosti světlá pleť, modré či zelené oči a světlé vlasy. Z tohoto důvodu byli někdy francouzští kolonizátoři zesměšňováni, protože kvůli své barvě pleti a vlasů působili zženštile. V Maghrebu, kde

hraje důležitou úlohu čest, respektive mužnost, je obrázek zženštilého muže velmi nelichotivý.

V kabylských pohádkách je kráska často popisována jako světlou vlasá se světlou pletí a jasnýma, světlýma očima. Tmavost je naopak v Maghrebu degradující. Černoška v kabylských pohádkách vystupuje v roli sloužící, většinou má špatné charakterové vlastnosti a i v případech, kdy její charakter není vykreslen, končí nevalně, aniž by ji kdokoli politoval. Dobré je připomenout, že v Kabýlii se na rozdíl od zbytku Maghrebu vyskytují občas plavovlasí lidé, na což jsou Kabylové velmi hrdí.

Vzhledem k tomuto existujícímu ideálu ženské krásy, jsou tedy Evropanky respektive Francouzky chápány jako krásné a svůdné. Z pohledu starších jsou tak Evropanky pro kabylské mladíky dvakrát tolik nebezpečné. Jedna kabylská lidová píseň je žalozpěvem matky, která vychovala syna a nakonec „jí ho vzala *rúmija*<sup>10</sup>. V Kabýlii (a celém Maghrebu) také koluje mýtus o uvolněných mravech evropských žen (Khelil 1979: 82), což je společensky obecně velmi negativně chápáno, ale pro mladíky vyrůstající pod přísným dohledem společnosti zároveň dosti lákavé.

Emigrace tedy vzbuzuje u těch, kteří zůstávají, mnohé obavy a starosti – starost o to, jak se skupina s dočasnou ztrátou mužského člena vyrovná, starost, jak se dotyčnému v cizině povede, starost, zda se vrátí. Emigrant jako člověk „mezi dvěma světy“, se stává hrozbou pro „tradiční“ způsob života skupiny, ohrožovatelem zavedených, fungujících, „tradičních“, a tedy správných pořádků. Proto je na emigranta po návratu vyvíjen sociální tlak, aby dokázal, že zůstal svému původu, své původní identitě, věrný. Sám emigrant cítí potřebu ze sebe sejmut jakékoli podezření svých krajanů, že na něj měl pobyt v Evropě zhoubný vliv, že ho „zkazil“.

---

<sup>10</sup> *Rúmija* znamená v přesném překladu Římanka, přeneseně jsou tak označovány Francouzky, potažmo Evropanky, křesťanky.

## II. 2. 5. Emigrant! Emigrant!

Emigrace vzbuzuje smutek a obavy. O dotyčného, který emigroval, je nutno se obávat. Zároveň je nutné se v jistém smyslu obávat jeho jako potenciálního narušitele „tradičního“, morálního způsobu života. Pohled na emigranta je tak ambivalentní – je třeba ho litovat (musel opustit rodnou zemi, zakoušel tvrdý život v cizině, jeho děti jsou „zkaženy“ výchovou ve Francii a často neumějí arabsky) a zároveň mu závidět (v cizině zbohatl a ač nevyslovené: nemusel žít v Alžírsku). V pohledu, zvláště na děti emigrantů, se tak mísí lítost i závist. Podezřívavost je mnohdy otevřeně projevována. V arabštině se často používá věta: „*Děti Francie! Co dobrého od nich čekat?*“ (Sayad 2006, 2: 66). Negativní pocity vůči emigrantům jsou někdy dány komplexy méněcennosti, protože emigranti chodí v drahém a značkovém oblečení, jsou movitější a mohou působit jako „světáci“. Děti emigrantů cítí tuto nevraživost, a proto se v Alžírsku často necítí dobře. Jako příklad lze uvést výpověď respondentky Zahouy, kterou uvádí Sayad: „*Mě je to už ted' fuk, už je znám: mluví z nich žárlivost*“ (Sayad 2006, 2: 61).

Synové emigrantů někdy mohou působit méně „mačo“<sup>11</sup> než alžírští mladíci, což může vzbuzovat podezřívavost, ale někdy ze strany dívek i sympatie (Sayad 2006, 2: 59). Dcery emigrantů často vzbuzují podezření. Zahoua o tom říká: „*My jsme (pro ně) Francouzky, to znamená, že nejsme muslimky*“ (Sayad 2006, 2: 85). Někteří Alžírčané nahlíží na dcery emigrantů jako na Evropany, „ženy lehkých mravů“, což je jednak degradující, někdy to navíc znamená, že se dcery emigrantů (viděny jako „lehké dívky“) mohou stát objekty obtěžování. Dcery emigrantů jsou podezřelé z toho, že je výchova ve Francii zkazila. O ctnosti a cudnosti dcery emigranta se tak pochybuje mnohem více než o ctnosti a cudnosti jakékoli (jiné) Alžírčanky. Z tohoto důvodu se rodiče snaží usilovně dokázat, že vychovávají dceru správně a že je dívka ctnostná.

---

<sup>11</sup> Termín „mačo“ (ze španělského *macho*), který označuje mužnost, mužskou nadřazenost, aktivní až agresivní způsob chování, je v Evropě většinou chápán pejorativně. Ve slovníku feministek je slovo „mačo“ chápáno jako nadávka. V Maghrebu je „mačo“ naopak chápán pozitivně. Od muže se zde očekává, že bude pánem situace, mužný, aktivní, nebojácný, neoblomný a nenechá se snadno ovlivňovat ženou.



Vzhledem k zmíněnému podezřívání a zažitým představám je často na dcery emigrantů nahlíženo s pohrdáním. To zmiňuje ve svém autobiografickém románu i Belhaddad:

*„Jejich proti-emigrantský rasismus, když na ulici Didouche nejdřív pobrukuje „emigrant, emigrant“, a pak to pokřikují jako nadávku“ (Belhaddad 2001: 64).*

Podobně se vyjadřuje již citovaná Zahoua.:

*„Všechny ty věci, které nosíte s sebou, které jsou součástí vás samých: gesta, chůze, pohled... I když se procházíme na ulici, nemáme stejnou chůzi. A tak se o nás říká: Hele, emigrantky, hele!“ (Sayad 2006, 2: 54).*

Děti emigrantů se v Alžírsku necítí doma. Cítí nevraživost okolí. Způsob, jakým na ně ostatní reagují, považují za agresivní. Odsuzován není jen postoj Alžířanů k emigrantům, ale celkově chování mužů vůči ženám. V Alžírsku je naprosto jasně cítit, že venkovní prostor náleží mužům. Muži na ulicích ženy často zcela nepokrytě sledují, fixují, hypnotizují, svlékají očima. Samotný pohled je tak vnímán jako sexuální agrese. Pohledy mohou být někdy doprovázeny pískáním či pokřikováním na dotyčný objekt – ženu. Tato všudypřítomná obtěžující pozornost mužů, na které nejsou dcery emigrantů z Evropy zvyklé, vzbuzuje nepříjemné pocity, vztek a opovrhování těmito „frustrovanými, agresivními a drzými barbary“. O těchto pocitech se zmiňuje také Belhaddad:

*„Skutečný, konkrétní, viditelný vnější prostor, na ulici. Nabíjí sexem. Násilí mužů. Jejich frustrace. Jejich ruce troufající se dotýkat našich vlasů a otírat se v autobuse o naše ramena. Právo na nás, jdoucí kolem, neznámé, a přesto jejich virtuální majetek. Jejich nenávisť k ženám a k sobě samým. Ale také násilí žen, které jim muži předávají. Násilí jejich barbarské svatební noci.“ (Belhaddad 2001: 63-64).*

Mnohé děti emigrantů považují Alžírsko za zaostalé. Odsuzována je sexuální agresivita mužů vůči ženám a „omezenost“ žen, které se donekonečna baví jen o dětech, manželovi, oblečení, penězích a svatbách. Negativně je vnímána všudypřítomná sociální kontrola. V knize vzpomínek alžírských imigrantů ve Francii jedna respondentka v rozhovoru říká: „*Když jsem v Alžírsku, nedokážeš si představit, jak moc mi chybí svoboda*“ (Benguigui 1997 : 126-7). V popisech návštěvy Alžírska je také častá frekvence slova „nuda“. Charakteristický je výrok jiné respondentky ze stejné knihy: „*Když jsem v Alžírsku, po dvou měsících se nudím, dusím se!*“ (Benguigui 1997 : 99).

Alžířané naopak cítí ze strany emigrantů jakousi nadřazenost a odstup. Nedorozumění také často způsobuje fakt, že se dcery emigrantů chovají jinak než Alžířané. Nepoužívají v řeči veškeré zdvořilostní formulky, hovoří podle nich „normálně“, bez zdvořilostí a příkras, což může být z druhé strany chápáno jako nevychovanost, neslušnost či nedostatek respektu vůči dotyčné osobě.

Celkově lze shrnout slovy Sayada:

*„Celá alžírská společnost (všechny sociální vrstvy, na venkově stejně jako ve městě) je vždy na rozpacích, jaký postoj zaujmout vůči emigrantům: věří se, ať právem či neprávem, že jsou to jedinci, kteří nezůstali totožní, tedy takoví, jací byli nebo jak se od nich požadovalo, aby byli před emigrací, to znamená skuteční nebo domnělí venkované. Reakce se tak dělí mezi lítost s nádechem pohrdání těmito „kolonizovanými“ novým způsobem, vykořisťovanými a ponižovanými mimo svou zemi a závist, často také zlobu“ (Sayad 2006, 2: 165).*

## II. 2. 6. Návrat jako náprava chyby

Zatímco děti emigrantů se v Alžírsku doma necítí (někdy ale ani ve Francii), rodiče často Alžírsko za svůj domov považují. Jak již bylo zmíněno výše, myšlenka na návrat byla u alžírských imigrantů ve Francii přítomna velmi dlouho, a to i v případě, že již bylo jasné, že se dotyčný(i) do Alžírska nevrátí. Vytrvalá existence této myšlenky v myslích emigrantů byla dána několika faktory. S představou návratu Alžířané emigrovali. Francouzi je vnímali jako dočasnou levnou pracovní sílu. Důležitou úlohu hrál i problematický vztah Alžířanů k Francii, zemi bývalého kolonizátora. Francie byla také vnímána jako morálně pochybná země, která může ohrozit „tradiční“ způsob života, tedy způsob života považovaný za správný.

Velmi důležitou úlohu hrál ale i fakt, že v Alžírsku byla chápána emigrace jako svým způsobem chyba, zrada a dezerce. Návrat se tak stal otázkou svědomí. Sami emigranti ho pociťovali jako povinnost, morální imperativ, závazek, který by měli splnit vůči svým rodičům, svým předkům, své zemi. Sayad píše:

*„Návrat není vlastně ničím jiným než návratem k normálu, vše ostatní (emigrace a imigrace) je anomálie, blud, dokonce kacířství“ (Sayad 2006, 2: 192).*

I když emigranti žili ve Francii, pociťovali někdy potřebu demonstrovat svůj vztah k rodné zemi a dokazovat (ostatním, ale i sobě) vůli se do Alžírska vrátit. Častokrát to byla právě stavba domu v Alžírsku, kam emigranti jezdili jen na prázdniny (někdy ani to ne), a jenž jinak zel prázdnotou, která v tomto připomínání a dokazování hrála důležitou funkci - připomínat zmizelou přítomnost a popřít toto zmizení (Sayad 2006, 2: 155).

Problém ale představuje fakt, že návrat nikdy nemůže být návratem v pravém slova smyslu, tedy návratem ke stavu, kdy dotyčný odjížděl. Sayad píše, že je možné se vrátit na totéž místo (i když i ono místo se může poněkud změnit), nikdy ale není možné se vrátit do okamžiku návratu. Vrátit se v čase, cestovat v čase směrem do minulosti, možné není. Člověk nikdy nenalezne své příbuzné a známé a ani milovaná

místa taková, jaké je opustil. Zkušeností v Evropě a uplynulým časem se i on sám změnil. Sayad píše o tom, že návrat byl často pocíťován bolestně, protože dotyčný zjistil, že není řešením: skutečný návrat (tj. návrat do stejné situace, která panovala před emigrací, návrat k totožnému) totiž není možný (Sayad 2006, 1: 141).

V emigraci v Evropě Alžířané snili o „své zemi“, Alžírsku. Docházelo tak k idealizaci „rodné hroudy“. Belhaddad, dcera alžírských imigrantů žijící ve Francii, píše o vzpomínkách své rodiny na Alžírsko:

*„Alžírsko zůstává bolestivým pro všechny, i když nikdy není pro nikoho stejné. Všichni myslíme na Alžírsko a jsme přesvědčeni, že je jediné a univerzální. Nikdo z nás, myslím tím všechny, kdo s ním mají co do činění, však nemá stejný mýtus ani stejnou realitu. A nikdo z nás se nemýlí ani nemá pravdu. A přesto nikdo není schopen tolerovat Alžírsko toho druhého“ (Belhaddad 2001: 16).*

Z tohoto důvodu se stávalo, že byl emigrant po návratu zklamán. Alžírsko, kam se vrátil, neodpovídalo ani Alžírsku jeho vzpomínek, ani Alžírsku jeho snů a představ.

## II. 2. 7. Ty, co zůstaly

Dlouhodobá emigrace ve Francii ovlivnila životy těch, kteří v Alžírsku zůstali – rodičů, jejichž synové žili ve Francii, a do Alžírska přijížděli jen zřídka. Nejvýrazněji byly ale emigrací poznamenány životy žen a dětí – těch, které byly nuceny žít bez manžela a bez otce. V maghrebské společnosti je to muž, kdo se stará o záležitosti rodiny ve vztahu k vnějšku. Muž má také za úkol střežit čest rodiny. Nepřítomnost muže je tedy pocíťována velmi silně. Děti a ženy, které se musely starat o veškeré záležitosti rodiny samy, byly často vystaveny posměchu. Příliš dlouhá doba emigrace také vyvolávala otázku, zda se muž vůbec vrátí. Nepřítomnost muže – otce byla pro ženu bolestivá. Výchova dětí bez autority otce ve společnosti, kde jsou mužské a ženské role přísně odděleny a přesně vymezeny, byla složitá. Děti trpěly nepřítomností otce, kterého téměř vůbec neznaly. Stejně jako děti rodičů emigrantů, tak také děti, které žily v Alžírsku a jejichž otec pracoval ve Francii, nosily mnohdy dražší a prestižnější oblečení než jejich vrstevníci. Tím u svého okolí vzbuzovaly závist.

Dlouhodobé odloučení manželů ovlivnilo i citovou stránku vztahu. Ženy a muži, kteří byli manželé dlouhou dobu, spolu trávili minimálně času. Muži i ženy na obou stranách Středomoří také zažívali pocity osamělosti. Samotou trpěli muži ještě více než ženy, které byly obklopeny dětmi a rozšířenou rodinou. Muži ve Francii trávili většinu času v práci, sociální kontakt udržovali se svými kamarády, známými z rodné vesnice a příbuznými (bratry a bratrance). Muži dlouhodobě odloučení od svých žen, trpěli sexuální frustrací. Potřebu sexuálního života někteří uspokojovali v nevěstincích. V některých případech se stávalo, že dotyční udržovali dlouhodobý vztah se ženou ve Francii, kterou mohli znát lépe než vlastní alžírskou manželku.

Problémy spojené s dlouhodobou odloučeností muže od ženy a dětí vyvolaly proces migrace rodin do Francie. Šlo o rozhodnutí muže, který již nemohl či nechtěl samotou déle snášet. Muž se tak snažil vybudovat alespoň provizorní podmínky bydlení, aby ho mohla jeho rodina do Francie následovat. Financoval také jejich cestu přes Středozevní moře. Většina žen, které do Francie za svými manželi přijela, pak zase

těžce snášela nedůstojný způsob bydlení a odloučenost od svých příbuzných, známých, rodné vesnice a rodné země.

## II. 2. 8. Cesta za vzděláním

Typem migrace mezi Alžírskem a Francií, který je ještě nutné zmínit, je cesta za vzděláním. Mnoho Alžířanů studuje ve Francii. Ve Francii studují jak chlapci tak dívky, které získaly od své rodiny svolení. Pro některé chlapce je studium příležitostí, jak se do Francie dostat a někdy zde zůstat. Důležité motivy ke studiím ve Francii jsou ale především snaha získat diplom, který má v Alžírsku váhu, pomocí ve Francii získaných znalostí zlepšovat situaci rodné země, u dívek hraje důležitou úlohu také zvýšení hodnoty na svatebním trhu. Mnohé alžírské dívky, které studují ve Francii, nemají ambice své vzdělání po svatbě nijak uplatňovat. Vzdělání dívek je z hlediska svatební strategie složité téma – někteří muži preferují ženy bez vzdělání, které je svým intelektem a znalostmi nebudou ohrožovat, jiní volí ženy vzdělané. Výběr vzdělané manželky však ještě neznamená, že jí manžel povolí po svatbě pracovat. Tato otázka je mnohdy předmětem předsvatebních jednání.

Co se týká studia ve Francii a pohledu alžírské společnosti na tyto mladé lidi, studium ve Francii není chápáno jako emigrace. Tento fenomén je chápán jako prestižní záležitost a rodiny, jejichž děti, ve Francii studují, jsou na tuto skutečnost většinou velmi hrdí (Khellil 1979: 85).

## II. 3. Teoretické rámcování

### II. 3. 1. Mýtus návratu

S podobnými migrační procesy, které zakusily Francie a Alžírsko, mají zkušenosti i jiné země, ať už se jedná o bývalé koloniální země či nikoli. V mnohých otázkách se tyto migrace podobají alžírské migraci do Francie. Jako příklad lze uvést migraci Pákistánců do země svých bývalých kolonizátorů, Velké Británie.

Po druhé světové válce pocítovala Británie potřebu povolát do továren nekvalifikovanou pracovní sílu, která by pomohla při rekonstrukci britské poválečné ekonomiky. Jednalo se o muže z vesnických regionů Pandžábu. Tato migrace se poměrně rychle stala migrací řetězovou (*chain migration*), kdy jednotlivci následovali své příbuzné či známé ze stejné vesnice. Práci v některých případech zprostředkovali také britští agenti (Werbner 2004 : 475). Migranti pracovali především v továrnách na vlnu a celkově v textilním průmyslu v severní Anglii, Londýně, Mangansteru, Birminghamu a Glasgow.

Zprvu měli Pákistánci neomezenou možnost vstupu do Velké Británie, k první regulaci migrace došlo v roce 1962. V roce 1969 začala být omezována rodinná migrace. Za muži totiž začaly přijíždět ženy s dětmi. Omezování migrace však mělo naprosto opačný efekt než zamýšlela britská vláda. Pro Pákistánce se stal pobyt v Británii složitější, zároveň se ztěžovaly podmínky pro rodinnou migraci. Z těchto důvodů si zažádala většina pákistánských imigrantů o britské občanství. Nejistá situace zároveň způsobila, že se naopak stěhování žen a dětí za jejich manželi zvýšilo. (Werbner 2004 : 476)

Pákistánští imigranti dlouhou dobu věřili, že se do Pákistánu vrátí. Tento postoj ovlivnil jejich malou míru integrace do britské společnosti, měl důsledky i v oblasti investování<sup>12</sup> či výběru manželského partnera. Stejně jako Sayad popisuje fenomén *mýtus návratu* v případě alžírských imigrantů ve Francii (Sayad 1999, 2006), v souvislosti s Velkou Británií se autoři začínají o mýtu návratu zmiňovat v 70. letech 20. století (Dahya 1974, Anwar 1979). Werbner píše :

---

<sup>12</sup> Mnozí imigranti kupovali dům v Pákistánu, ze kterého ale neměli žádný zisk, to mělo škodlivé důsledky na jejich podnikání (Werbner 2004: 479).



„Co původně začalo jako cirkulační pracovní migrace mladých mužů očekávajících, že přijedou do Británie pracovat na krátkou dobu a ušetří nějaké peníze před návratem domů, se změnilo v trvalé usídlení.“ (Werner 2004: 476).

Další významnou imigrantskou komunitou ve Velké Británii, která si udržovala iluzi návratu do země původu, byla bangladéšská imigrace. Mnoho bangladéšských mužů bylo zaměstnáno u britských loďařských společností již od 19. století. Na lodi vykonávali nejhorší práci. Zprvu byli rekrutováni muži z celé Bangladéše, ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století získali převahu muži z regionu Sylhet (Gardner 1993: 2). Práce na lodi byla velmi náročná, ale příjmy v porovnání s příjmy ostatních sylhetských vesničanů obrovské. Za jeden rok práce v lodní strojně si dotyčný mohl koupit půdu či postavit nový dům (Gardner 1993: 3). Někteří pracovníci se na lodi dostali do New Yorku, kde již zůstali. Mnohem významnější počet však opustil loď v londýnském přístavišti. Ve Velké Británii tak byla založena malá ale vzrůstající bangladéšská populace ze Sylhetu (Adams 1987). Během padesátých let počet sylhetských migrantů ve Velké Británii dramaticky stoupl (Peach 1990). Jak již bylo zmíněno výše, po druhé světové válce potřebovalo britské hospodářství levnou a početnou pracovní sílu. Co se týká Bangladéše, migrace pracovníků, kteří měli pomoci britské poválečné ekonomice, přicházela právě ze sylhetských vesnic, jež měly již od 19. století silné vazby na Velkou Británii. Typickou se stala řetězová migrace (*chain migration*). V Británii již usazení pracovníci pomáhali svým příbuzným a přátelům z rodné vesnice. Půjčovali jim peníze, zařizovali potřebné dokumenty a postupně tak v Británii rozšiřovali síť svých krajanů. Pracovní poptávka přicházela především z továren na severu a průmyslových měst jako Birmingham, Manchester či Newcastle (Gardner 1993: 3).

Na konci šedesátých let došlo k útlumu britského průmyslu, imigrantská pracovní síla tak začala být méně žádaná. V sedmdesátých letech vešly v platnost nové zákony, které značně komplikovaly vstup migrantů do Velké Británie. To však migraci

nezastavilo, tato situace naopak vyprovokovala novou formu migrace z Jižní Asie (Ballard 1990). Vzrůstající nejistota způsobila, že si imigranti zažádali o britské občanství a přestěhovali své ženy a děti do Británie. Rodiny si poměrně dlouho uchovávali iluzi návratu. Gardner píše:

*„Děti se teď rodí v Británii a představa mnoha migrantů udržovaná v šedesátých a sedmdesátých letech, že je jejich pobyt striktně dočasný, postupně vybledla.“ (Gardner 1993: 3)*

Jako příklad podobného typu migrace, ve kterém hrál mýtus návratu významnou úlohu, lze uvést pracovní migraci Turků do Německa od šedesátých let 20. století. Oficiálně začali být turečtí pracovníci rekrutováni v roce 1961. Turecká a německá vláda se na tomto typu migrace dohodly, cílem měla být možnost vydělat si peníze, které by po návratu migrantů do země byly investovány v urbánních oblastech Turecka. Obě strany považovaly migraci za dočasnou (Schiffauer 2004: 1130). To dokládá i název, který byl pro tuto pozvanou pracovní sílu v Německu používán – *Gastarbeiter*, tedy „hostující pracovník“.

Jednalo se o mladé muže většinou z venkovského prostředí Anatólie, typická byla řetězová migrace (*chain migration*), kdy za v Německu již pracujícími muži přijížděli příbuzní či známí z jejich vesnice. Představa, že turečtí migranti budou investovat v městském prostředí Turecka, se stala iluzí. Pracovní trh byl brzy nasycen, situaci ztěžovala i ropná krize roku 1973. Německo se v tomto roce rozhodlo tureckou pracovní migraci oficiálně zastavit. V situaci, kdy se pohyb mezi Tureckem a Německem stal složitější, se významně zvýšila migrace rodin za v Německu pracujícími muži. To bylo dáno zároveň problémy, které rozdělená rodina zažívala, i tlakem, který byl na muže z Turecka vyvíjen, aby své rodiny do Německa přestěhovali (Schiffauer 2004: 1130). Muži se začali stěhovat z dělnických ubytoven, zvýšili se jim tak náklady na bydlení. Šetření začalo být čím dál tím těžší. Také pracovní situace migrantů se s úpadkem lehkého a těžkého průmyslu v Německu zhoršila. Návrat do Turecka byl proto stále složitější. I když se perspektiva návratu stávala iluzí,

v některých případech se mýtus návratu udržel až do devadesátých let. (Schiffauer 1991). Schiffauer píše:

*„Dilema nedovolit si vytvořit nějakou dlouhodobou strategii v Německu a zároveň nebyť schopen se vrátit, se odráželo v charakteristickém roztržitém času. Život byl rozkouskován na malé části; když ne teď, vrátíme se za tři až pět let. Tento kolektivní sebeklam jim nejen pomohl zvládat neúspěch migrace, ale také učinil útrapy v cizině snesitelnější. Ukázalo se, že to bylo velmi problematické v rámci vzdělávání dětí.“* (Schiffauer 2004: 1130)

Mýtus návratu, který si turečtí imigranti v Německu udržovali, ovlivnil významně proces vzdělávání dětí. Mnoho z nich chodilo do školy v Turecku, protože rodiče věřili, že zde budou s dětmi v budoucnosti žít. S tím, jak se jejich pobyt v Německu prodlužoval a návrat do Turecka se stával stále méně pravděpodobným, se děti vracely zpátky do Německa. Tato epizoda měla na život mnoha dětí dramatický vliv (Schmidt-Hornstein 1995).

Během historie migrací v různých zemích se ukázalo, že dělení na „pracovní migraci“ a „imigraci“ je v některých případech nepřesné. Stejně jako v případě Alžířanů ve Francii se i jinde původně zamýšlená pracovní migrace změnila v imigraci, přičemž si jak sami imigranti, tak hostitelské země, udržovali poměrně dost dlouhou dobu iluzi dočasnosti pobytu. Mnoho autorů dělí migranty na hosty (*sojourners*) a usedlíky (*settlers*) (Watson 1977: 5). Je však zřejmé, že tyto koncepty jsou nedostačující, hranice mezi nimi není ostrá. Ti, kteří byli klasifikováni jako hosté, v zemi mnohdy zůstali, přičemž věřili v mýtus návratu. Představa, že se jednou vrátí do země, odkud přišli, ovlivňovala i jejich postoj k hostitelské společnosti, míru jejich integrace, investice a maritální strategie. O první generaci, tak lze skutečně mluvit, tak jak to učinil Sayad, jako o lidech, kteří zažívali pocit dvojí nepřítomnosti.<sup>13</sup> V další části bude projednáno, jak se s následujícími

---

<sup>13</sup> V titulu Sayadovy knihy se přímo objevuje termín „dvojí nepřítomnost“. Viz. Sayad, A. 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.

generacemi měnil postoj k hostitelské zemi a k zemi původu, a jakým způsobem se to odrazilo v konstrukci identity jednotlivců.

### II. 3. 2. Generační rozdíly - otázka identity

Nejen alžírská imigrace ve Francii zažívala konflikty mezi generacemi, především konflikty mezi v zemi emigrace narozenými rodiči a dětmi, které již vyrůstaly v zemi imigrace. Werbner (Werbner 2004) popisuje nucené sňatky pro dívky i chlapce z pákistánských imigrantských rodin. Rodiče je pro své děti zaranžovali předem. Samotné sňatky se většinou uskutečnily během návštěvy Pákistánu. Rozvod byl sice povolen, ale vnímán jako zostuzení rodiny (Werbner 2004: 477). Mladí často bojovali za právo moci si svého partnera vybrat, což vedlo ke konfliktům mezi rodiči a dětmi. Někdy došlo k zabití dívky kvůli kódu cti, zvláště v případech, že byla dívka přistižena s přítelem nebo se vdala proti vůli rodiny (Werbner 2004: 478).

Wahlbeck (Wahlbeck 2004) zmiňuje kontrolu dívek kvůli cti rodiny u kurdských imigrantů ve Finsku. Dívky se někdy této kontrole brání a chtějí žít jako jejich finské spolužačky, což v některých případech vede k tragickým důsledkům (Wahlbeck 2004: 1007).

Podobné konflikty existují uvnitř kurdských imigrantských rodin v Německu. Také zde hraje čest skupiny významnou úlohu ovlivňující sociální kontrolu dívek. Výběr partnera je ovlivněn rodinou, někdy dochází k aranžovaným sňatkům. Praktikovaným zvykem je cestovat pro ženicha či nevěstu do země, odkud rodina pochází (Amman 2004 : 1013). To vše může způsobovat konflikty mezi generacemi. U první generace dochází k distancování se od země, ve které dotyční žijí. Na druhou generaci je vyvíjen z jedné strany (škola, německá společnost) tlak, aby se integrovali, na druhou stranu je rodiče hlídají, aby je německá společnost „nezkazila“. Německou stranou nejsou viděni jako Němci, jejich kurdští rodiče je mnohdy obviňují z toho, že nejsou dobrými Kurdy, že se „poněmčili“. To vše vyvolává krize identity. Druhá i třetí generace kurdských imigrantů v Německu tak trpí pocity vykořenění (Amman 2004 : 1018).

Také v případě Turků v Německu symbolizuje morálka týkající se sexuality zásadní rozdíly mezi tureckou a německou kulturou. Turečtí migranti vidí německou kulturu jako kulturu nemravnou, ve které dochází k rozpadu rodiny, existuje zde zneužívání drog a sexuální svoboda. Němci, pohlížejí naopak na tureckou rodinu jako na

patriarchální autoritářství, kde jsou potlačována práva žen a dochází k domácímu násilí (Schiffauer 2004 : 1132). Důležitou úlohu i zde hraje kód cti. Sociální kontrola uplatňovaná v rámci komunity byla často zdrojem nespokojenosti druhé generace (Schiffauer 2004 : 1132).

Pro první generaci Turků v Německu symbolizovalo Turecko domov se silným emocionálním nábojem. Tato generace imigrantů se od Německa distancovala, neidentifikovala se s ním a svou tureckou identitu konstruovala vůči německé. K Německu zaujímalí tito migranti instrumentální vztah (Schiffauer 2004: 1138). Problematický vztah měli mnohdy také se svými příbuznými v Turecku, kteří neměli pochopení pro jejich práci v Německu (Schiffauer 2004: 1139).

Jedinci druhé generace vyrostli jako děti rodičů, kteří se báli, že své děti ztratí, proto je neustále sledovali, jestli se „poněmčili“ či ne. Ve škole bylo jejich chování hodnoceno buď jako „již německé“ (tedy osvícené) nebo „stále turecké“ (tedy zpátečnické a tradiční). Mnoho z nich se necítilo být ani plně Turky ani Němci a byli citliví na jakýkoli pokus klasifikovat je na základě kultury (Schiffauer 1999; Schmidt-Hornstein 1995; Tertilt 1996). Tato generace prožívala často kulturu jako vězení. Bojovali za plné uznání v německé společnosti, zároveň požadovali dvojí občanství. Sami sebe nazývali *almanci*, a byli někdy označováni jako ztracená generace (Schiffauer 2004: 1139). Pokud došlo ze strany německé společnosti k jejich diskriminaci, začali se někteří z nich identifikovat s tureckou etnicitou či islámem (Schiffauer 2004: 1139).

U třetí generace dochází k sebevědomému se přihlášení ke své identitě, která není založena ani tak na jejich turectví, ale spíše zdůrazňuje širší status cizince. Pro tuto generaci je charakteristická hip hopová kultura, setkávání se s přáteli, rap, graffitti, zkrátka vše, co je „cool“. Jejich identita je konstruována proti kultuře německé mládeže, která je z jejich pohledu hodnocena jako konzervativní a nudná (Schiffauer 2004: 1139).

Je zřejmé, že jednotlivé migrace do zemí západní Evropy není možné nahlížet esenciálně a monoliticky, ale je třeba pochopit konkrétní kontext, generační a genderové rozdíly. První generace migrantů z muslimských zemí do západní Evropy nepovažovala hostitelskou zemi za svůj domov a většinou se od ní distancovala. To je dáno mnoha

faktory. Šlo o pracovní migranty, kteří věřili, že se do země svého původu vrátí. V hostitelské zemi byli vnímáni jako cizinci a dočasná levná pracovní síla, to znamená jako lidé s velmi nízkým společenským statutem. Tato stigmatizace byla mnohdy umocněna koloniální minulostí hostitelské a emigrantské země. Pracovní migranti – levná pracovní síla, byli bývalými kolonizovanými, hostitelskou společností tak vnímali jako bývalého kolonizátora. Tato reprezentace jasně vytyčuje hranice mezi dotyčnými skupinami a zároveň poukazuje na symbolickou distribuci moci. V této situaci (existence iluze návratu a stigmatizace) je proto pochopitelné, že se první generace migrantů neztotožňovala s hostitelskou zemí.

Druhá generace většinou trpěla krizemi identity, protože zažívala dvojitý protichůdný tlak, nebylo však možné oběma plně vyhovět. Rodiče se báli, aby se jejich děti příliš „nezkazily“ a nepřijaly modely chování hostitelské společnosti, které hodnotili jako negativní. Hostitelská společnost je naopak sledovala, zda dostatečně přijímají její hodnoty a modely chování. Pro tuto generaci proto bylo náročné balancovat mezi těmito nároky a zároveň se s nějakou z identit plně ztotožnit, obě strany (rodiče i hostitelská společnost) jejich identitu totiž zpochybňovali. Extrémní reakcí tak v některých případech bylo naprosté odmítnutí rodičovské autority, což mělo téměř vždy tragické následky – ztrátu rodinného a emocionálního zázemí, někdy i vraždu.<sup>14</sup> Pokud došlo ze strany hostitelské společnosti k projevům diskriminace, reakcí některých jedinců byla identifikace se s islámem či etnicitou země původu. Stigma může stigmatizovaným sloužit jako strategie reidentifikace (Goffman 2003).

Problém vyvolávaly také kulturní rozdíly emigrantské a imigrantské země zvláště v otázkách týkajících se partnerského a manželského života. Výraznou úlohu v tomto sehrál islám a kód cti. I v případech, že vztah dotyčných k islámu byl chladný, bylo dodržování pravidel kódu cti rodiči nárokováno.<sup>15</sup> Pravidla islámu a kódu cti se projevila i v maritálních strategiích, většinou rodiče trvali na tom, aby byla dodržena endogamie v rámci etnické skupiny. Pokud se děti imigrantů z muslimských zemí brali evropské partnery, šlo především o muže, kteří se ženili s evropskými ženami.

---

<sup>14</sup> V případě pákistánských dívek ve Velké Británii, které byly přistiženy s přítelem či se rozhodly samy si vybrat partnera (Werbner 2004).

<sup>15</sup> Například u Kurdů ve Finsku (Wahlbeck 2004).

Někteří jedinci třetí generace se plně integrovali, jiní svou identitu konstruují jako příslušníci hip hopové kultury a „cool cizinci“, někteří problémy identity řeší přihlášením se k islámu.



### II. 3. 3. Islám u emigrantů v Evropě

V dnešní době je islám v obecném povědomí spojován s fundamentalismem, případně s terorismem. Imigranti přicházející do Evropy z muslimských zemí jsou často považováni za potenciální problém. Je to dáno i takovými událostmi jako byly nepokoje na předměstí francouzských velkoměst na podzim roku 2005, debata kolem tzv. šátkového zákona, který ve Francii zakazuje nosit na státních základních a středních školách výrazné náboženské symboly, vražda režiséra Van Gogha v Holandsku či nepokoje spojené s karikaturami proroka Muhammada v Dánsku. Nedůvěru vůči muslimským imigrantům budí také fakt, že mnozí teroristé spojovaní s organizací Al-Káida a s událostmi 11. září, měli trvalý pobyt v některých z evropských zemí. Míra ztotožňování se s islámem a jeho podoba závisí u imigrantů pocházejících z muslimských zemí a jejich potomků na mnoha okolnostech a je ovlivněna mnoha faktory.

Například Kurdové ve Finsku nejsou nábožensky nijak zvlášť aktivní, jejich identita není založena na náboženství. Uprchlíci s levicovými politickými názory jsou k náboženství podezřívaví (Wahlbeck 2004).

U druhé generace Turků v Německu někdy docházelo k ztotožňování se s islámem jako reakci na nepřijetí a diskriminaci německou společností (Schiffauer 2004). Významný počet mladých žen třetí generace tureckých imigrantů se rozhodlo nosit šátek proti vůli svých rodičů (Salvatore, Amir-Moazami 2002).

Islám ve Velké Británii má podobu nejrůznějších směrů a hnutí. Do publikování Rushdieho Satanských veršů v roce 1989, byli muslimové v Británii vnímáni jako poklidní občané. Diasporická sféra, která se kriticky vymezovala vůči indickému a pákistánskému režimu a režimům v arabských zemích, byla skrytá. Protože zde existovalo mnoho frakcí, bylo těžké si představit jejich mobilizaci jako nějaké jednotné fronty. Fatwa uvalená na Rushdieho Ajatolláhem Chomejním a její světový ohlas zviditelnily do té doby podzemní lokální muslimskou politiku. Protirushdievské demonstrace muslimů žijících ve Velké Británii byly velmi početné. Tyto a následující události (válka v zálivu roku 1991, konflikt v Bosně, Palestině, Kašmíru, Čečně, útok na New York 11. září 2001,

nukleární soutěžení mezi Indií a Pákistánem, válka v Afganistánu a Iráku) narušily proces integrace muslimů do britské společnosti (Werbner 2004 : 481).

Historicky představoval islám pro migranty, kteří do Velké Británie přišli po druhé světové válce, přijatelnou legitimní identitu. Mešita byla centrem kulturních hodnot, ohnisko politiky různých frakcí, místem mobilizace, útočiště a místo solidarity pro ty, kteří byli v krizi. Dávala také prostor řečníkům a kazatelům vyloučeným z britské politické arény. Jak populace rostla a počet frakcí se zvyšoval, začaly mít frakce své vlastní mešity (Werbner 2004 : 481).

Werbner píše, že po roce 2001 došlo k následujícímu:

*„Místo toho, aby bylo náboženství definováno jako legitimní zdroj identity pro přicházející migranty, kteří přijíždějí do multináboženské společnosti, se islám stal znamením opozice. Nárůst specifického antimuslimského předsudku – islamofobie, podnítil tento proces.“* (Werbner 2004 : 481).

Islám se stal znamením opozice (Werbner 2004: 481). Být muslimem v Evropě znamená vzbuzovat podezření. To způsobuje začarovaný kruh – imigranti jsou vnímáni jako podezřelí, je vytvořena imaginární hranice identit, což omezuje možnost integrace. Negativní reprezentace islámu vyvolává naopak větší mobilizaci muslimů a nedůvěru vůči západnímu světu, což znovu způsobuje podezření ze strany hostitelské společnosti. Muslimové se identifikují se svými trpícími „bratry“ ve světě (Palestinci, Bosňany, Kašmírci, Afgánci, Iráčany), vnímají svou identitu jako sužovanou jak globálně, tak lokálně (Werbner 2004 : 482). V této situaci převzala první a druhá generace muslimů, žen i mužů, islámské symboly a praktiky, které slouží jako diferencující znaky, odlišující je od mladých nemuslimů. Příkladem takového symbolického jednání je nošení burky, šátku či závoje, u mužů vousy, dále alkoholová abstinence a odmítání účastnit se života studentů a mladých v kultuře klubů, které oslavují hudbu, tanec, sex, alkohol a drogy. Toto chování zdůrazňující odlišnost následně vede k politickému diskurzu obviňující muslimy ze autosegregace.

Celkově je situace islámu v rámci Evropy tristní. Zdá se, že muslimská komunita nebude schopná uniknout stigmatu danému mezinárodními konflikty. Jedná se o začarovaný kruh, kdy stigmatizace vyvolává reakci stigmatizovaných, čímž se rozdíly, negativní soudy a stigmatizace zvětšují. Esenciální výroky o odvěkém nepřátelství mezi muslimy a západní kulturou nejen toto nepřátelství (které vždy záviselo na konkrétním kontextu a bylo historicky podmíněné) tematizují, ale zároveň i konstruují. Tím přejímají roli sebenaplnujících se proroctví. Pertinentní koncept, který může pomoci analyzovat tento proces, představuje teorie Ervinga Goffmana, který poukazuje na fakt, že stigmatizace může sloužit stigmatizovaným jako strategie reidentifikace (Goffman 2003).

Zároveň jsou někdy imigranti z muslimských zemí automaticky zařazováni do monolitické skupiny „muslimů“. Na islám však není možné nahlížet jako na statický a stejnorodý fenomén. Islám v sobě zahrnuje velké množství hnutí. Míra ztotožňování se jednotlivců s islámem a podoba jejich víry je ovlivněna mnoha faktory. Závisí na jejich zkušenosti s islámem v zemi původu, etnické skupině, politické orientaci, genderu, generaci a osobnosti.

### III. 3. 4. Repräsentace emigrace

Pro pochopení migračního pohybu mezi Evropou a Alžírskem (či jinými zeměmi) je důležité vědět, jakým způsobem je emigrace v dotyčném regionu reprezentována, jakým způsobem je konstruován obrázek o ní. Podobu této reprezentace nejvíce ovlivnili migranti, kteří se do země svého původu vrátili nebo alespoň přijížděli na dovolenou. Pocity, které popisují alžírští emigranti při návratu do Alžírska, nejsou výjimečné či platné pouze pro alžírskou emigraci. Situaci navrátilce popisuje Schuetz ve své studii *Homecomer* (Schuetz 1945).

Sayad píše v souvislosti s návratem alžírských imigrantů z Francie, že návrat byl často pocíťován bolestně, protože dotyčný zjistil, že není řešením: skutečný návrat (tj. návrat do stejné situace, která panovala před emigrací, návrat k totožnému) totiž není možný (Sayad 2006, I.: 141). Schuetz ve své studii upozorňuje, že se za dobu nepřítomnosti jedince změnili jak společnost, do které se dotyčný vrací, tak sám dotyčný (Schuetz 1945). To je dáno faktem nevrátnosti času (Schuetz 1945: 374). Jedná se o filozofický problém, kterým se zabývali již myslitelé v antice. Jde o tentýž poznatek, který vyslovil Herakleitos, když pronesl: Dvakrát nevstoupíš do téže řeky. Schuetz výstižně píše:

*„Navíc domov, kam se vrací, už není v žádném případě domov, který opustil ani domov, na který vzpomínal a po kterém toužil během své nepřítomnosti. A ze stejného důvodu navrátilce není stejný jako muž, který odjel. Není stejný ani sám pro sebe ani pro ty, kteří očekávají jeho návrat.“* (Schuetz 1945: 375)

A pokračuje:

*„Každý navrátilce ochutnává do jisté míry magické plody cizosti, ať už jsou sladké či hořké.“* (Schuetz 1945: 375)

Dotyčný nebyl dlouhou dobu účastníkem sociálního života, nepodílel se na vytváření sociálních vztahů, neměl možnost zaznamenávat, jak se změnil. Opuštěním domova byly živé zážitky nahrazeny vzpomínkami. Často tak z jeho strany docházelo k idealizaci rodného kraje. Během doby, kdy nebyl emigrant v každodenním kontaktu se svými blízkými, nebylo již vnímání jeho osoby bezprostřední zkušeností získávanou skrze jeho způsob chůze, gestikulaci, způsob mluvy a chování. Namísto bezprostřední zkušenosti zbyly pouze vzpomínky, fotografie, případně pár řádků psaných jeho rukou. Schuetz v souvislosti s tímto jevem píše:

*„Co bylo doposud řadou jedinečných vzorců, utvářených individuálními osobami, vztahy a skupinami, získává charakter pouhých typů; a tato typizace nutně způsobuje deformaci výchozí struktury významů. To do jisté míry platí i pro ty, kteří zůstali. Odříznutím komunity od místa a času se pole, v rámci něhož se ostatní projevují a jsou přístupní interpretaci, zúžilo.“ (Schuetz 1945: 372)*

Fakt, že se dotyčný za dobu své nepřítomnosti změnil a zároveň se změnila společnost, ze které pocházel, způsobovala při návratu mnohdy zklamání, které bylo dáno tím, že některé zkušenosti emigranta byly nepřenositelné. Dotyční tak s ním nemohli tyto zkušenosti sdílet, což mohlo být pro navrátilivšího se emigranta frustrující, oni naopak mohli mít pocit, že se jim dotyčný vzdálil. Změna jak emigranta, tak společnosti, ze které emigroval, vzbuzovala frustrace, protože se často očekávání spojená s návratem na obou stranách nenaplnila.

Emigrantova nepřítomnost byla mnohdy vnímána jako zrada. Sayad píše, že i když mohl dotyčný díky emigraci zvýšit svůj společenský statut a i když byla emigrace chápána jako oběť, nepřítomnost byla vždy brána jako chyba (Sayad 2006, 1: 154), jako chyba a jako zrada (Sayad 2006, 2: 167).

Návrat emigrantů také vzbuzoval závist. Emigrant byl při návratu vždy dobře oblečen a většinou přivezl spoustu dárků, i když se během pobytu uskromňoval. Snažil se udělat co nejlepší dojem, přesvědčit, že uspěl. Celkově stavěl na odiv své v emigraci

získané bohatství. To vzbuzuje ze strany lidí, kteří neemigrovali, na jednu stranu obdiv, na stranu druhou závist.

Obrázek, jak vidí alžírské imigranty francouzská společnost, se tak velmi liší od reprezentace alžírských emigrantů v Alžírsku. Tento fenomén však není zdaleka typický jen pro alžírské emigranty vracející se z Francie. Jako příklad lze uvést bangladéšskou komunitu ve Velké Británii. Gardner píše:

*„Všeobecný britský obrázek „bangladéšské komunity“ je ve Velké Británii velmi rozdílný od toho, jakou představu mají neemigranti v Sylhetu. V Sylhetu se totiž vracející se migranti snaží poskytnout pozitivní pohled na bidesh<sup>16</sup>. Jejich status je odvozován především z pozitivního spojení s místem moci, to je ústřední pro jejich identitu. Nefalšují vědomě dojmy těch, kteří nikdy neodjeli, ale zdůrazňují určité fenomény, jiné opominou, aby tak vytvořili specifický obrázek sebe samých.“ (Gardner 1993: 9).*

Podobnou reprezentací ciziny tak vzniká mýtus o blahobytném životě v emigraci. Gardner píše:

*„Glorifikace bideshe je výsledek příkladu migrantů, kteří se vracejí domů... Emigranti jsou nová elita a všichni je chtějí následovat. Je však samozřejmě jediný způsob, jak to učinit – migrace. Bidesh je viděna v Talukpuru jako jediný způsob seberochoje... Bidesh se stala symbolem, který odděluje bohaté od chudých... Tyto postoje aktivně ovlivňují lidské chování... Sen o migraci se stal formou úniku před realitou pro ty, kteří nikdy neopustili Bangladéš“ (Gardner 1993: 10).*

Také v Alžírsku opomíjeli navrátilivší se emigranti při vyprávění o exilu negativa emigrace a naopak vyzdvihovali její pozitivní stránky. V kabylské společnosti z tohoto

---

<sup>16</sup> Bidesh znamená cizina.

důvodu začal kolovat mýtus o snadném a blahobytném životě ve Francii (Khellil 1979: 82), ten pak inspiroval další jedince k emigraci.

Francie tak byla v myslích Alžířanů reprezentována jako prosperující a bohatá země, kde je možné vydělat dostatek peněz. Francie tak byla ztotožňována s penězi, bohatstvím a mocí. Zároveň však představovala zemi bývalého kolonizátora a byla mnohými Alžířany vnímána jako země, kde se vede nemravný způsob života a kde je morálka celkově pokleslá. Podobné vnímání hostitelské země a země emigrace bylo zmíněno výše v souvislosti s imigrací Turků a Kurdů v Německu či Pákistánců ve Velké Británii.

Gardner se věnuje reprezentaci domova a ciziny v oblasti Sylhet v Bangladéši. Tento region je silně zasažen emigrací do Velké Británie a právě navráťivší se emigranti ovlivnili to, jakým způsobem je představa o životě ve Velké Británii konstruována. Bohatství a ekonomická síla emigrantských rodin způsobila, že je Velká Británie spojována s úspěchem a mocí, kterou jim Sylhet nemůže poskytnout (Gardner 1993: 2). Bengálsko je naopak spojováno s duchovností a plodností (Gardner 1993: 2). Gardner píše:

*„O „Londýně“ se neustále diskutuje, je vskutku veleben. Věří se, že tam neexistují žádné problémy. Znovu a znovu jsem slýchávala, jak je Velká Británie čistá, pokojná a bohatá země; místo, kde se nebojuje a kde není chudoba. Je zdrojem hojnosti a bezpečí. Ačkoli je bohatství Británie obdivováno, není to však britská společnost, po čem lidé touží. Západní kultura není viděna jako žádoucí, ale jako amorální a neznabožská. Mnoho lidí věří, že Západ je zasažen sexuální promiskuitou, alkoholismem, rozvody a nedostatkem povinnosti k rodině a autoritě. Vesničané, kteří si idealizují Británii a přejí si tam odcestovat, ale nedychtí po tom následovat britskou společnost, nýbrž v Británii usazené Bengálce. Konec konců, když je desh<sup>17</sup> neodmyslitelně sociální, může být znovu vybudován kdekoli, i když v pozměněné podobě, a může existovat, dokud jsou členové sociální skupiny přítomni.“(Gardner 1993: 9)*

---

<sup>17</sup> *Desh* znamená domov, Bengálsko.

Text této kapitoly poukazuje na fakt, že migrace není jen forma výměny lidí, ale také statků, představ a idejí. Migrace ovlivňuje jak hostitelskou zemi, tak zemi emigrace. Zdrojová země je významně ovlivněna migranty, kteří se do země původu vracejí natrvalo nebo alespoň na dovolenou. Navráťivší se emigranti často zažívají na jednu stranu pocit triumfu, což je dáno faktem, že z emigrace přijíždějí s jistými finančními zisky, na druhou stranu mohou prožívat zklamání a frustraci danou tím, že se za dobu nepřítomnosti změnila jak společnost, ze které odjeli, tak oni sami. Viditelné a na odiv stavěné zisky z emigrace vzbuzují často závist a následně i tenzi mezi těmi, kteří žili jistou dobu v emigraci a těmi, kteří nikdy neemigrovali. Někdy se také chování emigrantů změnilo, což ti, kteří zůstali, připisují negativnímu vlivu, které na emigranty sice bohatá, ale v jejich představách zároveň nemravná Evropa má. Reprezentace emigrantů v zemi původu se tak zásadně liší od toho, jak jsou emigranti vnímáni v hostitelské společnosti.

Na odiv stavěné bohatství získané v emigraci a fakt, že emigranti při vyprávění o životě v cizině opomíjejí negativní zážitky, vytvořilo obrázek o blahobytném životě v emigraci. Cizina je tak ztotožňována s bohatstvím a mocí. K tomu mnohdy přispívá i kolektivní paměť regionu poznamenaného koloniální minulostí. Domov je tak mnohdy spojován sice s menším bohatstvím a mocí, ale zároveň s duchovností a morálkou. Výše zmíněné výzkumy ukázaly, že emigrace do Evropy může být spojena s touhou po místním bohatstvím a vyšším životním standardu, nikoli však po způsobu života, který místní populace vede a který je mnohdy emigranty vnímán jako nemorální. Existující mýtus o snadném a blahobytném životě v emigraci je pro mnohé, kteří svou zemi nikdy neopustili, obrovským lákadlem. Ovlivňuje tak chování lidí a podněcuje je k emigraci.



### III. IMIGRACE DO ČESKÉ REPUBLIKY

Po pádu komunismu otevřely postkomunistické země své hranice a postupem času se staly zeměmi imigrace. Alžířané začali do Čech přijíždět po roce 1992.<sup>18</sup> Tabulka I. ilustruje proces alžírské emigrace v České republice. Jedná se o přibližná čísla. Alžírská komunita se během doby mění, někteří Alžířané odjíždějí z Čech do jiných evropských zemí, jiní Alžířané přijíždějí z Alžírsku do České republiky. Existují již Alžířané, kteří obdrželi české státní občanství, a proto již nejsou ve statistikách zahrnuti jako Alžířané. Někteří Alžířané pobývají v České republice ilegálně, nejsou proto samozřejmě ve statistikách sčítáni. Ze statistik rovněž není možné zjistit, kolik arabofonních a kolik berberofonních Alžířanů na území České republiky žije, mateřský jazyk ve statistických není uváděn.

#### I. Počet Alžířanů v České republice<sup>19</sup>

Rok / Typ pobytu	1997	2000	2003	2004	2005	2006	2007
<b>Celkem</b>	524	416	382	432	460	526	568
<b>Trvalý pobyt</b>	381	neuveveno	281	336	369	462	521

Česká populace nemá příliš velké znalosti o Alžírsku. Alžírští imigranti v Praze jsou dosti viditelní, protože pracují v pizzeriích a gyrossinech v centru Prahy, většina lidí kupujících si zde každodenně pizzu však většinou netuší, odkud tito lidé pocházejí. Výzkumy sociálních věd v České republice nevěnují výzkumu alžírských imigrantů pozornost. Jedná se totiž o málo početnou imigraci, výzkumy se věnují spíše početnějším skupinám jako jsou Ukrajinci a Vietnamci. Česká republika má 10 196 767 obyvatel<sup>20</sup>. Tabulka II. ukazuje počet cizinců na území České republiky, kteří překročili počet 10 000.

<sup>18</sup> Již během doby komunismu existovala migrace mezi Alžírskem a Československem. Jako dva socialistické státy udržovaly přátelské diplomatické vztahy. Čeští lékaři a inženýři pracovali v Alžírsku, Alžířané v Čechách studovali.

<sup>19</sup> www.czso.cz

<sup>20</sup> www.czso.cz

## II. Cizinci v České republice v roce 2007 překračující počet 10 000<sup>21</sup>

Typ pobytu / Státní příslušnost	Celkem	Trvalý pobyt	Jiné typy pobytu
Ukrajina	126 526	32 619	93 907
Slovensko	67 880	24 444	43 436
Vietnam	50 955	32 766	18 189
Rusko	23 303	10 899	12 404
Polsko	20 607	11 288	9 319
Německo	15 701	4 423	11 278

Někdy mohou být Alžíráné zahrnuti do širšího odborného zájmu jako muslimové. Sociální vědy se soustřeďují na muslimy z důvodu aktuálního světového obrazu o muslimech, který je často negativní. To je na jedné straně dáno mezinárodním terorismem vyhlášeným ve jménu islámu, na druhé straně problémy, které mají některé evropské země s imigrací přicházející z muslimských zemí (například bouřlivé diskuze o tzv. šátkovém zákonu ve Francii, sociální nepokoje na předměstích francouzských měst na podzim roku 2005, vražda dokumentaristy Van Gogha v Nizozemí a manifestace proti karikaturám proroka Muhammada v Dánsku).

Následující text je již věnován otázce kabylským imigrantů v České republice. Nejprve jsou uvedena tři biografická vyprávění kabylských imigrantů. V dalších částech jsou popsána a následně analyzována již výše zmíněná témata – každodenní život kabylských imigrantů v České republice (starosti s doklady, způsob bydlení, zaměstnání), sociální sítě a problematika identity.

---

<sup>21</sup> www.czso.cz

## IV. PŘÍBĚHY

### IV. 1. Výběr a vyprávění příběhů

V následující části budou uvedena biografická vyprávění kabylských imigrantů. Z šesti biografických vyprávění byla vybrána tři. Výběr se řídil tím, aby vyprávění byla ilustrativní a aby příběhy reprezentovaly míru různorodosti názorů a postojů k emigraci i k dalším tématům. Příběh Rabaha byl vybrán jako příklad výjimečného úspěchu emigranta založeného na obrovské pílí. Nabíl reprezentuje v rámci kabylské emigrace v České republice marginální osobu. Je kritickým rebelem, který se považuje za zvláštního a i svým okolím je považován za podivína. Mokran představuje běžného emigranta, který není ani extrémně úspěšný ani neúspěšný. Není rebelem, mnoho kabylských imigrantů v České republice žije podobně jako Mokran. V Mokranově případě je specifická jeho relativní plachost.

Na začátku jsou uvedeny základní informace o daném imigrantovi, z jakého regionu pochází, kdy přijel do České republiky, kde pracuje apod. Na konci každého vyprávění je stručné shrnutí a analýza.

Biografická metoda byla vybrána z toho důvodu, že dává dostatečný prostor respondentům. Přímé vyprávění imigrantů je uvedeno proto, že vyjadřuje barvitě jejich názory a vidění situace tak, jak by to pouhé mnou převyprávění jejich příběhů nedokázalo. Z biografických vyprávění se dozvídáme jak důležitá fakta, tak i respondentovy interpretace života v Alžírsku, momentu emigrace a života v České republice.

V otázce toho, jak pojmám vyprávění biografických příběhů, se nekloním ani k pohledu narativního realismu, který v interpretaci vyprávění zdůrazňuje žitou stránku příběhu, podceňuje však jeho stránku vyprávěnou, ani k narativnímu konstruktivismu, který naopak vyzdvihuje vyprávěnou složku příběhu, avšak popírá jeho stránku žitou. Jeden a ten samý příběh může být vyprávěn různě, mnohdy se vyprávění životních příběhů mění postupem času s nasbíranými zkušenostmi a současná perspektiva podobu vyprávění ovlivňuje. Zároveň však je nutno uvědomit si, že příběhy nejsou pouze vyprávěné, ale i žité. V každém okamžiku svého života musíme činit rozhodnutí, ta

závisejí na tom, jakým způsobem situaci interpretujeme. Souhlasím s Fayem, který tvrdí, že příběhy nejsou ani *pouze žité* ani *pouze vyprávěné*, ale jsou *žité i vyprávěné*. Píše:

*„Příběhy jsou žité, protože aktivita člověka má neodmyslitelně narativní povahu a formu: jednáním splétáme minulost a budoucnost dohromady. Příběhy jsou ale také vyprávěné, protože zpětně můžeme porozumět narativním vzorcům, které jsme v době jednání nechápali. Příběhy vyprávíme už svým jednáním a příběhy nepřestáváme vyprávět ani potom – příběhy o jednání, které jsme uskutečnili. Kdybychom chtěli razit pro vyjádření tohoto komplexního pohledu nová slova, mohli bychom říci, že naše životy jsou naratizovány (enstoried) a naše příběhy vitalizovány (enlived).“ (Fay 2002: 235-236).*

#### IV. 2. „*C'est quelqu'un de bien.*“ Rabah

Rabah pochází z regionu Malé Kabýlie. V Kabýlii pracoval jako truhlář společně se svým bratrem. Do Prahy přijel v roce 1998. Začal bydlet se svým bratrancem a kamarády, kteří do České republiky přijeli před ním. Ti mu pomohli sehnat práci i doklady. Brzo po svém příjezdu pracoval v pizzerii – gyrossinu šest dnů v týdnu, dvanáct hodin denně. V roce 2000 se oženil se svojí českou přítelkyní Lenkou. Ta pochází z Prahy a pracuje jako prodavačka. V manželství se jim narodil syn Stefan, kterého Rabah velmi miluje. Po vleklých problémech se Rabah s Lenkou rozvedli. Rabah pravidelně svého syna vidá a stará se o něj.

Postupem času se Rabah vypracoval a ušetřil dostatečný obnos peněz, aby si mohl dovolit otevřít svůj vlastní podnik: pizzerii-gyrossino. V podnikání se mu daří, jeho pracovní vytížení je však obrovské. Pracuje od rána do večera, jediný volný den pro něj představuje neděle, kterou pravidelně tráví se svým synem. Rabah se snaží pomáhat svým bratrancům a kamarádům, kteří do Čech přijíždějí. V době, kdy byla jeho situace v České republice již stabilizována, pozval do Prahy svého talentovaného synovce Sofiana, syna svého bratra. Chtěl mu tak zajistit možnost kvalitního vzdělání. Sofianovi bylo v době příjezdu do Čech dvanáct let. Nyní studuje střední školu, mluví plyně česky a plánuje studovat vysokou školu technického zaměření. Bydlí spolu s Rabahem a jeho novou přítelkyní Veronikou, která nedávno dokončila studium na vysoké škole. Rabah je stále velmi pracovně vytížený, ale dle svých vlastních slov opravdu šťastný.

Rabah vypráví svůj příběh:

„Jsem mladý Kabyl, takhle? *Kývnu hlavou.* Jsem mladý Kabyl, jsem narozený v sedmdesátých letech v Malé Kabýlii asi třicet kilometrů od Bougie, a pak... Takže. Šli jsme do školy v sedmi letech. Začínali jsme s arabštinou a pak od třetího roku jsme měli francouzštinu. Je to trochu těžký, ale nemáme na výběr. Šest let jsem byl na základní škole a pak na sekundární škole.<sup>22</sup>

**Co jsi měl rád ve škole? Měl jsi rád školu?**

---

<sup>22</sup> Jedná se o francouzský školský systém. V České republice se jedná o první a druhý stupeň základní školy.

Ne, neměl jsem rád školu, to je fakt. Jo. Vždycky... Je nedostatek prostředků a tak dále, protože škola byla deset kilometrů pěšky od domu, kde jsem bydlel. Takže ráno jsem šel deset kilometrů a pak deset kilometrů... To je dvacet kilometrů denně. Bydleli jsme v horách a scházeli jsme dolů. Budili jsme se v půl šestý a pak nejméně hodinu a půl chůze, tak je to. Chodili jsme denně dvacet kiláků, to bylo tvrdý... Mám hodně bratrů i sester i poloviční bratry a sestry z máminy i z tátovy strany.

**Bydleli jste všichni pohromadě?**

Ano, bydleli jsme pohromadě. Táta měl čtyři ženy. Když se oženil s první ženou, měli dvě děti (*znamená: dva kluky*) a holku. Potom ta žena zemřela. Pak se dvakrát znovu oženil a pokaždé se rozvedl. Poslední ženou je moje maminka, se kterou měl šest dětí. Tři holky a tři kluky. Všichni moji starší bratři jsou ve Francii.

**Jak je to dlouho, co jsou ve Francii?**

Odešli do Francie v sedmnácti letech. Bylo to ve čtyřicátých letech. Jsou v Paříži, pracují tam, oženili se s Francouzky. A pak odjela i moje sestra, odjela do Francie s manželem, to je můj bratranec.

**Z máminy nebo otcovy strany?**

Z otcovy... Všichni jsou ve Francii a pak my... Můj otec měl tři kluky a tři holky s poslední ženou, to byla moje maminka. První dítě se narodilo v roce 57, pak tři holky a pak jsem se narodil já. A tak to pokračuje takhle.

**Bylo vás hodně, tvoje rodiče museli mít spoustu práce. Tvůj tatínek pracoval vždycky v Alžírsku nebo pracoval i ve Francii?**

Můj táta nikdy u nikoho nepracoval. Máme naší půdu, byl zemědělec.

**Tak to jsi mu musel určitě pomáhat, že jo?**

Samozřejmě. Jo, jo, jo. Dělali jsme všechno, co bylo potřeba, kluci, holky a maminka taky. Všichni. Celá rodina. Je to opravdu těžký, protože terén není rovina, ale jsou to hory, jde to do kopce.

**V kolika jsi začal pomáhat na poli?**

V sedmi, osmi letech. A pak, když mi bylo devět, táta umřel. Jsem předposlední...

**To muselo být těžký, protože tvoje maminka zůstala sama s dětma. Co udělala?**

**Vrátila se do domu svého otce nebo se znovu vdala?**

Ne, zůstali jsme, zůstala s náma. Je hodně takových případů. Někdy se ženy znovu vdají, to je pravda, ale máma ne. A pak, měl jsem starší bratry, byli pořád s námi. Každý léto se vrátili z Francie na prázdniny na měsíc. Pomáhali. A my taky, pracovali jsme, obdělávali jsme naše pole, víš, vždycky jsou nějaký možnosti... Tak je to. Takhle jsme vyrostli. A pak jsem opustil školu, když mi bylo asi tak patnáct a půl. Zůstal jsem v Kabýlii, pracoval jsem. Postavili jsme společně dům našimi prostředky. Pomáhal jsem.

**Hamid mi vyprávěl, jak neměli do roku 1984 elektřinu. Vzpomínal s nostalgií, jak si četl se svíčkou...**

To je pravda, to bylo v roce 84, před tím jsme měli na stole svíčku, to bylo trochu těžký.

**A vaše maminka a babička, vyprávěly vám pohádky a příběhy, když jste byli okolo *kánúnu*<sup>23</sup>?**

Jo, jo, to je pravda. Žil jsem tohle všechno. *Smích.* Jsou věci, na který už jsem zapomněl... Tys mi to připomněla. Až všichni budeme společně jíst kuskus nebo něco jinýho...

**Budem si vyprávět pohádky.** Jo. *Smích.*

**Takže jste postavili dům a pak?**

Nepostavili jsme dům hned, od A do Z, víš, protože jsme neměli opravdu prostředky. Stavěli jsme postupně. Dva roky, nevím přesně. Protože byl nedostatek prostředků. V šestnácti letech jsem hledal, co bych dělal, prostě zaměstnání. Tak jsem myslel, když jsem měl bratra v Alžíru... Byl to poloviční bratr z máminy strany, jenom z máminy strany, protože moje máma... Jak by to řekl.

**Tvoje máma byla vdaná už před tím.**

Ano, byla vdaná už předtím. Nechala... Rozvedli se a nechala tam dítě.

**V rodině jejího manžela.**

Ano. Takhle. To dítě, oni se neznali. Protože moje maminka tam nechala to dítě, když mu byly dva a tak po roce a půl se vdala za mého otce. A pak ve věku... Kolik... Bylo mu asi dvacet pět let. Hledal ji, hledal ji, protože neznal svojí mámu. Chtěl poznat svojí mámu. Ve věku dvou let nevěděl... Věděl o rozvodu, ale nevěděl... Dvacet pět let potom hledal svoji matku, opustil Kabýlii kvůli tomuhle problému, kvůli problému mezi jeho otcem a

---

<sup>23</sup> *Kānūn* znamená otevřené ohniště, které se nacházelo v tradičním kabylském domě.

matkou. Nesouhlasil se svým otcem. Jeho otec se znovu oženil, on měl bratry a sestry. Když mu bylo sedmnáct, opustil zemi (*Kabýlii*) a odešel do Alžíru.

### **A potom našel tvou maminku...**

Ano, našel moji maminku. V dobrém momentě. Bylo mu dvacet pět, telefonovali jsme si. Měl dřevařskou společnost. A jak jsem hledal zaměstnání, myslel jsem, že řemeslo, to je dobrý, je to lepší než zaměstnání s fixním platem. Tak jsem myslel a celá moje rodina taky, protože mi bylo šestnáct, že to by bylo dobrý. A můj bratr taky. On byl v té době svobodný, zatelefonoval mi a já jsem odjel do Alžíru. Byl jsem v Alžíru asi tak čtyři roky. Naučil jsem se tam řemeslo. Byl jsem tam v učení čtyři roky a pak jsem se rozhodl vrátit do Kabýlie.

### **Proč?**

Chtěl jsem něco udělat. Protože v té době jsem přemýšlel udělat něco pro sebe, něco otevřít. Promiň, před tím jsem byl ještě v roce 89 ve Francii na prázdninách. Měl jsem v úmyslu tam zůstat. Protože tam je to lepší. Takže jsem byl u mých bratrů a bratřanců a u sestry v Paříži. Máme v Paříži velkou rodinu. Protože jsem neměl moc prostředků, byl jsem tam jen na určitou dobu, a pak jsem se vrátil do Alžírsko. Pokračoval jsem v práci v Alžíru jeden rok, a pak jsem se rozhodl vrátit do Kabýlie. Přesně v 90. Pracoval jsem u někoho. Byla to dřevařská společnost. Pracoval jsem tam rok a pak jsem to chtěl změnit. Chtěl jsem opustit Alžírsko.

### **Proč?**

Byl nedostatek prostředků i psychický nedostatek. Nedostatek svobody na všech úrovních. Nejsme opravdu svobodní. Měl jsem v Alžírsku všechno. Rodinu, zaměstnání, půdu, dům. To bylo vážně skvělé, ale... Něco chybělo...

**A taky je v Kabýlii hodně emigrantů, lidí, kteří žijí ve Francii a vracejí se do Kabýlie o prázdninách. Často mluví o Francii. Člověk ví, že může jít jinam. Není to taky tak trochu tohle?**

Ano, taky. Trochu. Byla to tradice Kabyľů už dřív. Dřív mladík, kterému bylo 18 let, se nemohl oženit bez toho, aby byl emigrant. Protože emigrant prochází těžkou situací, není to lehký. Když odešel na rok, i na šest měsíců, i do Alžíru. Můžeš říct: to je mladík,



mladík, a v momentě, kdy se stává emigrantem, stane se mužem. Je to tak trochu naše tradice. Tak to bylo dřív.

**Takže ty jsi chtěl opustit Alžírsko, to bylo v 90. roce.**

Ano.

**A v kterém roce jsi opustil Alžírsko?**

V roce 1998.

**Takže se to realizovalo po osmi letech.**

Ano, po osmi letech. Bylo to dlouho, protože tu byly jistý věci. V 91 to začalo být s vízama těžší. Protože předtím člověk zašel do cestovky, chceš viza, pán...

*Vyprávění bylo přerušeno mobilním telefonem. Rabah začal vyprávět ještě o svém otci. Vzpomněl si na některé věci. Říkal, že byl tatínek dost tvrdý a jediná maminka to s tatínkem vydržela asi také proto, že byla na tvrdou práci od malička zvyklá. Tatínek byl ve vesnici také velmi vážený. Vyprávění pokračuje.*

Nechal jít děti do francouzských škol. On byl první ve vesnici, který nechal jít děti do francouzských škol.

**To bylo kdy, ve kterém roce asi tak?**

Můj první bratr byl narozen v roce 1929, druhý v roce 1932. Šli do školy v sedmi letech, tak to bylo asi tak v letech 1936 a 1939. Studovali, byli dobří, silní. Mají všichni úroveň. Když přišli do vesnice Francouzi, byli to mí bratři, kteří překládali, protože byli jediní, který byli ve škole. Oba. A tak jak byli oba vzdělaní, opustili Alžírsko.

**Brzy?**

Hodně brzy. Hned. A ještě můj otec řekl: „Pokračuj, pokračuj. Člověk se nesmí koukat dozadu. Změň, změň, nestagnuj. Pokračuj. Rozvíjej se.“ Takže ten první opustil Alžírsko, když mu bylo sedmnáct. A jo. Před tím než opustil Alžírsko, oženil se s... Můj otec se oženil s jednou ženou, protože jeho první žena umřela. Znovu se oženil s jednou ženou, která měla sestru a můj bratr si vzal tu sestru. Jednoho dne... Vzali si ty sestry můj otec a můj bratr, jeho syn. Jednoho dne vznikl nějaký rodinný problém, já nevím jaký a můj otec to ukončil se svou ženou. A jak to můj otec ukončil se svou ženou, jeho syn, kterej měl tu sestru, byl nucený nechat tu ženu. Ale oni se milovali! To je problém, takhle, takhle, uděláme to takhle. Ale u nás to je nutný, nucený, ale můj bratr byl proti. Ale on

byl nucen opustit svou ženu. Bylo to silnější. Bylo jim dobře, byli šťastní, ale když sestra... Byl nucen opustit svou ženu. Nejsou to city, který hrajou roli. Ženy odešly obě, a tak se můj bratr rozhodl opustit Alžírsko. Opustil Alžírsko v roce 1948. Od toho dne, až do roku 1990, se nevrátil. V té době pracoval u Francouzů, byla to smlouva, byl moc šikovnej. A ten druhý, ten byl v národních službách, na vojně dva nebo tři roky, už nevím. Bylo to pořád Alžírsko-Francie. Dobrý, tak to byly léta 47, 48, 49. Pak to byl začátek války v roce 1954.<sup>24</sup> Všichni byli ve válce. Válka trvala sedm let. V té době se můj otec oženil s mojí matkou... Můj otec byl tvrdý. Jak si myslím já. Neznám přezně tu historii, protože jsem byl malej. Ale jak to asi vidím. Protože si moje maminka zvykla, protože u nich měli taky půdu, byl už zvyklá. Tak to pro ni nebylo tak těžký, protože byla zvyklá tvrdě pracovat. Taky si možná rozuměli...

Tak já budu pokračovat, jak jsem chtěl opustit Alžírsko v roce 90. Začali jsme pracovat s mým bratrem, koupili jsme stroje, věci a otevřeli jsme si společnost. Normálka. Pracovali jsme a v roce 96 zemřela moje maminka. A pak, cítil jsem se trochu... Jak to říct. Přišel čas, kdy už to přeteklo. Protože to bylo pořád to samý, pracovali jsme dobře, ale já jsem chtěl změnu. Před tím tu byla máma, která....: „Jsi můj syn, zůstaň se mnou...“ Bylo něco, co mě tam drželo. A tak jsme zůstali sami a já se rozhodl odjet. Do ciziny. Dvakrát jsem zažádal o viza do Francie v 97, ale vždycky byla odpověď negativní. Jednoho dne jsme mluvili s kamarádama, že jsou cestovní kanceláře, který nabízej cestu do Prahy.

### **A proč do Prahy?**

V tu dobu byly cesty do Francie, do Prahy a taky do Maďarska. Vybrali jsme si Prahu.

### **Proč?**

Protože v té době, byly cestovní kanceláře, a když se jelo do Prahy, v Praze pak dávali pasy. Mohl jsi mít pas ve svý kapse. Jinde ne. Jinde to nebylo možný. Vybrali jsme si Prahu, protože jsme tam mohli zůstat. Byl jsem s kamarádem, je to bratranec, pořád to samý, pořád jsem neměl vojenskou knížku<sup>25</sup>. On měl vojenskou knížku, byli jsme spolu. Já jsem mu řekl: „Odjed', vypadni a pak myslí na mě, zkusím to nějak zařídit a přijedu za tebou.“ Tak jsme to tak udělali. Tak jsme se my, kamarádi takhle dohodli. Byla skupina, která jela do Prahy. Bylo to v 98. Byla to skupina mladejch kluků, 22 osob.

---

<sup>24</sup> Začátek alžírské osvobozené války.

<sup>25</sup> To znamená potvrzení, že byl na vojně.

**Znali jste se všichni?**

Ne, to bylo 22 kluků z celý Kabýlie.

**A všichni z týhle skupiny chtěli emigrovat?**

Všichni.

**Deklarovali se jako turisti...**

Turisti, na týden. Jenom. Takhle to bylo. Ale já jsem nemohl odjet, protože jsem neměl vojenskou kartu, tak jsem nemohl. Řekl jsem to ale bratrancí. Tak můj bratranec odjel a moji kamarádi taky. Bousad, Cherif a tak dále, znáš je. Takže OK. Když přijeli do Prahy, udělali si papíry.

**Vízum na jeden rok?**

Na rok, regulerní. Hledali práci, našli ji a dobrý. Takhle byli trochu stabilní, ne úplně, ale šlo to. Pak mohli udělat pozvání pro ostatní. Tak mi bratranec poslal pozvání. Pak jsem to byl já, byl jsem tu v červnu 1999. Následoval jsem je do Prahy.

**A tvůj bratranec, co ti psal, když už byl v Praze a ty ještě v Alžírsku? Byl spokojenej?**

Byl spokojenej. Víc než v Alžírsku. Nebyl opravdu... Protože s nedostatkem prostředků, bydlel v penziónu s cizincema, čtyři osoby na pokoj a... Ale vydržel to. Ale... Jo, vydržel, je to tak. Poslal mi pozvání. Já jsem pořád neměl vojenskou kartu, ale rozhodl jsem se: zažádám o víza a nějak to zvládnou. Udělali mi víza. Byl jsem na český ambasádě v Alžíru, trvalo to asi patnáct dnů, čekal jsem, čekal, OK, OK. Vzal jsem svý zavazadla bez vojenský karty a jel jsem na jih Alžírsku. Jsou celnice v Annabě a na celejch hranicích,<sup>26</sup> v každým regionu jsou celnice. Tak jsem vzal svoji tašku, nikoho jsem neznal. Měl jsem u sebe nějaký peníze. Byl jsem v Annabě a tam to bylo těžký. Říkali: „Tady to je uzavřený. Celnice, to je takhle a takhle.“ Jel jsem až na jih, dolů. Jak jsem to udělal - zaplatil jsem.

**Nějakýho celníka?**

Jo, celníka. Byl jsem na jihu, vzpomínám si, byl jsem osm dní na cestě.

**Osm dní? Protože jsi objížděl různá města, kde byly celnice a snažil jsi najít někoho...**

---

<sup>26</sup> Jednalo se o alžírsko-tuniské hranice.

Jo, někoho... Našel jsem v Bušebě, to je na jihu. Zaplatil jsem. On řekl: „Můžeš projít, ale zaplatíš 2000 francouzské franků.“ Tak to je. Souhlasil jsem. Vzal mi pas a udělal tak, tak, tak. Dal mi razítko do pasu. Měl jsem razítko: Výjezd. Ještě zůstalo tělo. Jak to odjede? *Smích*. To byl problém. Řekl: „Počkáš do půlnoci, do jedné hodiny v noci.“ Na Sahaře, víš. Nikoho jsem neznal. Bylo to tajný, jsou lidi, celníci, který pracují spolu. Nikdo z nich to nevěděl kromě toho člověka. Před hranicema bylo takový stanoviště, bylo to asi deset kilometrů od policie. Je tam hotel, kavárna. Znají se. Já jsem tam zůstal. Zůstal jsem tam do... No o problém miň, mám už v pasu razítko, zůstává jenom to tělo... Nevěděl jsem, jak... Asi tak ve tři čtvrtě na jednu přijel člověk s mercedesem a se svojí ženou nebo přítelkyní, nevím, a řekl: „Nastup si“ a otevřel mi kufr. Řekl jsem mu: „Zaplatil jsem 2000 franků a mám lízt do kufru?“ Řekl: „Jestli chceš odjet, OK, jestli nechceš...“ Tak jsem musel. Byl jsem v kufru auta. *Smích*. Projeli jsme. Slyšel jsem všechno, co říkali. Protože jsou celnice... Slyšel jsem, jak říkal: „Něco nakoupím na druhé straně.“ Jako že koupí nějaký věci v Tunisku. „Co chceš, limonádu, věci, takhle a takhle. Jo, jo, jo, jasně“ a projeli jsme. Byl tam takovej pás kilometr, ani ne, alžírsko-tuniský pásmo. Zůstalo mi asi dvě stě metrů. Jak jsme projeli alžírský hranice, přisedl jsem si dopředu. Řekl mi: „Pane, všechno jde dobře.“ Na tuniských hranicích nemají právo ptát se, jestli mám vojenskou kartu, protože nemaj... Vyjel jsem z Alžírka. Bylo to těžký, byla noc. Byli tam nějaký obchodníci s autama. Neznám dobře arabštinu, opravdu dobře, ale rozumím. Pak jsem vystoupil za tuniskejma hranicema. Byla tam skupina mladejch kluků a jeden řekl: „Odkud jseš?“ Řekl jsem mu: „Jsem z Kabýlie.“ „Á a odkud z Kabýlie?“ Řekl jsem, že z Malý Kabýlie. „Á, já jsem měl kamarády na vojně z toho a z toho regionu.“ Aha, já jsem řekl: „Já jsem odtamtud“ a on řekl: „Nastup si.“ Tak jsem nastoupil k těm obchodníkům, byli mladý, bylo jim asi jako mě, tak 25. Řekl: „Znám někoho“ a řekl mi jeho příjmení. Slyšel jsem to jméno, ale neznal jsem tu osobu, ale znal jsem tu rodinu. Řekl mi: „S radostí žádný problém, jezdíme tuhle trasu každé den.“ Byli to obchodníci... Vozili věci, kalhoty z Turecka. Turecko-Tunisko lodí a pak to vzali do Alžírka.

**To je zajímavý, četla jsem článek o alžírských obchodnících v Istanbulu.**

To je ono... Nevím, v té době měl v kufříku dvě stě tisíc franků. Nějak tak. Řekl mi: „Žádný problém, jseš Kabyl?“ Já řekl: „Jo, jsem Kabyl...“ On měl rád Kabyly. Diskutovali jsme, jeli jsme spolu z tuniského jihu až do hlavního města. Zůstali jsme spolu tři dny, protože něco měli, čekali na loď z Turecka a z Tuniska brali zboží a vraceli se do Alžírka. Strávili jsme fakt krásný dny. Byli jsme na pláži, bylo to fakt skvělé. Věřili mi a já jim taky, bylo to jako bych je znal dvacet let. To se vydařilo. A pak jsem si koupil letenku Tunis-Praha a 8. června jsem byl na letišti v Praze. Voila. Tak to bylo.

### **A v Praze tě čekali tvůj bratranec a kamarádi.**

Čekali mě bratranec a kamarádi, to bylo dobrý. A já jsem začal nový život. Udělal jsem si regulerní papíry. Takhle, takhle. Vyplnil jsem formuláře a voila.“

*Pro dnešek končíme a budeme pokračovat někdy jindy. Pokračovali jsme za tři měsíce. Rabah se právě vrátil z dovolené z Alžírka, jeho vyprávění se mi zdálo zajímavé, a tak jsem ho poprosila, jestli by mohl o svém pobytu v Kabýlii vyprávět i na kazetku. Rabah souhlasil.*

### **„Takže jsi byl v Alžírku...“**

Ano, byl jsem v Alžírku jeden měsíc, teď v srpnu.

### **Jak je to dlouho, co jsi nebyl v Alžírku?**

Je to skoro rok a je to pět let, co jsem nebyl v Alžírku v srpnu. Minulý rok jsem tam byl v zimě, protože můj bratr měl autonehodu. Byl jsem dvakrát v Alžírku, ale v zimě, to není to samý. V létě tam jsou všichni, rodina, oslavy... To je ono. Je spousta oslav.

### **Slavila se nějaká svatba u vás v rodině?**

Ano, byly čtyři oslavy. Podařilo se to, opravdu. Byla tam taky moje rodina, přijeli z Paříže. Pro ně je to taky radost. Je to opravdu báječný. Lidi se smějou. *Smích*. Lidi... *Smích*. Pořád se smějou. Dělej si srandu, vtipkujou. Pořád. I když tam je ten systém, v Alžírku, v Kabýlii, fakt, to je... To bolí, ale... Lidi jsou pořád otevřený, zapomínaj. Na problémy, na starosti, prostě na to všechno. Opravdu se to vydařilo. Každý večer s kamarádama, s přítelem, s rodinou. Vyprávěj se vtipy, příběhy, drby. Opravdu to žije.

**Když jsme se spolu bavili, říkal jsi, že tam lidé opravdu žijí, že tady jsou trochu uzavření, že hodně pracují.**

Ano, tady jak to vidím, chybí čas. Pořád... Čas je drahý všude, ale ten rozdíl... U nás, to je... Lidi žijí spolu. Například na pláži, jsou tam rodiny, děda, táta, máma, děti. Ne jako tady. Tady zřídka člověk najde takhle celou rodinu. I když jsi v restauraci. Jíš a vidíš stůl s deseti, s osmi osobami. Je to stejný na pláži, je to stejný... Všude. Celá rodina je tam. To je tady vzácný. Ten rozdíl je, že tady to je vždycky pár nebo pár s dětmi. Ale u nás, to je jiný...

**Člověk tam nikdy není sám?**

Člověk tam nikdy není sám, přesně... Když se podíváš, vždycky rodina, vždycky plný auto. *Smích.* Je... Není to stejný. Je to skvělý vidět celou rodinu, buď jak jí nebo jak se prochází venku nebo na pláži. Když se něco děje, všichni pomůžou. Lidi druhým pomáhají. Existuje, jak se to řekne...

**Solidarita?**

To je ono. Solidarita mezi lidmi, to u nás hodně znamená. Když se pořádá nějaká oslava, tři dny před tím, všichni lidi jsou tam. Pomáhají té rodině. Při oslavě, při stavbě. Ve všem. Ve všech oblastech. I když bylo třeba, například : máme ve vesnici takovou cestu, bylo to... Celá vesnice přicházela o víkendech pomáhat. Prostě solidarita. Je vzácný to tady vidět. Ještě jsem to neviděl... *Ticho.*

**Takže jsi tam byl měsíc?**

25 dní. Během těch 25 dní jsem strávil opravdu... Vydařilo se to, ale rychle to uteklo. Jako sen. Strávil jsem asi 5 dní na pláži, ostatní dny s kamarádama a s rodinou doma a tak. Povedlo se to. Bylo velký teplo, 42 stupňů, ale u moře, to je dobrý... Letěl jsem Praha-Alžír. Neexistuje přímý letadlo, přestupovali jsme v Tunisku. A pak Praha, návrat...

**Takže to bylo hezký, příští rok pojeděš v létě zas do Alžírka.**

Doufám, rád bych.

*Budeme pokračovat, kde jsme minule skončili, a to v momentě, kdy Rabah přijel do Prahy.*

**Takže teď můžeme mluvit o tvém příjezdu do České republiky. Vzpomínám si, že posledně jsi vyprávěl, že jsi tu měl už kamarády a bratrance...**

Ano. Přijel jsem do Prahy v červnu 1999. Můj bratranec Malek mě čekal na letišti v Praze. Byl čtvrtek, pamatuju si to.

**Fakt?**

Ano. Viděl jsem trochu výhled na Prahu. Mám rád... U nás je v červnu už všechno žlutý, všechno už je... Žádná zeleň jako tady. Byl čtvrtek a přšelo. V červnu tady přšelo, byl to jinej svět. Opravdu, to byla radost. *Ticho.*

**Ty jsi už před tím byl v Evropě, takže jsi nebyl překvapenej nebo šokovanej.**

Byl jsem ve Francii, nebyl jsem překvapenej.

**A kde jsi po svém příjezdu bydlel?**

Bydlel jsem u bratrance a kamaráda, byl to třípokojevej byt v Kobylisích. Bydlel jsem tam s Bousadem, Malekem a Omarem. Takže, byl jsem tři dny doma, odpočinul jsem si, protože jsem byl trochu unavenej. Zůstal jsem tři dny doma, a pak jsem začal zařizovat papíry a tak dále.

**Ty jsi měl turistický víza na dva týdny?**

Měl jsem turistický víza na tři týdny, na 21 dní. Po 14 dnech jsem si prodloužil víza, dostal jsem víza na tři měsíce.

**A bylo to bez problémů?**

Bylo to snadný, ale ne bez problémů. Bylo to s... S... *Ticho.*

**S penězma?**

Jo, prostě jsem zaplatil. Existuje někdo, kdo znal někoho... Jsou lidi, který znají lidi z cizinecký policie, někoho uvnitř.

**Takže tvůj bratranec znal někoho takovýho?**

Můj bratranec ne, jsou to vzdálený známý, taky cizinci.

**Já vím, že to takhle funguje.**

Takhle to fungovalo, ale teď je to těžký, uzavřený. Konec. Skončilo to, není to jako dřív. Takže jsem zaplatil, měl jsem víza na tři měsíce. To už bylo... To bylo dobrý. A pak jsem začal hledat práci. Bylo potřeba, protože jsem měl málo peněz. Vyplnil jsem dotazník jako obchodník, jenom v papírech a odevzdal jsem ho. Bylo to taky přes

známého, zaplatil jsem. Takže před tím než vypršely ty tři měsíce, vízum, tak už jsem měl obchodní rejstřík, a když jsem měl obchodní rejstřík, automaticky jsem měl, jak se to jmenuje, "trvalý" na rok.

**Protože jsi měl ten obchodní rejstřík.**

Jo. Už předtím jsem hledal práci. Našel jsem práci v pizzerii a začal jsem pracovat.

**To bylo kolik dní po příjezdu do České republiky?**

Čtrnáctý den jsem začal pracovat.

**Fakt, už? To je dobrý.**

Jo, už. To bylo dobrý. Můj kamarád znal šéfa, takže to bylo dobrý. Začal jsem tam pracovat. Takhle jsem tam pracoval 9 měsíců, ani ne, bylo to v lednu 2000, ani ne 9 měsíců. A byl takovej, jak se to řekně? Zákon. Byl novej zákon, že ty obchodníci musí platit daně a bylo nutný ukázat ten obchod.

**Aha, kontrolovali obchodníky, jestli ten obchod opravdu existuje.**

Ano. A protože jsem neměl nic, nic... *Smích.* Byl to zákon, bylo to povinný. A můj šéf mi nabídl... Protože jsem pracoval načerno, bez papírů, načerno. Nabídl mi, že mi jako udělá povolení k práci, abych mohl být pracovník. Takže bylo nutný změnit status obchodníka na dělníka. Abych to změnil, byl takovej zákon, bylo nutný vrátit se do Alžírsko a tam na českou ambasádu. To byl fakt zákon... A tady jsem měl opravdu velký štěstí. To bylo překvapivý. I mě, mě to překvapilo, vůbec to nechápu. Některý lidi se vrátili, jiný tu zůstali bez papírů. A některý lidi odjeli jinam, do Londýna.

**Takže normálně by ses musel vrátit.**

Ano, normálně bych se musel vrátit. Byly kontroly daní a současně byly kontroly pracovníků, zaměstnavatelů, který zaměstnávají lidi načerno. To je zakázaný. Bylo to v lednu 2000. V pizzerii nás bylo pět načerno, tak jsem byl nucenej odejít, odejít z práce. Ale jak byl na mě šéf hodnej, pomohl mi. Udělal mi pracovní smlouvu a povolení k práci. Zůstal jsem doma a nepracoval jsem. Nepracoval jsem. Málem jsem se zbláznil.

**To trvalo jak dlouho?**

Netrvalo to dlouho, zůstal jsem doma 25 dní.

**Měl jsi strach z toho, že se budeš muset vrátit do Alžírsko? Nemohl jsi kvůli té vojenské kartě, ne?**



Nemohl jsem, zaprvé kvůli té kartě, a pak jsem ještě neměl to povolení k práci. Předtím, šéf mi to jen navrhl. A tak jsem zůstal doma a on mi pomohl. Nepracoval jsem, ale on mi udělal papíry. Ptal se mě, jestli mu slíbím, že budu pracovat u něj, když budu mít pracovní povolení. Báł se, že půjdu jinam. A tak jsem mu to slíbil. A tak mi udělal povolení. V pasu jsem měl víza a zbývaly mi tři měsíce. A tak jsem vzal tohle všechno, pracovní povolení, smlouvu, to všechno. Byl jsem na cizinecký policii, byli jsme tam s Lenkou, protože jsem v té době moc nemluvil česky. Šel jsem do první kanceláře, řekl mi : „Pane, nemáte žádnou šanci, musíte odjet.“ To, to a to. Tak to je problém. OK. Vyšel jsem. Změnil jsem číslo, byl jsem v kanceláři číslo 3, pak jsem šel do kanceláře číslo 4. Byla tam taková mladá holka jako ty a ta mi řekla to samý. O la la... Tak... Přemýšlel jsem. Zbývaly mi dvě kanceláře. Takhle se dívám, dvě kanceláře. Zkusím štěstí. Normálně je to pravda. To je pravda. Mají pravdu, odjedu, 20 dní, jeden měsíc a vrátím se. Ale protože jsem měl spoustu problémů v Alžírsku jako tu vojenskou kartu, dost věcí, taky peníze, ty odjedeš, vrátíš se, to stojí hodně, tak jsem to zkusil. Druhý den ráno jsem to zkusil. Byla tam taková starší dáma kolem 55 let. Zkusil jsem štěstí. Byl jsem první... Ne druhý. V šest hodin ráno. Vstoupil jsem. Dobrý den, dobrý den, madam. A odevzdal jsem to, chtěl bych změnit a prodloužit, to všechno a to všechno. Viděla tu pracovní smlouvu, pizzeria, gyrossino. „Kde přesně pracuješ?“ Řekl jsem jí to. „Á, gyrossino, pizzeria.“ Řekla mi: „Znám to gyrossino, máte dobrej gyros.“ Řekl jsem jí : „Ano, madam. To je pravda. Buďte vítána, madam.“ Tak a tak. To udělá radost.

#### **A tentokrát jsi tam byl taky s Lenkou?**

Ne, bez Lenky.

#### **A mluvil jsi s tou paní česky.**

Ano česky, mluvil jsem česky. Poradil jsem si. Říkal jsem : „Můžete přijít, madam.“ OK. OK. Viděl jsem : ffffffff. Udělala... Když vzala ten obchodní rejstřík, to bylo štěstí. Když roztrhala ten obchodní rejstřík. Byl to konec, dobrý. Když jsem viděl, jak ty nůžky jedou, věděl jsem, že to je dobrý.

#### **Měl jsi štěstí!**

Měl jsem štěstí, přísahám ti. Měl jsem štěstí!

**Už když jsi překračoval tuniský hranice, měl jsi štěstí. Ty máš prostě v životě štěstí.**

Měl jsem štěstí, to je pravda.

**Takže jsi měl pracovní povolení...**

Skončilo to! Skončilo to! Byl jsem jedinej, můžu to říct, kterej měl takhle normální papíry. Prodloužili mi papíry bez peněz, bez ničeho. To je dobrý. Udělala mi víza na jeden rok. Měl jsem pracovní povolení. Měl jsem víza – pracovník, dělník.

**A dál jsi pracoval v pizzerii.**

Ano, dál jsem pracoval v pizzerii.

**A byl jsi spokojenej, že ses stabilizoval.**

Samozřejmě. Vrátil jsem se ke kamarádům a oni mi řekli : „Jak si to udělal, ale jak? Bylo to přes známýho?“ Ne, přísahám vám. Přes nikoho. Měl jsem štěstí. Vrátil jsem se domů a řekl jsem Lence : „O la la, Lenko, já musím domů.“ *Smích.*

**Tak ty jsi takhle hrál?**

Ano, trochu jsem hrál, ona brečela a já jsem řekl : „Podívej.“ *Smích.* Byla taky spokojená, bylo to pro ni taky dobrý.

**A pak jsi pracoval. Bylo to tvrdý? Kolik dní v týdnu jsi pracoval?**

Pracoval jsem šest dní, jeden den volna.

**To je docela tvrdý.**

Ano, je to tvrdý. A pak v únoru 2000... Pracoval jsem, znal jsem už Lenku, bydlela u mě.

**Kdy jsi poznal Lenku?**

Lenku znám přesně... Lenku jsem poznal přesně ten den, když řekli, že všichni lidi, kteří jsou obchodníci, kteří pracují načerno... Ten samej den.

**A jak jsi se s ní seznámil?**

V práci.

**V práci? Lenka s vámi pracovala?**

Ne. Poslouchej. Byl jsem v práci, v pizzerii. Začal jsem pracovat v 19.00 večer. Začali jsme. Hodinu potom někdo přišel. Šéf : „Promiňte. Nemůžete. Nemůžeš pracovat, protože jsou kontroly. Když ne, tak je pokuta. Nepříjemnosti pro šéfa.“ A tak jsme odešli, všichni. Byla to katastrofa.

**Byl nucen tu pizzerii zavřít?**

Ne, nezavřeli, nahradili to lidmi, který mají papíry. Takže druhý den jsem byl v Tesco. Tam jsem potkal Lenku. Bylo to druhé den, co jsem byl bez práce, bez... Kupoval jsem olej a vajíčka.

**A Lenka tam pracovala?**

Ano, pracovala u kasy.

**A jak jste se spolu bavili, česky?**

Chceš slyšet tohle všechno.

**Ano, jestli ti to nevadí.**

Ne, nevadí, když chceš... V té době jsem si už s češtinou věděl rady. Scházeli jsme se, dělali jsme kuskus. Byla tam Petra a Karolína, tam to začalo. Začal jsem rozumět češtině. Zůstal jsem v Čechách 14 dní bez práce, 14 dní. Nespál jsem. Měl jsem tam slovník a přítelkyně Omara a Bousada. Nespali jsme do dvou hodin v noci. Petra mluvila trochu anglicky, Karolína nemluvila anglicky, jen česky. Já jsem nemluvil anglicky, jen trochu. Mluvím jenom francouzsky. Jak jsem se učil češtinu? Kreslili jsme obrázky. Le bateau – loď, l'arbre – strom a tak dále. Měl jsem sešity. A pak už jsem mluvil. Když jsem s nima mluvil... Třeba Omar, byl tady o rok déle než já, Malek taky. A za 14 dní jsem uměl líp než oni. Měl jsem obrovskou vůli. Měl jsem cizí jazyky v srdci. Nevím...

**Jsi šikovnej na jazyky, to je dobrý. Takže jsi pracoval, potkal jsi Lenku... Pracoval jsi šest dnů týdně, to bylo od kolika do kolika hodin?**

Šest měsíců, takhle : od 19 hodin večer do 6 hodin ráno každý den. Měl jsem jen neděli, to jsem nepracoval. V neděli bylo zavřeno. To je všechno. A pak, zůstal jsem 25 dní doma... Protože jsme už tehdy platili za byt 12 000 korun...

**To bylo hodně.**

Opravdu, to bylo hodně. Byl tam Omar, Petra, Bousad, Karolína, Malek a já. Každý platil 2500. A najednou Omar a Petra se odstěhovali k rodině Petry, Bousad se oženil s...

**S Karolínou.**

Ne, s tou se rozešel a oženil se s Katkou. Bylo to v prosinci. A tak jsme zůstali já a Malek na 12 000 korun sami.

**A tak jste někoho hledali.**

Ano, hledali jsme, ale nechtěli jsme brát každého. Hledali jsme slušného člověka. Chtěli jsme klid. Nejsou, nejsou, a pak. První, to byla Lenka, která souhlasila, že bude se mnou bydlet. Znal jsem ji jen 15 dní a pak se přestěhovala ke mně. Byl jsem v rodině, byli... Bylo to těžký, maminka nesouhlasila.

**Protože to bylo moc brzy?**

Protože jsem cizinec.

**Možná taky proto, že to bylo brzy.**

Ano, taky. Možná. Rodiče si dali podmínku, že musejí toho kluka vidět. Že přijdu domů. Tak jsem byl doma u Lenky, u rodičů. Mluvil jsem s nima. Měl jsem v kapse slovník. Všechno jsem jim vysvětlil, byli moc spokojený, hlavně tatínek. Souhlasili. Ten samý den si Lenka vzala kufry, okamžitě. Dobře, dům byl drahý, byli jsme na to tři. A pak jsem pracoval ve dne. Našel jsem si zaměstnání, moje řemeslo. Promluvil jsem si se šéfem. Řekl jsem mu : „Můžu pracovat v noci? Chtěl bych pracovat v noci.“

**Proč?**

Protože... Chtěl jsem práci navíc. Našel jsem jednu firmu, výrobu. Během dne jsem pracoval pro tu firmu. Řekl mi : „Jak chceš.“

**To byla česká dřevařská firma?**

Ne, byla to egyptská firma. Vyráběli nábytek. Bylo to na Praze 4. Začínal jsem v 10 hodin ráno a pracoval jsem maximálně do 17 hodin. Jel jsem domů, spal jsem a ve 22 hodin v pizzerii do 3 do rána, jel jsem domů, spal jsem dvě, tři hodiny.

**Takže jsi buď pracoval nebo spal, to je všechno.**

To je všechno.

**To je tvrdý.**

Je to tvrdý, ale já jsem to chtěl dohonit, protože jsem ztratil... Zůstal jsem 25 dní bez práce a platili jsme ten byt.

**A jak dlouho to trvalo, co jsi takhle pracoval?**

Ne moc dlouho, asi měsíc a půl. A pak jsem měl tu nehodu. Tys to viděla. Spal jsem, když jsem pracoval u stroje. Zůstal jsem 4 měsíce na nemocenský, ano 4 měsíce. Byl to květen, červen, červenec, srpen. 4 měsíce jsem byl bez práce, ale měl jsem pojištění, tak mi něco dali, asi 4500, to bylo jen na byt. Ale Lenka mi pomohla. A Malek taky. Pořád

doma, byl jsem svobodnej. Byl jsem prostě nemocnej. A pak jsme plánovali svatbu na září. Oslavu jsme udělali v Kobylisích. Z Paříže přijela moje rodina se dvěma autama, můj bratr, sestra, děti, všichni. Bylo jich sedm. Měli jsme kuskus. Moje sestra přivezla, všechno, co bylo třeba. Moc se to povedlo. Pozval jsem taky bratra z Alžírsko, ale bohužel přijel pozdě, tři dny po svatbě, po oslavě, to byla škoda. Je to můj starší brácha. V září jsme měli svatbu a za 14 dní jsem začal pracovat. Pracoval jsem jen od 7 hodin ráno do 19 hodin večer.

### **Dvanáct hodin, to je hodně.**

Dvanáct hodin každý den a jeden den volno. Je to hodně, ale je to tak. Když člověk pracuje málo, vydělá málo, když pracuje hodně, vydělá hodně. Je to nutný.

### **Ty jsi zvyklý pracovat.**

Ano... Vrátil jsem se do práce, pracoval jsem u trouby.

### **Ale poslední dobou jsi pracoval u pokladny.**

Ano, poslouvej mě. Vrátil jsem se do práce, a pak... Tři dny na to tam byl takovej malej problém mezi... Byl tam jeden Maročan a jeden Kabyl. Háдали se spolu. Jeden vzal nůž, druhý takovou železnou věc. Fakt, to byla válka.

### **Kvůli čemu se hádali?**

Nevím, kvůli práci. Víš, Arab a Kabyl, to je vždycky takhle. Nic zvláštního, ale... A tak jsem mezi ně vstoupil. A jeden z nich mě zranil ruku. Hned do nemocnice. Pět stehů. Hned. Uklidnil se. „Omluv nás. Promiň.“ Všechno nechali. Ten Maročan odhodil nůž, ten druhý taky. Byla to katastrofa. Dobrý, dobrý. Byl jsem v nemocnici na Karlově náměstí, dali mi 15 dní. 15 dní! Řekl jsem šéfovi... Měl jsem obvaz. Pět stehů, nemohl jsem pracovat, nemohl jsem se dotknout vody, nic. Musel jsem zůstat doma. Řekl jsem : „To je k zbláznění, 4 měsíce doma a třetí den v práci...“ Co mi řekl : „Rabahu., víš co, mluvíš česky, umíš mluvit s lidmi. Dám ti kasu. Budeš pracovat na kase i s jednou rukou.“ Řekl jsem : „OK.“ Pracoval jsem asi týden. Bylo to něco jiného. A pak jsem řekl : „Už je to dobrý, jsem už vyléčený. Už je to dobrý.“ Řekl mi : „Zůstaň na kase.“ Tak proto jsem zůstal na kase. Protože jsem byl na kase nejlepší. Byla to příležitost. Víš, měl jsem nehodu, ale nehodu, která...

### **Bylo to štěstí v neštěstí.**

Ano. Zůstal jsem na kase. Řekl mi : „Jsi nejlepší, mluvíš.“ Já se směju, mluvím česky, francouzsky, arabsky, kabylsky.

**A jak jsi mluvil se svým šéfem?**

Arabsky a česky. On je Iráčan.

**Mluví napůl arabsky a napůl česky?**

Mluví arabsky. Poprvé jsem si s sebou vzal překladatele, protože on mluví iráckou arabštinou. Alžírská arabština, to není arabština. Víš, to není arabština. Já umím alžírskou arabštinu, ale... On ničemu nerozumí, já taky ne, taky ničemu nerozumím, když mluví opravdovou arabštinou, nerozumím. Takže jsme mluvili arabsky, česky... Takže jsem zůstal na kase tři roky. Pracoval jsem od 8 hodin ráno do 8 hodin večer, pořád šest dní v týdnu. Takhle.

**Takže jsi neměl moc času na jiný věci.**

Neměl jsem moc času. To ne.

**Potkával jsi kamarády?**

Moc často ne. Neměl jsem čas. Jednou za dva, tři měsíce jsme dělali kuskus. Víckrát mi rodina poslala kuskus. Zůstane doma, jeden měsíc, dva měsíce, pět měsíců a pak jde rovnou do koše, protože na to nemáme čas. Není to jako ve Francii.

**Takže jsi viděl jen lidi, se kterými jsi bydlel?**

Ano, Lenku a Maleka. V té době. Měl jsem Bousada, Omara a Cherifa. Jsme z Malé Kabýlie, to je všechno.

**Cherifa jsi znal už před tím?**

Ne, poznal jsem ho tady.

**Začali jste se spolu bavit, protože oba pocházíte z Malé Kabýlie?**

Ano, ze stejného kraje. Nejen z Malé Kabýlie, ale i ze stejného kraje. Předtím jsem znal Bousada, je to můj kamarád už z Alžírsko. Byli tady první Bousad a Ahmed, ten je teď v Berlíně. Takže zorganizovali cestu, pomohli si navzájem, solidarita. Pomáháme si. Byli tady v Praze první, pak Malek a pak já.

**A s Cherifem jste se začali bavit, protože byl ze stejného kraje.**

Ano. Nejen tady to tak je, ale všichni cizinci: „Ty jsi odkud, ty jsi odkud, jsme ze stejného kraje, jsme stejná rasa“ a tak dále, a tak se dáme dohromady. V té době jsme byli čtyři z našeho kraje. Byli jsme pospolu. Cherifa a Omara jsem poznal tady.

**Omar byl také ze stejného kraje?**

Ano, taky. Jsme asi tak deset, patnáct kilometrů od sebe. A Malek, samozřejmě, to je můj bratranec. Takovej je život imigrantů. Takhle to začalo, a pak jsme se oženili.

**Víš, Joseph mi říkal, že zapomíná francouzštinu, že komunikuje jen v kabylištině.**

To je pravda, zapomínáme francouzštinu. Je to tak.

**Znáš tady nějaký Čechy kromě Lenky?**

Znal jsem před tím.

**Jo holky, já myslela i kluky. Nemáš kamarády Čechy?**

Ne, jenom holky. *Smích.* No, mám zákazníky, kamarády, ale v práci. Prostě taky s námi pracují Češi. Většina jsou holky.

**Funguje to tak, že člověk pozná dívku, a pak komunikuje s její rodinou. Takhle pozná i jiný lidi.**

Přesně, je to tak.

**Podle tebe, jaký je rozdíl v životě emigranta ve Francii a tady?**

Francie, to je Alžírsko.

**Říkal jsi mi, že dáváš přednost žít tady než ve Francii. Proč?**

Protože tady je míň... Tady je míň Alžířanů, míň Arabů. Je to nový. Tady v Čechách není moc imigrantů.

**Je to taky proto, že ve Francii mají alžířští imigranti často negativní obrázek?**

To je pravda. Ale i tady, i tady to, Terezo, začíná. Začíná to. Alžířani...

**Já vím, existují i Alžířani, kteří tady prodávají drogy, například v Jindřišský.**

Ano, nerad tamtudy chodím. Snažím se vyhnout tomu, abych tamtudy šel.

**Proč?**

Nemám to rád. Nerad to vidím.

**Řekl jsi, že Francie je Alžírsko, znamená to, že se tam žije mezi ostatníma Alžířanama?**

Ano.

### **A ty nechceš žít mezi Alžířanama?**

Přesně, přesně. Protože já chci změnu, chci to změnit. Úplně.

### **Kvůli čemu?**

To je spousta věcí... Svoboda... To je...

### **Když člověk žije mezi Alžířanama, je pořád kontrolovanej, co dělá, jak žije...**

Ano, to taky.

### **Je to ono? Nebo spíš ne?**

Ano, můžeš to tak říct. Není doba, aby se člověk koukal ke druhému, co dělá, co... Ano, trochu. A taky ve Francii je to teď těžký, ne jako dřív. Jsou věci... Není moc práce, je velká nezaměstnanost. Ale v Čechách je to teď nový, bude se to čím dál tím víc zlepšovat. A tak dávám přednost být tady. Jsou lidi, kteří odjeli do Francie, do Německa. Je to tak dva, tři roky. Teď se vrací. Mám bratrance, byl tu mezi prvníma, zůstal tu tři měsíce. A protože to bylo s papírama těžký, rozhodl se v té době odjed jinam. Bylo to v roce 2001.

### **Kam odjel?**

Do Berlína, do Německa. Zůstal tam deset nebo patnáct dnů, dva týdny v Berlíně a to to ještě nebylo lehký. Zaplatil jsem, když překračoval hranice, protože neměl žádný papíry. A tak jel do Francie. Jel autobusem Berlín-Paříž. Teď se chce sem vrátit.

### **Proč?**

Protože tady, tady je naděje. Je tu práce.

### **Proč, ve Francii není naděje?**

Je v Paříži. Nedaří se mu...

### **Nedaří se mu najít práci?**

Má práci, ale pracuje... Pracuje patnáct dnů, jeden týden ne. Pracuje měsíc, pak dva měsíce ne.

### **Není to stabilní.**

Není to stabilní, přesně. Papíry, to je těžký, oženit se, to je těžký. Protože teď lidi myslí: Alžířan? Ne. To je jen... Chcete se oženit jenom pro papíry a pak... Teď jsou Francouzi trochu probuzený. Probuzený nebo... Ne, probuzený ne, protože nespali. Ne probuzený. Ale nemají k nám důvěru. Protože většina Alžířanů nebo Tunisánů nebo Maročanů, lidí



z třetího světa nejsou čistý. Čistý ve smyslu aktivit. Nejsou upřímný. Existují lidi, Kabylové ve Francii, ale... Kabylové, dívky, rodiny a tak dále, ale ty se vdávají jen přes známost. Ten zná rodinu, zná matku a otce... Je to takhle. Když ne, tak je to nemožný. Teď je v Paříži asi 5000 a něco lidí bez papírů, lidí mezi 18 a 25 lety. Jenom v Paříži! Takže je to těžký, ne jako v Čechách. V Čechách to jde. No, je to těžký všude. Tady je to lepší, je naděje mít papíry...

**Když jsem se bavila s Cherifem, také mi říkal, že dává přednost tomu žít tady než ve Francii. Říkal, že kdyby si musel vybrat mezi tím žít ve Francii nebo v Kabýlii, vybral by si Kabýlii. A ty, kdybys byl nucen vybrat si buď emigrovat do Francie nebo zůstat v Kabýlii, co by sis vybral?**

Aktuální situace v Alžírsku... Vybral bych si cizinu. I Tunisko.

**Kvůli čemu? Kvůli terorismu, nezaměstnanosti? Proč?**

No, terorismus u nás tak moc není, moc ne. Je to nezaměstnanost... Nejistota, politický systém. U nás není jistota. Není jistota. To je to.

**Když jsi přijížděl do České republiky, plánoval jsi zůstat tady nebo jsi myslel, že možná půjdeš jinam?**

Plánoval jsem tu zůstat.

**Jsou lidi, kteří berou Českou republiku jako přestupní stanici.**

Přesně. Mám bratrance, ten je v Paříži, znal jsem lidi, kteří jsou teď v Londýně, ve Švédsku, v Norsku. Ale já, já jsem tu zůstal. Jsem spokojený. No ne... Nevyděláváme hodně, ale v klidu. Dávám přednost klidu, míru. Je to čistý, klidný. Tak.

**Takže nejdůležitější pro tebe je být v klidu...**

V klidu, v pohodě...

**Mít naději zlepšit svoji situaci...**

Ano. Mít rodinu, dům, všechno, co je třeba.

**Pomohl jsi svým bratrancům, aby sem mohli přijet. Kolika jsi pomohl?**

Šesti.

**To je dobrý. Plánoval jsi koupit dům.**

Ano, plánuju koupit dům.

**Nějaký určitě najdeš, nedaleko Prahy jsou staré domy, mohl bys ho postupně opravovat.**

Ano.

**Chceš koupit dům pro tebe, pro Lenku a bratrance?**

Pro mě a Lenku. Taky bych chtěl dělat obchod. Plánuju si, že založím firmu, doufáme v to.

**To vyjde. Máš spoustu bratranců, nejsi línej. To vyjde. Představ si, kdyby ti někdo položil otázku: Kdo jsi, co bys odpověděl?**

Jsem Kabyl. Taky když se mě někdo zeptá: Odkud jsi? Říkám: Z Kabýlie, pěkně upřesněný. Protože to je rozdíl. Alžírsko je velký. Já jsem Kabyl a jsem na to hrdej.

**A tvoje dítě bude napůl Čech a napůl Kabyl.**

Ano, fifty, fifty.

**Jakým jazykem bude mluvit?**

Česky, druhý jazyk bude francouzština.

**Francouzština a co kabylišťina?**

Taky. I jméno, plánovali jsme, že dáme jméno, který bude napůl český, napůl kabylský. Jméno, který bude podobný kabylskému.

**Kdyby se tě někdo zeptal: Kdo je Kabyl? Co bys řekl?**

*Ticho.* Je to někdo, kdo je narozen v Kabýlii a mluví kabylsky.

**A já, kdybys se chtěla stát Kabylkou, mohla bych?**

Kdybys mluvila jazykem, kdybys měla nějaký pouta... Můžeš.

**Můžu se stát Kabylkou, i když jsem se tam nenarodila?**

Ano, a já, teď se stanu Čechem. Zůstaneš tu pět let a máš občanku.

**Takže teď budeš Kabyl a Čech současně.**

Ano. Beru si českou státní příslušnost. Mám českou ženu... Víš, ve Francii, jeden člověk se narodil ve Francii a vrátili se do Alžírka. Po patnácti, dvaceti letech bude žádat státní příslušnost, on, původem Alžírčan, původem Kabyl, ale narodil se ve Francii, protože jeho maminka a tatínek byli v té době ve Francii, jenom je narozen ve Francii, pět měsíců potom se přestěhovali do Alžírka. Ten pán má nárok na francouzskou státní příslušnost. A jestli má děti, mají taky právo na francouzskou státní příslušnost.

**Víš, ptala jsem se jestli bych se mohla stát Kabylkou, protože jsi říkal, že Kabyl je někdo, kdo se narodil v Kabýlii. Kdybych se přestěhovala do Kabýlie, mluvila bych dobře kabylysky, mohla bych být opravdu ostatními Kabyly brána jako Kabylka?**

Kdybys tam zůstala dlouho, mluvila bys, mohla by ses stát.

**Co si myslíš o vztahu Kabyků a Arabů?**

Měl jsem arabský kamarády, přátele, nejsem v tomhle směru rasista. No my, jako předtím, naše ženy, před tím... Jsou lidi, kteří si vzali Araby, ale nemůžeme říct, že to je Arab. Je to promíchaný, hluboko. To záleží. Protože jsou lidi, kteří jdou Alžírskem. Je to Kabyl, ale byl například v Biskře, má tam dům, a tak se stal... Jeho děti neumějí vůbec berbersky. Takže se přesně neví, kdo je opravdový. No, jsou opravdový, jsou tam, mají půdu... A pak jsou jiný, neví se přesně, jestli jsou Kabylové... Ale tohle беру normálně, stejně jako znám Čechy, Francouze, Poláky...

**Podle tebe, je nějaký rozdíl mezi Araby a Kabyly a jaký? Jazyk, samozřejmě, ale jinak...**

Taky tradice.

**Například?**

Například svatba, to není stejný. Arabové si kupují dívky za peníze, u nás ne. Mají se rádi, holka a kluk, souhlasí, jdou do rodiny. Tak, tak. Bez peněz. Jako tady. Tradice svátků, to taky není stejný. Je to trochu rozdíl. Naše tradice jsou rozdílný. Jsou svátky, který jsou stejný, kif, kif.<sup>27</sup> Hodně věcí je trochu rozdílných.

**A povaha?**

Povaha, dneska to nemůžeš definovat. Povaha ne.

**A islám?**

V Kabýlii teď ramadán, to u nás mizí. Lidi u nás jedí, ale Arabové ne. Dřív jsem měl... U nás jsou restaurace, kavárny jsou otevřené, ale ostatní... Jsou svázaný, připoutaný, moc připoutaný.

**Tvoji rodiče praktikovali islám?**

Ano, vzpomínám si na maminku, na tatínka trochu. Bylo mi v té době devět... Ano. *Ticho.*

---

<sup>27</sup> *Kif kif* znamená „stejný, stejně.“

**Tady prý je ten rozdíl stejný, Kabylové pijí alkohol, Arabové ne.**

Ano, u nás jsou bary, diskotéky. V ostatních arabských městech ne, nejsou tam diskotéky. U nás, tam, kde jsem bydlel, jsou čtyři diskotéky. Jsou tam bary, plný bary na každém rohu. Bary. A navíc jsou tam jiný, který prodávají jen tak, protože víš, ve vesnici nemůžeš udělat bar, protože tam není moc lidí, a tak se dělají takový malý tabáky, malinký. Tak to je rozdíl. Arabové nevědí, co je to vepřový. U nás je. Některý lidi střílejí kance v horách a jedí je. V Kabýlii jsou mešity. Existují mešity a kavárny. Je to svobodný. Nikdo tě nenutí. Udělej to, udělej to. Když pojedíš do nějakého arabského města, všechny holky jsou v *hidžábu*. Ale u nás, to není stejný. Holky chodějí oblékaný jako ty, bez *hidžábu*, bez ničeho. Taky chlapi v *kašabije*. U nás ne, mikina, kraťasy... Je to jiný svět. Taky jsme na dobrým místě. Máme moře, pláže, hory, sněh.

**Jak si představuješ ideální situaci pro Kabýlii?**

Myslím, že autonomie je ideální. Myslím, že to je skvělý.

**A jazyk ve školách, ve kterém by se mělo učit?**

Je nutný učit francouzštinu, tamazigh, arabštinu, italštinu...

**Mluvíš o výuce cizích jazyků, ale já myslím jazyk, ve kterém by se podle tebe mělo vyučovat?**

V našem jazyce. V tamazigh.

**A úřední jazyk podle tebe?**

Taky tamazigh. Můžou se udělat občanky v kabylištině.

**Podle tebe, kdyby byla autonomie, všechno by bylo v kabylištině. Jaký by byl vztah ke zbytku Alžírsku? Měli by se Arabové učit tamazigh?**

Ano, normálně, byl by to oficiální jazyk.

**A v Kabýlii by se učila arabština?**

Ano, už je to povinný. Nejsme svobodní, nejsme autonomní, nejsme demokratičtí. Normálně by to bylo jako jinde ve světě. Náš mateřský jazyk je řečtina, první je řečtina, druhý italština, španělština, jestli chceš... Jazyky, to je dobrý... Víc jazyků, vícrát jsi člověkem. To je dobrý.“

*Na chvíli jsme vypnuli diktafon a odpočinuli jsme si, pak Rabah začal vyprávět jeden příběh, který se stal ještě, když byl v Alžírsku.*

„A tak jsem měl depresi. Pracoval jsem, pracoval jsem, pracoval, a pak jsem měl nervovou depresi.

### **Kvůli práci?**

Kvůli spoustě věcí. Chtěl jsem odjet, opustit... A pak jsem se rozhodl něco udělat, bussines, pracoval jsem, pracoval... A pak jsem měl depresi. Nervovou depresi. Bylo to na začátku léta 1991. Nejedl jsem. Doma máma... „Mlč, nemluv ně mě.“ Rozbil jsem televizi, dveře doma, nábytek. Prostě to nešlo. Byl jsem blázen, opravdickej blázen. Byl jsem udělanej, sportovec. Byl tam taky bratr, kterej byl s náma, přijel na prázdniny z Paříže. Vzal s sebou auto. A co jsem udělal? Ráno jsem vzal auto a mýho psa. Měl jsem psa. Vzal jsem si rukavice a ustřížený džíny, pamatuju si to a jel jsem do města, do Bougie. Poslouchal jsem rádio. Byl jsem blázen. Byl jsem bez papírů, bez ničeho. Nerespektoval jsem předpisy. A pak policie s kalašnikovama a s pistolemi. Vystoupil jsem. Nemohli se mnou mluvit. Odstavili auto, řekl jsem jim : „Moje auto, vrátíš mi moje auto. Bez auta nepůjdu domů.“ Vzal jsem auto, vrátil jsem se domů, vzal jsem peníze. V hlavě jsem si říkal, že pojedu do Alžíru, na silnici Bejaia – Alžír. Nikoho jsem neznal, nikoho. Policie udělala zátarasu před Alžírem. Já, chvíli jsem byl klidný, byl jsem normální, ale stačilo slovíčko a... Myslím, že to bylo psychický. Takže udělali tu zátarasu, čtyři strážníci. Udělali takhle s kalašnikovama, vystoupil jsem. Nemohl jsem nic dělat. Auto vzali a dali ho do garáže a já jsem tam zůstal. Zůstal jsem tam asi od tří odpoledne do půlnoci, řekl jsem mu: „Musím domů.“ OK. Co udělali. Měli nějakej telefon, bylo to mezi nima nebo to byl nějakej komplot jako nějaký napadení. Dostali rozkaz, že je třeba udělat nějaký napadení. Že tam jsou teroristi... Že budou hlídat nějaký místo, a když někdo půjde : tak, tak. (*Rabah napodobuje střelení.*) OK. Ve chvíli napadení... Nemluvil jsem pět hodin, jenom jsem seděl na židli, ten strážník mě hlídal s kalašnikovem. I na záchod šel se mnou. A v půlnoci, ve 23:30 mi říká, ve chvíli napadení, mi říká : „Teď mušíš jít.“ Protože jsem chytrej, řekl jsem mu: „Teď nejdu.“

### **Protože tě mohli zastřelit?**

Ano. Byl tam jeden pán... Protože... Čekali na chvíli, na tuhle chvíli : „Jděte, pane, můžete odejít.“ Byla to chvíle napadení. Řekl jsem: „Nejdu.“ On řekl: „Půjdeš teď.“ Nutil mě odejít. Dobře, tak jsem se zvedl. Šel jsem k vchodovým dveřím. Byly tam schody, zahrada a pak silnice. Takhle jsem si prohlížel všechny kouty, tam, tam, byli tam schovaní lidi.

### **Kdybys tam prošel, zastřelili by tě?**

Ano. Nevím... Jezdili tam auta. Řekli : „Běž tam a stopuj.“ Když mi řekl : „Můžeš jít.“ Byl jsem klidný, všechno jsem si uvědomoval. Zvednul jsem hlavu a podíval jsem se nalevo, viděl jsem za oknem člověka s kalašnikovem, udělal takhle (*Rabah ukazuje kroucení hlavou*): Ne, nechod'. Přísahám ti, takhle. Byl to nějaký obyčejnej... Neměl šarži. Takhle udělal. A ještě ten strážník mi řekl: „Běž, musíš běžet.“ Víš, kdybych... Byl by to konec, byl by to můj poslední den. Řekl jsem mu: „Zůstanu tady, neodejdu, zastřel mě rovnou, zastřel mě, jestli chceš.“ Zůstal jsem tam. Hodinu potom se to uklidnilo. Něco jelo kolem, dlouhej taxík, 505, měl jedno místo. Zastavil se. „Pane, kam jedete?“ Ten člověk řekl: „Do Džiželu.“ Džižel, to je dobrý, to je můj směr, a tak jsem odjel tím taxíkem. Kdyby ne... Je to tak. Lidi takhle mizí. Takhle, takhle. Naposledy... Bylo to v roce 2001 nebo 2002 v Kabýlii. Vzali mladého osmnáctiletého kluka, fotbalistu. Vzali ho na strážnici. Nevím, co udělal. Mučili ho a zabili. Dostal ránu kalašnikovem a umřel. Co udělali? Střelili po něm a řekli: To udělali teroristi.

### **Mokran byl v té době na vojně, ale nechce o tom vyprávět. Nechce na ty věci vzpomínat.**

Ano, možná, to se člověka dotýká. Ano. Lidi takhle mizí, jako mouchy. Umírají. Důvěra neexistuje. Vstoupíš do kasárny a ... Tak je to. Jako mouchy, opravdu jako mouchy...“

Rabahův příběh je příkladem úspěchu. Lze jej považovat za jednoho z nejúspěšnějších kabylských imigrantů v Praze. Rabah je aktivní, ve svém životě se necítí jako oběť, ale vždy se snažil svou mnohdy složitou a na první pohled bezvýchodnou situaci změnit. Jeho úspěch je založený na obrovské vůli, pracovitosti, iniciativě a aktivitě. Rabah se snaží pomáhat i svým bratrancům a kamarádům, kteří žijí v České republice, někdy jim však vycítá pasivitu, zdůrazňuje, že se musí snažit. Nejsou

totiž tak pilní a aktivní jako Rabah. Rabah má také silný vztah k rodině. Mnoho Kabylů (bratrů, bratranců či přátel) si sice pomáhá po příjezdu, Rabah však je ve snaze pomoci svým příbuzným v Alžírsku výjimečný. Vzal do Prahy svého malého synovce, který bydlí s ním a jeho přítelkyní. V komunitě Kabylů v Praze se jedná se o naprosto ojedinělý příklad. Zároveň uvažuje o tom, zajistit v Praze vysokoškolské vzdělání své neteři.

Rabah je vzhledem ke svému úspěchu v komunitě Kabylů respektován. Úspěch někdy může vzbuzovat závist, ale vzhledem k tomu, že se Rabah nijak nepovyšuje, má přátelskou a skromnou povahu a zároveň se snaží ostatním pomáhat, se závist nijak zvlášť neprojevuje.

Rabah se vždy hlásí ke své kabylské identitě. Necítí však nepřátelství vůči Arabům. Nijak zvlášť nekritizuje ani situaci v Alžírsku ani svou těžkou situaci v počátcích své imigrace v České republice. Nemá totiž kritickou povahu, jeho přístup k životu je aktivní, se vzniklou situací se vždy snaží nějak aktivně vypořádat. I když je Rabah hrdým Kabylem, na svého syna Stefana nemluví *tamazighem*, ale francouzsky. Vysvětluje to pragmaticky tím, že pro něj bude francouzština v životě užitečnější než *tamazigh*.

### **IV. 3. *Jak se žije rebelům. Nabíl.***

Nabíl pochází z regionu Malé Kabýlie. V Alžírsku vystudoval střední školu, potom byl nezaměstnaný, určitou dobu prodával v krámu s oblečením, příležitostně si přivydělával jako pasáček ovcí. To mu dovolovalo trávit čas venku a poslouchat ve walkmanu svou oblíbenou hudbu. Nabíl je nejstarší syn v rodině, jeho chování však neodpovídá představám, jak se má nejstarší syn chovat. Vzhledem k tomu, že jeho otec pracoval téměř celý život ve Francii, bylo úkolem Nabíla stát se respektovanou mužskou autoritou zodpovědnou za členy rodiny, je však spíše černou ovčí rodiny.

Když žil v Alžírsku, byl většinu času nezaměstnaný, scházel se se svými kamarády, společně poslouchali hudbu, četli poezii, diskutovali o literatuře a kouřili hašiš. Jeho životní rytmus byl nepravidelný, často probděl noc a přes den spal. Někdy se rozhodl na pár dnů odjet na výlet do jiného alžírského města, aniž by doma o svém úmyslu řekl. Jeho chování tak vyvolávalo starosti matky i babičky. V rodině tak hrál úlohu nejstaršího syna syn druhorozený, Bašír, který projevoval smysl pro povinnost, vzbuzoval ve svém okolí respekt a snažil se usilovně pracovat. Bašír do České republiky emigroval dříve než Nabíl, kterému zajistil pozvání do České republiky a po příjezdu do Prahy mu pomohl zajistit dokumenty a najít práci.

Bašír a Nabíl často přicházeli do konfliktu dle svých slov v Alžírsku, a jak jsem měla možnost pozorovat, tak i v České republice. Jejich osobnosti jsou naprosto rozdílné, odlišné jsou i jejich hodnoty a životní priority. Co se týká mladších sourozenců, Nabíl pro ně představuje kamaráda, kterému mohou svěřit své problémy a se kterým se mohou zasmát, Bašír je pro ně respektovanou a občas obávanou autoritou, člověkem, kterého žádají o pomoc, když potřebují.

Nabíl přijel do České republiky v roce 2000. Nejprve pracoval v pizzerii, poté začal prodávat lístky na koncerty vážné hudby v „mozartovském“ kostýmu v centru Prahy. Vzhledem k tomu, že byl jistou dobu v České republice ilegální, zažádal o azyl. Nepočítal s tím, že by azyl mohl získat, šlo však o efektivní strategii, jak svůj pobyt na určitou dobu zlegalizovat.



Nabíl měl dva dlouhodobější vztahy s českými dívkami. Celkově lze říci, že slavil celkem velké úspěchy u žen. V roce 2004 z České republiky odjel do Norska, kde se oženil s dívkou z Osla, se kterou má dceru. Svou manželku a dceru však po roce opustil kvůli jiné ženě, která pochází rovněž z Osla. Z tohoto svazku se mu narodila druhá dcera. V Norsku pracuje jako recepční v hotelu.

Nabíl vypravuje:

„Jmenuju se Nabíl, narodil jsem se v roce 1971 v jedné vesnici v Malé Kabýlii. Zapsali mě ale až o 14 dní později, takže vlastně moje datum narození v dokladech je chybný. Jsem nejstarší, pak mám ještě dva bratry a tři sestry.

### **A co rodiče?**

Tátu jsem moc neznal. Pracuje celý život ve Francii v Paříži v jedné továrně. Když jsem byl malej a táta přijel, bál jsem se ho, maminka říkala: „Neboj se, to je tvůj táta.“ Akorát vždycky přijel, udělal mámě dítě a odjel. Nemám k němu moc vztah, ale jak bych k němu mohl mít vztah, když se vůbec neznáme. Když přijel domů a viděl mámu po roce ani jí nedal pusku, nic... Ale on jí má moc rád, miluje ji, jen to nedává najevo. Teďka koupil byt v Paříži a chce, aby se za ním máma přestěhovala. Celý život byl sám, myslím, že to na něj teď padá. Myslím, že už nechce být sám. Stárne a dochází mu, o co všechno přišel.

### **Takže tátu jsi moc neznal a co maminka?**

Máma je statečná. Celou dobu žila doma bez táty. Ale zvládala to... Já moc domů nevolám, zas budu muset zavolat, abych věděl, jak se máma má. Je trochu smutná, vychovala šest dětí a teď je doma jen moje nejmladší sestra. Měla šest dětí a zůstane úplně sama. Asi pojedou za tátou, ale nevím, jak si bude zvykat na malej byt. Žila v domě, je zvyklá na vesnici, má tam svý známý. Nevím, co bude dělat ve Francii na sídlišti, neumí francouzsky. Asi za tátou pojedou, když dostane papíry, je to ale pro ni těžký, protože nechce doma nechat babičku, svoji maminku, která žije kousek od nás... Jinak máma má ráda legraci, pořád se něčemu směje. Má ráda vtipy. Celkově jsou u nás ženský víc pro legraci. Ženský u nás se hodně smějou, vyprávějí vtipy, historky, pohádky.

### **Tobě taky někdo vyprávěl pohádky?**

Ano. Dřív se lidi sešli kolem *kánúnu* a ženský vyprávěly příběhy a pohádky. Pamatuju si to. Zbožňoval jsem to. Teď už to upadlo, všichni se koukají na televizi na ty hrozný seriály. Miloval jsem to vyprávění. Měl jsem rád, když vyprávěla moje babička. Měla úžasný vyjadřování, ona i když vyprávěla jenom, co dělala přes den, bylo to úžasný. Vyprávěla třeba, byla jsem tam a tam, tam jsem potkala tu a tu, víš ona se vdala za toho a toho a její syn... Bylo to vždycky jako román. Babička má úžasný vyjadřování, vydržel bych jí poslouchat celý hodiny.

### **A co škola? Měl jsi ji rád?**

No, ne všechno, ale měl jsem moc rád literaturu. Pamatuju si na jednu učitelku literatury, byla Francouzka, půjčovala nám knížky, bavili jsme se o nich. Literaturu jsem měl rád, matematika mi moc nešla.

### **Co tvoje dětství? Jsi spokojený? Vzpomínáš na něj rád?**

Ano, vzpomínám na něj rád. Měl jsem moc rád ty příběhy. Měl jsem rád, když ženský dělaly srandu. Vyrůstal jsem na vesnici, za to jsem rád. Je to jiný než ve městě, je to blíž přírodě. Tak na to vzpomínám rád, ale někdy si říkám, že je to nespravedlivý, že si člověk nemůže vybrat, kde se narodí. Kdybych se narodil v Evropě, mohl bych chodit na kreslení, učit se na něco hrát, to všechno jsem v Kabýlii dělat nemohl. Výchova je jiná. Děti jsou na ulici a hrajou si, to je všechno. Někdy lituju, že jsem se nenarodil v Evropě. Třeba u nás zavedli elektřinu v roce 1984, pamatuju si, jak jsem četl se svíčkou, ale na tyhle věci moc rád vzpomínám.

### **Co jsi dělal potom, když jsi vyrostl?**

Chodil jsem na gymnázium do Bejaii. Pořád jsem miloval literaturu. Hodně jsem četl. No a po gymnáziu jsem studoval obchodní nástavbu v Alžíru. Chtěl jsem jet do Francie a studovat tam, ale neměl jsem peníze. Prosil jsem tátu, jestli by mi dal peníze nebo jestli by mi půjčil, ale on mi je nepůjčil. Tak jsem chvíli prodával v Alžíru v krámu s oblečením, a potom jsem se vrátil do Kabýlie.

### **Proč?**

No, dostudoval jsem tu nástavbu, tak... V Alžíru to byla taková honička, pracoval jsem, abych vydělal na nájem, a pak mám rád Kabýlii, mám tam kamarády.

### **A co jsi potom dělal?**

Potom jsem nic moc nedělal. Moc jsem nepracoval, hodně jsem četl. Scházeli jsme se s kamarádama u jednoho z nich. Poslouchali jsme muziku a diskutovali o knížkách a filozofii a hulili jsme hašiš. Jeden kamarád hrál skvěle na kytaru jako bůh. Četli jsme, měli jsme rádi Kateba Yacina, Faulknera, Nietscheho. Jeden kluk z party byl úplnej Nietscheovec, pořád Nietsche, Nietsche... Snažili jsme se číst nové knížky, co vyšly ve Francii. Prosili jsme občas lidi, který žijou ve Francii, aby nám něco dovezli. Snažili jsme se dozvídat, co vychází nového, četli jsme čerstvý nositele Nobelovy ceny. Taky jsem se toulal po horách. Pořád jsem se toulal. Příroda v Kabýlii je úplně jiná než tady. Tady je to všechno takový obdělaný, uspořádaný, všude jsou lidi. Je to všechno takový kultivovaný, i když je tu příroda, máš pocit, že to vlastně příroda není. U nás je to takový divoký. V Kabýlii je krásná příroda, hory, moře. Když si vzpomenu na Bejau... Skály nad mořem... Stýská se mi po té přírodě u nás. Hory, chodíš po nich a nemusíš potkat lidi. Pořád jsem se procházel, chodil jsem pěšky a hulil jsem. Někdy jsem se rozhodl, nic jsem doma neřekl a odjel jsem na nějaký výlet, třeba do Setifu a vrátil jsem se třeba za tři dny. Taky jsem pásal ovce, to bylo skvělé. Celou dobu jsem ležel na kopci, kolem mě ovečky, nasadil jsem si walkmana a užíval si to. Hory, ovce, to všechno s tou muzikou... Někdy jsem chodil k babičce, mámině mamince, mám ji moc rád, uvědomuju si, že už ji asi nikdy nevidím. Chtěl bych ji aspoň jednou v životě ještě vidět, jednou, popovídat si s ní, jednou... Chodil jsem k ní, pomáhal jsem jí na zahrádce. Má takovou zahrádku do kopce, je to hodně práce to obdělat. Ale ona, i když už je stará, tak to pořád zvládá. Já jsem jí často pomáhal na zahrádce, bavilo mě to a rád jsem byl s ní a ona byla ráda, že není sama. Bydlí v takovém kamenném starém domě, to je skvělé v létě, když je venku horko, u ní v domečku je moc příjemně. Někdy mi dávala peníze, abych si něco koupil. Takový jsou prostě babičky. Ona je strašně hodná. Nedávno jsem s ní mluvil telefonem, když jsem volal domů, byla u nás. Brečela, říkala, že umře sama. Byla zvyklá, že nás bylo plno, jenže všichni odcházej. Šila nám oblečení na svatbu...

### **A co rodiče říkali na to, že jsi nepracoval a toulal jsi se?**

No, byl jsem černá ovce rodiny. Všichni si mysleli, že jsem divnej. Maminka si myslela, že jsem uhranutej. Až tady v Čechách mi bratr vyprávěl, že máma a babičky šly za

*dervíškou*<sup>28</sup>, aby zjistily, co mi je. Pořád jsem se toulal. Chodil jsem domů po půlnoci, v noci jsem četl a dopoledne jsem spal. Jednou jsem přišel domů a koukám, pod postelí jsem měl čtyři vajíčka. Myslel jsem si, že to bude něco s *dervíšema*. Měl jsem hlad, tak jsem ty čtyři vejce vzal a udělal jsem si omeletu. Nikdy jsem se neptal, kde se ty vejce vzaly u mě pod postelí. Až tady v Praze jsem se od bráchy dozvěděl, že ty vejce tam dala máma. Že prej si máma s oběma babičkami pořád dělaly starosti, co se mnou je, jak jsem se toulal a nepracoval. Choval jsem se divně. Tak si myslely, že jsem asi očarovanej. Všechny tři šly za jednou *dervíškou*. Ta jim dala ty čtyři vejce, který měly dát pod moji postel, a pak je přinést zase k ní, aby z nich přečetla, co mi je. No holt nic nevyčetla a já jsem měl večeri ... *Smích*.

### **A co na tvoje chování říkal táta?**

Táta nebyl doma, ale třeba když přijel z Francie, všem přivezl boty a nějaký oblečení, jenom mě ne. Nevadilo mi to, nepotřeboval jsem boty a oblečení. O takový věci mi nejde. Prostě byl jsem černá ovce rodiny. Táta se mnou nemluvil. Jediný, co mi třeba řekl bylo, že jsem nechal puštěný rádio celou noc. To bylo všechno, co ho zajímalo. Jinak jsme spolu nekomunikovali.

### **Takže černá ovce rodiny...**

Ano, mám jiný cíle než můj táta nebo třeba můj bratr. Auto, dům... Všichni stavěj nový domy. V Kabýlii je to úplná nemoc. Všichni stavěj a stavěj. Kam se podíváš, všude rozestavěnej dům. Rodiny, jejichž otec pracuje ve Francii, stavějí a i lidi z vesnice, který žijí ve Francii, stavějí domy, ve kterejch bydlej v létě, když přijedou na prázdniny. Je to úplná epidemie. Kam se podíváš, rozestavěnej dům... Já o takový věci nestojím. Těžko mi táta může rozumět. I když jsem nejstarší, všichni mysleli, že bratr je starší, chová se tak.

### **Jak?**

Je zodpovědnější, vážnější, má autoritu. Všem sourozencům dával příkazy. Já jsem tohle nikdy nedělal. Se sourozencema jsem kamarád, blbneme spolu, smějeme se spolu, nevím, proč bych je komandoval. Jednou brácha přijel v noci a chtěl vzbudit mámu, aby mu

---

<sup>28</sup> *Derviška* znamená žena ovládající magii, schopna předpovídat budoucnost a léčit nejrůznější nemoci.

udělala jídlo. On se prostě takhle choval, jako někdo, jako autorita. Prostě byl unavený a chtěl něco jíst. Já jsem mu řekl, nech ji spát a něco jsem mu udělal. On je prostě takovej. Dá na dojem. Je hodnej, ale chce, aby si ho lidi považovali a aby věci byly podle něho. Ale když někdo potřebuje, pomůže mu. On je opravdu hodnej. Ale jsme úplně jiný. On chce být zajištěnej, mít peníze. Já jsem jinej, myslím, že mu přijdu divnej. I když jsme teď oba tady v Praze, moc se nestýkáme, nerozumíme si. Jsme každěj jinej a vzájemně se rozčilujeme. Já mám svůj život a on svůj. Někdy mu zavolám, jestli volal domů nebo tátovi a tak. To je všechno.

### **A proč jsi odjel z Alžírsko?**

Celou dobu jsem chtěl odjet z Alžírsko. Nejdřív jsem chtěl studovat ve Francii, ale to nevyšlo. Celou dobu jsem chtěl odjet z Alžírsko. Byl jsem taky ve Francii, ale vrátil jsem se do Alžírsko.

### **Proč?**

Studovat jsem tam nemohl, na to jsem neměl peníze. A když už jsem byl v Paříži, byl jsem u táty a to se mi nechtělo. My si nerozumíme. Nechci, aby mi říkal, jak se mám chovat a aby mi mluvil do života. Já jsem tátu dlouho prosil, aby si zažádal o francouzský občanství, když tam celý život pracuje. Mohli jsme být v úplně jiný situaci. Jenže, když jsem mu to říkal, říkal, že žádný francouzský občanství nepotřebuje, že je Alžírčan a ne Francouz. Byl hrdej. Já jsem mu říkal, že může zůstat Alžírčan a mít francouzský papíry, že je to jen otázka razítka. Říkal jsem, že to potřebujeme, že by nám to pomohlo. Ale on nechtěl. Nechtěl ve Francii zůstat. Chtěl se na stáří vrátit do Alžírsko. Jenže teď je situace v Alžírsku tak hrozná... Táta chce ve Francii koupit byt, teď zažádal o francouzský občanství. Jenže teď je to mnohem těžší. Myslím, že to dělá kvůli mamě, ale myslím taky, že doufá, že si nás tím získá zpět, ale už je moc pozdě. Máme každěj svůj život.

### **Jak dlouho jsi byl ve Francii?**

Dva měsíce.

### **A pak jsi se vrátil do Alžírsko.**

Ano.

### **A proč jsi potom odjel do České republiky?**

Měl jsem tady už bratra. Jeho přítelkyně mi napsala zvací dopis, takže bylo snadný sem přijet.

### **A proč jsi chtěl tolik odjet z Alžírka?**

Víš, jak to v Alžírsku vypadá. Hroznej politickej systém, nezaměstnanost, terorismus. U moci je pár lidí, kteří vládou a ostatní Alžírčani trpí. Chtěl jsem taky do Evropy kvůli kultuře, knihám, kvůli kulturnímu životu. V Alžírsku není naděje, všichni mladý kluci chtějí odjet, jsou deprimovaný. Alžírka společnost je nemocná.

### **Nemocná? V jakém smyslu?**

Ten hroznej politickej systém ovlivnil myšlení lidí. Znáš to taky, i když se v Český republice změnil systém, pořád je ještě v hlavách lidí komunistická mentalita. Zdá se mi, že v Alžírsku všichni rezignovali, protože je nemožný něco změnit. Lidi jsou unavení z toho všeho, co se děje. A co Alžírsko taky opravdu potřebuje je sexuální revoluce, sexuální svoboda. Všichni jsou frustrovaný, a pak jsou agresivní. Ty lidi tam jsou úplně nemocný, nadrženy. Všichni mladý kluci u nás jsou frustrovaný, nemyslí na nic jinýho než se vyspat se ženskou, myslí na to pořád. Všichni mají plnou pusou morálky. Když byla jedna demonstrace, říkal jsem napište na ty transparenty: Osvobodte ženy! Všichni se na mě koukali jako na blázna. Já jsem morálku odhodil, všichni mají plnou pusou morálky. U nás to je vrchol pokrytectví, všichni jsou pokrytci. Dělají všechno, jenom skrytě, a pak to na veřejnosti ještě odsuzují. Alžírská společnost je pokrytecká společnost, všechno se skrývá, jenom aby byl dobrej dojem, aby nikdo nic neřekl. Lidi koukají, co řeknou ostatní. Sami pomlouvají, mají plnou hubu morálky, a buď závidí a jsou frustrovaný nebo dělají to samý, ale aby to nikdo neviděl. Nesnáším pokrytectví! Nesnáším! Je mi jedno, co si o mě lidi říkají. Když jsem říkal napište na ten transparent: Osvobodte ženy, měl jsem ještě přidat: Sexuální revoluce a konec pokrytectví! Ženský se v Alžírsku musejí osvobodit. Je to neskutečný, chlapi chodí za prostitutkama, klidně ženský bijou a ženský musejí být hlídaný. Vezmou si někoho, koho ani neznají a nemilují, a pak... On jim udělá děti a je to. Ženatý chlapi chodějí do bordelu a svoje ženy hlídají. Jenomže ty, když manžele nemilují, podvádějí ho s někým jiným, když je jejich muž v práci. To všechno se děje, ale skrytě. Když jsem byl poprvý v Evropě, ve Francii, koukal jsem jako blázen, jak se lidi líbají na ulicích a v metru. Všude a všem je to jedno, nikoho to nepobuřuje,

nikdo se na ně nedívá, připadal jsem si jak v ráji, chodil jsem po ulicích a díval se na ty mladý lidi, jak se držejí za ruku, jak se líbají...

### **Vidím, že máš o tradičních vztazích v Alžírsku svůj názor...**

Já jsem morálku odhodil, nesnáším pokrytectví. V Alžírsku jsem znal hodně prostitutek a často to byly dost chytrý ženský. Neměly žádný předsudky, říkaly, co si myslely. Jedna prostitutka, kterou jsem znal, psala román a zajímala se o literaturu... Dřív, tak do dvaceti dvou let, nějak tak, jsem ženský bral jenom jako něco, co je dobrý do postele, fakt takhle. Nic jinýho pro mě nebyly. Pak jsem se nějak začal měnit. Diskutoval jsem s nima, začal jsem si jich vážit. Ženský u nás to mají těžký, ale jsou to ženský, který se nejvíc smějou, pořád vtikujou, pořád se bavěj, něco vyprávěj... Měl jsem přítelkyni, byla to emigrantka, která žila ve Francii, jezdila do Kabýlie na prázdniny. Byl to krásnej vztah, ale po čase jsme se začali jeden druhému vzdalovat, a tak jsme se rozešli.

### **Takže z Alžírska jsi chtěl odjet dávno.**

Ano. Navíc mě se zdá, že jsem byl vždycky nějakej jinej, lidi od nás z vesnice se na mě dívali jako na blázna.

### **Takže když se naskytla příležitost, odjel jsi za bratrem do České republiky.**

Ano. Moc jsem toho o České republice nevěděl, znal jsem jenom Havla, Kafku a Kunderu, ty mám moc rád, ale prostě jsem chtěl odjet z Alžírska. Tak jsem odjel.

### **Jak jsi tu dlouho?**

Přes čtyři roky.

### **A jaké byly začátky?**

Když jsem přijel, bydlel jsem u Bašíra. Moc si ale nerozumíme, tak jsem si pak našel s kamarádama podnájem. Bydleli jsme spolu tři v jednom bytě.

### **A ty kamarádi jsou Češi?**

Ne, taky Kabylové.

### **Znal jsi je už předtím z Alžírska?**

Ne, neznal. Jsou ze stejného regionu jako my a Bašír je poznal tady v Praze. Já jsem se s nima seznámil přes Bašíra.

**Takže jsi přijel, bydlení bylo bez problémů. Taky jsi asi žádal o prodloužení víza.**

Ano, měl jsem jen turistické vízum na 14 dní, přítelkyně Bašíra mi napsala zvací dopis. Jenže pak mě už víza neprodloužili. Zezačátku dávali víza na rok. Když Bašír přijel do České republiky, měl taky turistický vízum na 14 dní a bez problému mu ho prodloužili. Pak se to ale stalo těžší. Mě už ho neprodloužili.

**A co jsi dělal?**

Docela dlouho jsem tu žil načerno. To mě dost deprimovalo. Je to těžký, jsi v nejistý situaci. Najednou jako by neexistuješ. Byl jsem pořád ve stresu, že mě chytí. Někdy policie kontroluje papíry. Na nás je vidět, že jsme cizinci, a tak jsem se bál, aby mě nechytily. Hrozně jsem se bál, aby mě neposlali zpátky do Alžírka. Nakonec jsem se rozhodl zažádat o azyl. Ten mi podle mě stejně nedají, oni ho Alžíránům nedávají. Vím to, protože znám Alžírany, kteří žádali o azyl už před delší dobou, ale žádný rozhodnutí jim ještě nedošlo.

**Taky jsi mi vyprávěl o azylovém táboře...**

Ano. Připadal jsem si tam jako ve vězení a někdy spíš jako zvíře než člověk. Nevím, je to deprimující. Člověk se někde narodí a... Říká se demokracie a svoboda pro všechny. Jenže jakápak svoboda pro všechny. Jsem Alžírán, člověk z třetího světa, nežádaná osoba... Je to legrační, když jsem se bavil tady v Praze s nějakýma Američankami, ptaly se mě, jestli už jsem byl v Americe a když jsem řekl, že ne, ptaly se proč. Co jim mám povídat. Oni vůbec nedokážou pochopit, že letenka do Ameriky je pro mě drahá a hlavně, že musím mít vízum a že jako Alžírán žádný vízum nedostanu, že nemám šanci se do Ameriky někdy podívat...

**A co život v azylovém táboře?**

Byl jsem na různých zdravotních prohlídkách, a pak jsem byl tři týdny zavřenej v jednom domě a nemohl jsem ven. Ptali se mě, proč žádám o azyl a tak dále. Měl jsem tlumočníka, ptali se mě v arabštině, protože jsem Alžírán, i když arabština vůbec není



moje mateřština a francouzsky umím mnohem líp. Navíc to nebyla alžírská arabština, která je úplně jiná než blízkovýchodní arabština, takže moje vyjadřování bylo dost omezený. Taky jsem tam potkal jednoho Kabyla, kterému bylo asi padesát. Předtím žil ve Francii, měl za ženu Francouzku, měl s ní děti a byl rozvedený. Dřív prodával drogy ve Francii, teď je prodává tady, protože tady je to prý mnohem snazší, protože česká policie je snadno zkorumpovatelná. Jo Evropa, někdy si tu připadám jako v Alžírsku. Všude je korupce... Jediný, co v tom táboře bylo úžasný, byli Cikáni. Myslím, že byli z Rumunska. Dělalí tam hroznej bordel, skákali na postelích a pořád hráli. Ale jak! Nádherně hráli, zpívali a tancovali. Žili přítomností. Opravdu žili, nemysleli na včerejšek nebo na zítřek. Žili ten den. Rád jsem je poslouchal. Teď v Praze jsem potkal jednoho malýho Cikána z tábora, jak hrál na harmoniku a žebrol. Tak mám kamaráda z azylového tábora... *Smích.*

#### **A když jsi se vrátil z tábora, co jsi dělal?**

Pokračoval jsem v práci.

#### **Ty jsi už před tím pracoval?**

Ano, pracoval jsem v jedné pizzerii. Oni klidně zaměstnávají lidi bez papírů, jim to vyhovuje, neplatěj za ně sociální pojištění.

#### **Kolik dní v týdnu jsi pracoval?**

Šest dnů v týdnu a jeden den volna. Měl jsem noční a přes den jsem spal. Nejhezčí bylo, když jsem šel k ránu přes Karlův most. Byl úplně prázdněj. To bylo krásný. Jinak to je život na nic. Pořád pracuješ a nebo spíš, na nic jiného nemáš čas. Stane se z tebe takový zvíře, který jenom jí a spí. Je to *boulot, métro, dodo, boulot, métro, dodo*.<sup>29</sup> Hodně jsem tu degeneroval, v Alžírsku jsem aspoň četl, o něco se zajímal. Věděl jsem, jaký vyšly nový knížky, a jaká muzika. Co se děje ve světě. Ztrácím taky svoji francouzštinu. Tady nemám vůbec čas. Snažím se číst, ale čtu málo.

#### **Lituješ, že jsi sem přijel?**

Ne, chtěl jsem z Alžírsku odjet, ale doufal jsem, že to bude jiný.

---

<sup>29</sup> *Boulot, métro, dodo* znamená v hovorové francouzštině „šichta, metro, zchrupnout si“.

**Já vím, že je to těžký. Ale když neumíš česky, je to těžký. Je tady ta jazyková bariéra.**

To je pravda. Čeština je hrozně těžká. Emigranti ve Francii mají tu výhodu, že umějí francouzsky. Tady to je o to těžší.

**Ted' ale už nepracuješ v pizzerii.**

Ne, teď dělám u Mozartů. Začal jsem tam dělat, protože jsem si víc vydělal než v pizzerii a měli jsme víc volno. Chodíme v kostýmech a prodáváme na ulici lístky na koncerty. Ale teď už je mnohem míň práce. Hodně lidí odešlo. Ted' už neprodáváme tak často jako dřív a je to ještě těžší. Mě to zase tak nevadí, já tu práci stejně nesnáším. Ale zase mám málo peněz.

**Proč tu práci nesnášíš?**

Je to hrozný, pořád jsi venku, opakuješ jako blbec, jako nějaká kazeta: „Mozart concert tonight, Mozart concert tonight!“ Pořád jak blbec. Pracuju v horku, v hrozný zimě. Když si jdu dát něco teplýho k pití, přijde šéfová a vynadá mi. Přitom je mladší než já, je to taková kráva, nula a ještě k tomu rasistka. Jednou řekla jednomu černochovi, který s námi pracoval : „Ty jsi černej, já bílá, tak mlč.“ Je to taková novozbohatlice. Nic neumí, jediný, co ji zajímá, jsou peníze. Tyhle lidi nikdy nebudou mít dost, chtějí pořád víc a víc peněz. Abych to tam vůbec vydržel, musím si občas zakouřit.

**Trávu?**

Jo, trávu. Jinak bych to tam nevydržel. Dám si trávu, směju se a je mi všechno jedno. Pak vtipkuju s cizincem. Nebo si dám víno, abych nebyl úplně střízlivej. Miluju opilost, je to inspirace, miluju opilost. Někdy si i docela zajímavě popovídám. Třeba se mi stalo, že jsem se bavil s jedním mladým párem z Paříže. Vyprávěl jsem, odkud jsem, co tady dělám. Bavili jsme se o literatuře, protože ta holka psala povídky. Řekl jsem jim, že jsem tady v jednom francouzském časopise o literatuře četl článek o čínském spisovateli, který získal Nobelovu cenu, že by mě to moc zajímalo, ale že tu knížku tady nemůžu koupit. A představ si, oni řekli, že mi tu knížku pošlou, dal jsem jim adresu a oni mi ji opravdu poslali. Tak někdy to je docela zajímavý, že si popovídám s lidma. Někdy i něco prodám.

Nejhorší je ale pracovat s ostatníma brobro, pořád se dívají, kolik toho kdo prodá, jestli oni prodají víc, dívají se, co kdo dělá, pořád pomlouvají, závidějí, lezou šéfům do zadku...

**Brobro říkáš Berberům, že jo.**

Ano.

**Ale ty jsi taky Berber.**

To ano, ale ne jako tyhle brobro. Někdy schválně před nima cizincům říkám, že jsem Francouz a vymyslím si francouzský jméno. Někdy to říkám proto, abych je naštvál, ale taky proto, abych víc prodal. Francouzi jsou rasisti vůči Alžíránům, když řeknu, že jsem Francouz, tak líp prodám. Mluvím jako Francouz a nemám žádný přízvuk, tak to ani nepoznají. Taky na mě není na první pohled vidět, že jsem Alžířan, tak našťestí tady nemám problémy s rasismem jako někteří moji kamarádi, na kterých je to vidět.

**Tím, že říkáš, že jsi Alžířan musíš hodně štvát některý Kabylly, který jsou hrdý, že jsou Berbeři.**

To ano, hodně je to štve. Ale lidi si nevybírají, kde se narodí. Nevím, proč bych měl být hrdý na to, že jsem Berber. Každý národ má svoje. Já, když se mě někdo zeptá, odkud jsem, říkám: „Jsem obyvatel planety Země“ nebo : „Jsem světoobčan.“ Já mám Kabýlii rád, mám rád kabylský umění, hudbu i kabylský ornamenty. Miluju taky kabylistinu. Pravda je, že to mi tady chybí. Chybí mi vyprávění příběhů a chybí mi kamarádi, se kterými jsem se bavil. Vtipkovali jsme klidně hodiny a pořád jsme se smáli, vymýšleli jsme takový slovní hříčky, který vůbec nejdou přeložit. Je nemožný je přeložit do francouzštiny, to úplně ztrácí smysl. To mi tady hodně chybí. Mám spoustu kamarádů, jsou strašně chytrý a kultivovaný. Všichni zůstali v Alžírsku. Ty Alžířani, co jsou tady, to je úplnej odpad. Úplnej odpad, vůbec nejsou kultivovaný. Taky jsou rasisti.

**Rasisti?**

Ano, rasisti vůči Arabům. Nesnášejí Araby, co jiného to je nežli rasismus? Já mám rád arabštinu. Spisovnou arabštinu neumím moc dobře, ale mám arabštinu rád. Je to krásný jazyk, hlavně mám rád arabskou poezii, Omara Chajjáma, Ádonise, Nizára Kabbáního...

### **Co si myslíš o tom, co se děje v Kabýlii?**

Já souhlasím se spoustou věcí. Myslím, že by ve škole v Kabýlii měla být kabylština jako vyučovací jazyk. Myslím taky, že by měli mít Arabové ve škole třeba jednu hodinu kabylštiny týdně, prostě nějaký základy. Je to část alžírské kultury a je to obohacení. Ale se spoustou věcí nesouhlasím. Všechno je to politika a pomocí ní se chtějí lidi dostat k moci. Je to smutný téma hlavně proto, že já to nevidím moc optimisticky. V Alžírsku je tak hroznej politickej systém, nevím, jestli se za mého života dočkám, že se něco změní.

### **Kdyby se to změnilo, chtěl by ses vrátit?**

Ne, já jsem z Alžírsku odjel a vrátit se tam nechci. Chybí mi příroda, ten kraj, kabylština, ale vrátit se tam nechci. Navíc i kdyby se něco málo změnilo, trvá moc dlouho, než se změní myšlení lidí.

### **Myslíš si, že by bylo dobré, kdyby Kabýlie byla autonomní?**

Myslím, že politická autonomie není nutná, jen by měla být Kabýlie autonomní kulturně, to znamená, aby kabylština byla úředním jazykem.

### **Kabylové tady v Praze často říkají, že Arabové jsou víc praktikující muslimové než Kabylové? Co si o tom myslíš a jaký je vůbec tvůj vztah k náboženství?**

Ano, to je pravda, že Arabové jsou víc praktikující než Kabylové. Mám tady v Praze arabský kamarády a když byl ramadán, drželi půst, ostatní Kabylové to nedodržují, pijí alkohol, jedí vepřový. Já jsem nikdy ramadán nadržel, jen tady v Praze jsem to jednou zkoušel, zajímalo mě to jako duchovní zážitek. Ale nakonec jsem to stejně nevydržel. Jinak já nepraktikuju a nikdy jsem nepraktikoval. Nejsem muslim. Náboženství mě zajímají z duchovního hlediska. Myslím, že náboženství je osobní věc. Když jsem byl v Alžírsku, pamatuju si, jak mě ráno rušilo volání *azánu*.<sup>30</sup> Spal jsem a probudilo mě to, to mě rušilo. Vždycky jsem si dal deku na hlavu, abych nic neslyšel a spal jsem dál. Nikdy jsem nedodržoval žádný pravidla. Když byl *laid beránkú*<sup>31</sup> a bráchové tátovi

---

<sup>30</sup> *Azān* znamená volání z minaretu mešity k modlitbě.

<sup>31</sup> Jedná se o svátek, který Kabylové ve francouzštině nazývají „*laid de moutons*“ (tedy *laid beránkú*). Oficiálně je nazýván *al- id al-kabír* či *id al-adhá*; tedy „velký svátek“ nebo „obětní svátek“. Koná se v posledním měsíci muslimského kalendáře v den, kdy se při pouti v Mekce obětují beránci. V tento den obětují beránka i muslimové, kteří nejsou na pouti v Mekce.

pomáhali s beránkem a všichni to slavili, šel jsem pryč. Taky si pamatuju, když jsem dělal nástavbu v Alžíru, byli tam studenti-fundamentalisti. V pokoji měli kaligrafický nápisy, koberečky. Byli netolerantní a uzavřený. Když s někým diskutovali, byli agresivní. Jsou přesvědčený, že jedině oni mají pravdu. Nejsou schopný normálně diskutovat, respektovat názor toho druhého. Nesnášeli oslavy, když se zpívalo a tancovalo, když se lidi radovali. Jsou frustrovaný, tak si vybíjejí agresivitu. Potřebovali by nějakou ženskou. *Smích.*

### **A jak tu žiješ? Koho vídáš, když máš volno?**

No, teď mám víc času. Vídám se s kamarádama, s Kabylama. Taky jsem teď začal učit soukromě francouzštinu, konverzaci. Mám to přes kamaráda. Učím tři holky. Sejdeme se vždycky v kavárně, bavíme se na nějaký téma, já je opravuju. Jedna ta holka dělá sochařství a její přítel zase fotografii, tak mě pozvali několikrát na výstavu. Taky chodím do Francouzského institutu na filmy. Když je nějaký literární setkání ve Francouzském institutu, tak tam jdu. Snažím se číst, abych úplně nedegeneroval.

### **Takže máš i známý, který nejsou jenom Kabylové?**

Ano, znám tady i cizince, jednoho kanadského pianistu, který skvěle hraje. Pracuju i s Rusama. Ty pracujou pro jinou společnost. Jsou hodně uzavřený a hodně vážný. Známe i Čechy, který pracovali s námi. Teď se zrovna vrátila jedna holka, která s námi pracovala, z Indie. Ona se hodně zajímá o východní filozofii. Povídali jsme si spolu, bylo to moc zajímavý. Přinesla mi i kazetu s indickou hudbou. Poznal jsem tady hodně Češek. Známe Češky, který jsou frankofonní. S některejma se taky bavím anglicky, ale moje angličtina není moc dobrá. Radši se bavím francouzky. No a teď na těch výstavách jsem poznal nějaký Čechy.

### **A co čeština, neučíš se česky?**

Snažil jsem se, měl jsem i knížku. Ale je to hodně těžký. Teď už se neučím vůbec, chci odsud odjet.

### **Proč?**

Ze spousty důvodů. Je to tady těžký. Je těžký najít práci. Neumím česky a je hrozně těžký se to naučit. Navíc Česká republika není demokratická země. Když vidím, jak se tady chová policie. Je tady hrozná korupce i na té nejnižší úrovni. Revizor ti dá menší pokutu a nedá ti lísteček. Normálně je zakázaný mít reklamní cedule na ulici. My prodáváme a vždycky, když jsme viděli policii, jak se blíží, schovali jsme ty cedule. Když jsme to nestihli, zaplatili jsme jim. Šlo jim to do kapes. Oni odjeli a ty cedule tam byly za chvíli zase. A takhle to bylo pořád. Nebo jak se policie chová k cizincům. To jinde není možný, můžou je zadržet, chtít papíry, ale musí se chovat slušně. Česká republika není demokratická, ještě to není západní země. Je to tady těžký i pro Čechy, natož pro cizince. Taky tady úplně stagnuju a jsem z toho deprimovanej. Práce mezi brobro... Plánuju si útěk, zmizení. Chci odjet. Přemýšlím nad tím odjet a nikomu neříct kam. Prostě zmizet. Začít někde jinde úplně od začátku, někde, kde nebudou Alžířani. V poslední době o tom přemýšlím pořád, plánuju útěk.

#### **A kam chceš odjet?**

To ještě nevím. Chtěl bych do Kanady, to je svobodná země a je taky frankofonní, ale to není možný. Tam Alžířan nesežene víza, ani když má tady trvalej pobyt a já jsem žadatel o azyl. Chtěl bych do nějaký demokratický země, ještě nevím.

#### **Kromě toho, že chceš odsud odjet, co ještě chceš v životě? Jaké máš plány?**

Chci odsud odjet a chtěl bych najít zemi, kde bych mohl žít jako člověk. Bude to všude těžký. Chtěl bych nějakou práci, která by mě bavila. Chtěl bych hodně číst a možná napsat nějakou knihu. Dům, auto, oblečení, materiální situace, takový věci pro mě nejsou důležitý. Chtěl bych hodně cestovat, jenže to je v mý situaci nemožný. Teď bych chtěl odsud odjet a najít jinde práci, kde bych mohl používat hlavu. Často si říkám, že kdybych se narodil v Evropě nebo Americe, mohl bych teď cestovat, studovat literaturu nebo nějakou uměleckou školu... Nechci už degenerovat, proto jsem z Alžírska neodjel.

**Tak ti moc přeju, aby se ti to podařilo.**

Děkuju.

**Já děkuju za vyprávění.**

Nabíl je rebel, „mladý rozhněvaný“ muž. Vždy se cítil být odlišný od svého okolí, které ho také jako odlišného vnímalo. Je v jistém smyslu marginální člověk, který je velmi kritický ke společnosti, ve které žije (ať už se jedná o společnost alžírskou nebo českou), necítí se plně její součástí, je tak schopný určitého odstupu a analýzy. Často překračuje normy společnosti, což vzbuzuje nepochopení či nelibost okolí. Život je pro Nabíla hra, improvizace a dobrodružství. Svým nekonformním chováním může někdy poukazovat na nepříjemné skutečnosti a ostatním nastavovat zrcadlo, které by raději neviděli.

Nabíl sám sebe považuje za oběť nepříznivého osudu (*kdybych se narodil v Evropě nebo Americe...*). Je přesvědčen o svých nadprůměrných intelektuálních schopnostech, které se však dle jeho názoru nemohou za tak nepříznivé situace vyvíjet. Těžké podmínky, které musel v emigraci snášet, v něm někdy vyvolávaly melancholii a pocity beznaděje. Nudu a pocity vlastní nedůstojnosti při prodeji vstupenek na koncerty vážné hudby řešil tím, že se přímo v zaměstnání buď opil, kouřil marihuanu nebo šňupal kokain.

Nabíl je některými Kabyly považován za zábavného, většinou však nespolehlivého. Někdy vzbuzuje závist. Pomocí chování, které je považováno za nefér či nemorální, totiž dosahuje cílů, kterých ostatní poctivým chováním tak snadno docílit nemohou (například když si při svádění dívek vymýšlí historky, které neprožil, představuje se jako Francouz pracující v rádiu a zatajuje, že doma na něj už jedna česká přítelkyně čeká). Nabílovo přesvědčení o vlastní vyjímečnosti, smysl pro humor, zájem o literaturu a nevšední zážitky, kritický duch a sebelítost totiž slavily úspěch u mnohých českých vysokoškolaček.

Nabíl je vyjímečný i tím, že měl mnoho přátel mimo kabylskou komunitu. Zúčastňoval se totiž nejrozličnějších kulturních akcí, při kterých se seznamoval s Čechy i cizinci. Nabíl neprojevuje příliš zájem o materiální statky, důležitější je pro něj vlastní intelektuální rozvoj a seberealizace.

Nekonformní je i jeho vztah ke kabylské identitě. Má silný vztah k *tamazighu* a kabylské krajině. Sám sebe však považuje za „světoobčana“, „obyvatele planety Země“,

za „lidskou bytost“. Kritizuje kabylský nacionalismus a protiarabské postoje. Sám měl v Praze arabské kamarády. Jeho kriticismus se obrací také proti fundamentalistickému islámu a netoleranci. Nikdy islám nepraktikoval, ani v Alžírsku se nezúčastňoval oslav islámských svátků, kterých se zúčastňovala celá vesnice. Náboženství pro něj představuje spíše individuální duchovní cestu sebeobjevování. Projevuje tak zájem o meditační praktiky.

Jeho vztah k rodině v Alžírsku je spíše odtažitý. Se silnými emocemi sice mnohdy hovoří o babičce či o mladších sourozencích, příliš často však domů netelefonuje, ani se nesnaží rodinu finančně či jinak podporovat. Jeho přáním je spíš se od „svazujících pout rodiny“ osvobodit.



#### **IV. 4. Prostý život. Mokran**

Mokran pochází z regionu Malé Kabýlie. Před příjezdem do Čech pracoval jako bezpečnostní agent. Do České republiky přijel v roce 2001 za svými v Praze již usazenými bratřenci. Ti mu pomohli zajistit potřebné doklady a práci. Během svého pobytu pracoval Mokran v pekárně a v několika gyrossinech-pizzeriích, v jednom z nich pracuje dodnes. Jeho situace týkající se dokladů se stabilizovala. Mokran stále bydlí se svými kabylskými kamarády a bratřenci, i když se složení lidí, se kterými bydlí postupně mění. Jeho přáním je oženit se. Vzhledem k tomu, že je introvertní a málo průbojný, je pro něj složité najít si v České republice budoucí manželku.

Mokran vypráví svůj příběh:

„Narodil jsem se v sedmdesátých letech ve vesnici v Malé Kabýlii. Pocházím z velmi prosté rodiny, z venkovské rodiny. Bylo nás šest, mám dvě sestry a tři bratry. Já jsem byl druhý. Chodil jsem do školy.

##### **Měl jsi rád školu?**

V té době jsme nebyli opravdu moc orientovaní na školu. Naši rodiče jsou analfabeti, mají jen orální kulturu, dávají nám rady, vyprávěli pohádky. Takže...

##### **Neměl jsi rád školu.**

Ne.

##### **Bylo to daleko?**

Ne, nebylo to opravdu daleko, asi dva kilometry. Chodil jsem do základní školy a pak jsem šel na college<sup>32</sup>, to bylo opravdu daleko. Chodili jsme pěšky, tam a zpátky.

##### **Kdy jsi odešel ze školy?**

Ve věku šestnácti let.

##### **A tvoji rodiče pracovali na poli?**

Ano. Tatínek byl emigrant, odjel z Francie v roce 1960.

##### **Takže když jsi byl malý, byl už v Alžírsku.**

Ano, byl se mnou. Byl pořád přítomnej.

---

<sup>32</sup> To odpovídá v českém vzdělávacím systému druhému stupni základního vzdělání.

### **Co vyprávěl o emigraci ve Francii?**

Jak bych to řekl... Opravdu... Bylo to těžký, protože tam nechal rodinu. Pracoval v továrně v Paříži, v továrně na výrobu baterií. Měl tam úraz paže. Teď má důchod, to je dobrý.

### **Takže jste měli pole...**

Ano, měli jsme pole, obdělávali jsme naši půdu.

### **Musel jsi pomáhat...**

Ano, pracoval jsem na poli, byl to takový režim. A když jsem byl velký, když mi bylo 18 let, nevěděl jsem... Všichni lidi myslí... Myslel jsem na to jet do ciziny, když mi bylo 18 let. Dělal jsem obor průmyslového mechanika na stroje. Trvalo to tři roky. Já jsem nedodělal ty tři roky, protože se mi blížila vojenská služba. Nechal jsem toho, nedodělal jsem si diplom, chyběl mi rok. Chtěl jsem mít papíry, abych mohl odjet ze země.

### **Byla vojenská služba tvrdá? Ve kterém to bylo roce?**

Bylo to v roce 1990. V roce 1991 to začalo...

### **Na jak dlouho je vojenská služba?**

Na dva roky. Byl jsem na jihu, poblíž Batny. Tam jsem strávil vojenskou službu. Potom jsem odjel do Francie. Byl jsem tam tři měsíce, v roce 1993. Chtěl jsem tam něco udělat. Chtěl jsem se tam vyučit.

### **Jaký obor?**

V oboru hotelnictví, pohostinství, ale neuspěl jsem.

### **Byl jsi v Paříži?**

Ano, v Paříži, protože tam mám rodinu. Takže jsem neuspěl, protože jsem šel na prefekturu, chtěli po mě hodně věcí. Udělej to, udělej to, udělej to.

### **Takže jsi neměl papíry? Nebo proč jsi neuspěl? Nemohl jsi se vyučit?**

Protože chtěli víza na tři měsíce a já jsem měl jen víza na 15 dní, takže... Byl to takovej zákon.

### **Ale byl jsi tam tři měsíce, bylo to načerno?**

Ano, byl jsem tam tři měsíce, bylo to načerno. Natolik jsem se ujistil, že nemůžu nic dělat, tak jsem se tam bavil.

### **Jak?**

Cestoval jsem. Byl jsem na svatbě, byl jsem u rodiny... Takže když jsem se vrátil do Alžírsko, kutil jsem jakž takž.

**Pracoval jsi?**

Ano, udělal jsem si zrychlený kurz na bezpečnostního agenta, jako ochranka. Zrychlený kurz. Pak jsem získal místo jako bezpečnostní agent. Pak jsem musel znova na vojnu. V roce 1995 a 1996.

**Kvůli terorismu...**

Ano, kvůli terorismu, byl jsem povolanej.

**To muselo být tvrdé.**

Ano, bylo to tvrdé.

**Jak dlouho jsi tam byl?**

Jeden rok, ve stejném regionu. V regionu kolem Batny.

**Viděl jsi podobný věci, jaký popisuje Souaidia ve své knize Špinavá válka? Říkal jsi mi, že tu knihu znáš.**

Ano, znám. Ano, viděl jsem věci, který nejdou do hlavy. První věc, když jsme tam byli, vzali nás do jedné kasárny v Tebesse, kasárna parašutistů. Byl jsem překvapenej. Helikoptéra přivázela tři těla... Byli mrtvý, podřezaný. Měli jsme jednoho kapitána, který zavolal všechny vojáky: „Vidíte, co se děje.“ Všichni byli šokovaní. Všichni... Opravdu... Viděl jsem pravdu... Opravdu. Viděli jsme... Potom jsme si zvykli.

**Viděl jsi zabíjet lidi?**

Já, opravdu... *Ticho.*

**Nebudeme o tom mluvit, jestli nechceš.**

V každým případě, byl jsem přítomen u opravdu dramatickejšch událostí. Je tolik věcí, tolik věcí... Potom jsem měl myšlenku odjet, pořád, myšlenku odjet. Když jsem skončil ten rok, měl jsem pořád myšlenku opustit...

**S tvými zkušenostmi z vojny, s problémem terorismu, byla asi ta chuť odjet větší než dřív...**

O hodně větší. O hodně, hodně větší. Ano. Pracoval jsem, vydělal jsem peníze a nakonec se mi podařilo být tady, protože mám kamarády, kteří už tu byli.

**Jak jsi sem přišel? Bylo to snadný?**

Ano, bylo to velmi snadný. Protože jsem žádal o víza, dali mi víza lehce. Manželka Josepha mi poslala zvací dopis. Takže jsem dostal víza snadno.

**A tvoje rodina, tvoji bratři jsou v Alžírsku?**

Ano, jsou v Alžírsku.

**A tvoji rodiče, jak to brali, když jsi opouštěl Alžírsko?**

Normálně. Rozuměli. Vědí, že je to pro mě lepší. Protože tam... Pořád... Je to stresující, stresující. Pořád... Je to taková úzkost. Pořád je nějaký neklid, kterej existuje v hlavě. Psychicky je to...

**Kvůli čemu to je? Kvůli nezaměstnanosti, politickému systému, otázce svobody? Co to je?**

Je to spousta věcí, který se projevují, spousta faktorů. Politika, svoboda... Je to spousta věcí na všech úrovních. Tam se budeš cítit svázaná, stresovaná.

**Je to taky kvůli tlaku společnosti?**

Přesně, z jedné strany je to tlak systému, z druhé strany tlak společnosti. To je pravda. Protože... Je tam spousta zákazů, spousta zákazů, spousta... Nebudeš se tam cítit svobodně. To je ono. Takže řešení je odjet. Je to hledat...

**Měl jsi v úmyslu opustit Alžírsko, když ti bylo 18 let. To bylo ve kterém roce?**

V roce 1988.

**Do Francie jsi odjel na tři měsíce v roce 1993 a do České republiky jsi přijel ve kterém roce?**

Bylo to v roce 2001, v září 2001.

**Měl jsi víza na jak dlouho?**

Na 15 dní, byly to turistický víza.

**Prodloužili ti je? Máš teď papíry? Neboj se, je to anonymní.**

Ne, neprodloužili mi je. Zažádal jsem tady o azyl. Takže je to normální. Je to legální. Jsou zákony, když jsi tu víc než jeden rok, máš právo pracovat, hledat si práci, jakou chceš, takže je to docela podporující.

**A co život tady, jak se daří? Jak to začalo?**

Život tady? Jde to. Na začátku jsem bydlel u Josepha. Našel jsem si velmi rychle práci v pekárně. Teď je to dobrý. Ale je jedna věc, tedy čeština, pořád mi zůstává... Je to těžký.

**Ano, čeština je moc těžká. Jsi spokojený? Nelituješ toho, že jsi sem přišel?**

Ne, nelituju.

**A chceš tu zůstat nebo bys chtěl odejít jinam?**

Ve skutečnosti hledám klid a mír. Hledám, kde se najdu, kde se budu cítit dobře.

**Takže ještě nejsi úplně jistý, jestli tu zůstaneš.**

Proč – protože jsem ještě nenašel lásku mého života. Takže to je to, to je otázka. Když se mi podaří ji najít tady...

**Když zůstaneš tady, najdeš ji tady, když půjdeš jinam, najdeš ji jinde, aspoň myslím.**

Ano, to je pravda, samozřejmě. Nevím, jak bych ti to vysvětlil. Je to trochu...

**Je to ještě otevřený.**

Tady se snažím zařídit, chci mít papíry, abych mohl jít, kam chci.

**Víš, ptám se, protože jsem znala spoustu imigrantů, kteří tu byli a neustále přemýšleli, jak se dostat jinam. Pořád hledali, kam by mohli jít. Praha pro ně byla jenom přestupní stanice.**

Aha, přestup jenom, to znamená jen pro určitý období. Pro mě ne. Chtěl bych tady mít papíry. A kdybych chtěl někam jet, vždycky bych se sem vrátil.

**Je to také proto, že tu máš rodinu? Bratrance?**

Ano, mám tu rodinu. To dodává taky životu harmonii. Ano.

**Když jsi přijel do České republiky, nebylo to poprvé, co jsi byl v Evropě, takže jsi nebyl šokován?**

Ne.

**Nejdříve jsi chtěl jet do Francie, je to frankofonní země...**

To je pravda, nejdříve jsem myslel na to jet do Francie, zažádat o víza. Ale je to trochu těžký, trochu... Jsou přece jen nějaký překážky. Přemýšlel jsem, mám tady kamarády. Takže řešení bylo jet za nimi. Protože... Ti, co jsou stabilní tady jako Joseph, ten je stabilní. Takže jsem zkusil štěstí tady.

**Jsi z něčeho tady zklamán?**

Ne.

**Možná ti chybí tvoje rodina...**

Ano, moje rodina mi chybí, to je pravda. To je pravda, chybí mi.

**Ale telefonuješ jim.**

Ano, telefonuju jim, jsme pořád v kontaktu, všechno je v pořádku.

**Jednoho dne je navštívíš.**

Doufám, doufám. *Ticho.*

**Kdyby se tě někdo zeptal : Kdo jsi, co bys odpověděl?**

Odpověděl bych pravdu.

**A to je? Kdo jsi? Někteří lidé odpovídají: Jsem student, jiní: Jsem Němec, jiní: Jsem žena. To záleží...**

Já vždy říkám, že jsem Kabyl, protože to je pravda. Musím to říct. Protože tady většinou nevědí... Ale tady, opravdu, alžírská komunita, která je tady, to je nízká úroveň, nízká úroveň, opravdu. Protože to není jako jinde. Jinde je to dobře organizovaný, podařilo se jim založit spolky, podařilo se jim udělat spoustu věcí, ale tady... Nevím... Nic se neděje. Všechno stagnuje, hlavně co se týče vztahů mezi námi.

**Neznáš tu moc Kabylů?**

Ale ano, nějaký znám.

**Ale nevidáte se často...**

Ano, to je ono. Nemáme žádné místo... To znamená kulturně, nemáme to prostředí. Možná je to proto, že emigrace tady je celkem nová, není to jako ve Francii.

**Ano, možná a také možná proto, že lidé nemají moc času. Pořád pracují.**

Ano, to je také ono. To je pravda. Čas... To je...

**Znáš nějaké Čechy?**

Ano, znám.

**Máš kamarády Čechy? Lidé v práci jsou...**

Jsou tam Ukrajinci, Alžírani, lidi z Blízkého Východu jako Jordánci, Egypt'ani...

**Takže znáš nějaké Čechy?**

Ano, znám nějaký Čechy.

**Ta jazyková bariéra, je to trochu komplikovaný, ne?**

Přesně, to je ono.

**Takže často vídáš tvého bratrance Josepha a koho ještě?**

A pak ještě tři bratrance, bydlíme spolu. Tak to není samota.

**Kontakt s Čechy je těžký kvůli jazyku.**

Právě. Znáám tady hodně holek, ale když se chci vyjádřit, nedokážu to. Nedokážu se vyjádřit. Je to omezený, hodně omezený. Znáám pár slov. Takže nedokážu... Když s někým člověk sympatizuje, normálně... Ale je pořád ta překážka, ta bariéra, a to je jazyk. Ale když se nedokážu vyjádřit, cítím se jako... Pociťuju to. Cítím to. Myslím na to, že bych chodil na kurz češtiny. Chtěl bych aspoň nějaký základ. Možná. Možná. Vůbec nemám čas, ale i tak bych to chtěl zkusit.

**Kolik dnů v týdnu pracuješ?**

Šest dnů v týdnu a jeden den volno.

**A co děláš, když máš volno?**

No, hodně spím. Uklízím, peru věci, oblečení. Jdu ven, navštívím Josepha, vidíme se, procházím se. Tak.

**Je zajímavý to, co jsi říkal o životě emigrantů tady, že se moc nescházejí. Každý musí pracovat pro sebe.**

Přesně, přesně, přesně. Ale tahle myšlenka je přítomná i v Alžírsku, individualismus. Není to jako dřív. Dřív byla opravdu harmonie života. Dneska každý hledá... Je to individualismus. S moderní dobou, vidíš, s penězma... Myslím si, že dnes je člověk individualistickej. Ztrácíme harmonii žití, životní vřelost. Člověk pracuje, pracuje a pak zjistí, že... Jsme tvrdohlaví... Ztratili jsme tuhle... To jsou posvátný věci, tahle harmonie. Protože dřív opravdu existovala pomoc. Někdo chtěl něco udělat a všichni tomuhle člověku pomohli. Dneska jsem tyhle věci ztratili.

**A všechno je rychlejší.**

Ano, ano, ano, to je pravda. To je dnešní svět.

**Pamatuješ si ještě časy, který byly trochu klidnější? Tvoje dětství?**

Ano vzpomínám si na svý dětství moc dobře, moc dobře. Vzpomínám si na babičku, přicházela k nám domů, maminka maminky. Měl jsem rád, když mi vyprávěla pohádky,

vzpomínám si na to dobře. Takže vyprávěla, vyprávěla a když se cítila trochu unavená, řekla mi, támhle ta láhev, tchchchct, tak v ní je obr... V půlnoci. *Smích.*

**A ty jsi měl strach.**

Právě, já jsem pak nechtěl spát. *Smích. Ticho.*

**Maminka ti taky vyprávěla pohádky?**

Ano, taky. U nás jsou pohádky tradice. Protože naši rodiče nechodili do školy, takže se to předávalo orálně. Vyprávěli takhle pohádky. My, my to rádi poslouchali.

**A co si myslíš o kabylské problematice?**

Myslím si o tom, že je to především politika. Jsou lidi, kteří mají rádi moc, chtějí uspět získat křeslo a moc.

**Mluvíš teď o Kabylech?**

Ano. Je to pravda, protože Kabylové... Je pravda, že máme vlastní jazyk, vlastní kulturu, je to úplně jiný než arabská kultura, to uznávám, ale na druhou stranu... Kdyby to bylo opravdu bráno vážně... Opravdu... Je to logický a tahle logika je : ten, kdo chce křeslo, má všechno. Má peníze, má všechno a nemyslí na ty chudý, na ty chudý, který nemají čas myslet na to, aby stávkovali. Takže se tam budeš cítit unavenej v tomhle systému.

**Chtěl bys, aby byla berberština ve školách?**

Ano, to bych chtěl. Chtěl bych, aby byla berberština ve školách.

**A jak jako předmět nebo jako vyučovací jazyk?**

Jako vyučovací jazyk. Protože ztrácíme náš jazyk, dá se to tak říct. Protože v současný kabylištině je spousta francouzštiny. Jak mluvíme, používáme arabský slova, francouzský slova všude. Takže náš skutečný jazyk... Já osobně jsem Kabyl, ale existují slova, který neznám. Když slyším mojí maminku například řekne nějaký slova : „Co to znamená?“ I když jsem Kabyl. Vidíš?

**Takže bys sis přál renesanci kabylištiny?**

Ano, renesance kabylištiny, to je dobrý. Jsou nějaký školy, kde se vyučuje kabylištiny, ale to nestačí. Protože tomuhle jazyku není přikládán opravdu význam, protože je to jako... I Kabylové nemají chuť, nemají vůli vyučovat. Protože je spousta problémů, který se projevují, vidíš, takže... Vůle, je těžký znovu získat tuhle vůli. Je potřeba hodně práce, hodně vůle. Hodně, hodně. I profesori nejsou dobrý, nemají opravdu úroveň. Takže...



### **Chtěl bys, aby byla Kabýlie autonomní?**

Autonomie... *Ticho*. Můžu říct, že na jednu stranu bych chtěl, podle toho, jak tomu rozumím, na druhou stranu bych nechtěl, protože Kabýlie... Z hlediska alžírského bohatství, veškeré bohatství je na Sahaře. My jsme v horách, v Kabýlii jsou jen čtyři *wilayy*<sup>33</sup>, to je všechno. Jsou tam jen hory, moře a sníh. Žádné bohatství. Například na Sahaře, můžeš ji zúrodnit, můžeš provozovat zemědělství. Je tam ropa, je tam spousta věcí, je veliká, obrovská. Kdybychom si vybrali autonomii v tom dobrém smyslu, byli bychom autonomní v kulturní oblasti, OK. Ale na druhou stranu, že se geograficky rozdělíme, s tím nesouhlasím.

### **Protože se Berbeři musí učit arabsky, jsou lidé, kteří říkají, že by se Arabové měli učit berbersky, jiní říkají, že je to blbost, co si o tom myslíš ty?**

Jsou různé teorie... Všechno je jednoduchý. Všechno je jednoduchý, na druhou stranu všechno je složité. Kdybychom si opravdu věci uvědomovali, kdybychom spolu trochu souznivali, kde je problém? Jestliže já respektuju tvoji svobodu, je na tobě, abys respektoval moji svobodu. Takže kde je ten problém? Ale jsou věci, který se projevují u moci, v tom tamějším mafiánském, finančně mafiánském systému. Vytvořili tolik problémů, takže se projevuje... Není to, že by nás někdo kolonizoval nebo by nás ovládal nebo... Rozumíš? Jsme to my. Je to mezi námi Alžířany, my máme **problém**.

### **Cítíš se víc jako Kabyl nebo jako Alžířan?**

Obojí. Obojí. Rozumíš?

### **Ano, tomu můžu rozumět. Byl jsi na vojně v arabofonním regionu, měl jsi někdy problémy, protože jsi Kabyl?**

Ne, měl jsem tam kamarády. Cítili to, co jsem cítil já. Mohli mi rozumět a já jsem jim mohl rozumět. Byli to obyčejní lidi jako já, takže... Normálka. Ale ta vysoká vrstva... Je nemožný je zbavit moci, protože někdo, kdo má miliardy v dolarech nebo... Nemůžeš ho sesadit, to je nemožný. Je to jako monstrum. Aby šlo je svrhnout... Zkouší zničit všechny Alžířany právě proto, aby si udrželi to bohatství. To je ten problém. Jsou v klidu, jsou stabilní. Zajišťují si tak své místo.

### **Víš, znám Kabily v Praze, kteří říkali : Arabové jsou takový a takový...**

---

<sup>33</sup> *Wilaya* je správní celek. Lze přirovnat k českým krajům.

Ne, u nás v Alžírsku je spousta etnik : Šavíjové, Mozabité, Tuarégové. Je jich tolik, tolik... Arabové, Berbeři... My Berbeři se chováme trochu povýšeně.

**Vážně, myslíš si to? Někteří lidé to říkají.**

Ano, to existuje. Můžeš to objevit sama, když budeš opravdu tyhle věci analyzovat. Sahá to ještě před nezávislost nebo do x-tejch časů. Dřív, jak nám vyprávěli rodiče a prarodiče... Byl systém správy ve vesnicích, ty nebyly závislé na státu. Neměli jsme v té době stát, každá vesnice byla státem. Tak to bylo. Protože každá vesnice měla vesnickou radu, která se zabývala záležitostmi vesnice a jinými věcmi. V té době. Ted'... Přišli jsme o tolik věcí, o tolik, tolik, tolik věcí... Takže to všechno... Chtěl bych se dozvědět něco o těch časech, protože cítím, že existovalo něco, co se dnes už nedá najít...

**Půjčím ti nějaký knížky, můžeš si vybrat.**

Díky.

**Není zač... Narodil ses v nemocnici nebo doma?**

*Smích.* Doma.

**Víš, jeden Kabyl mi říkal, že se narodil v jeden den, ale zapsali ho až asi o 14 dnů později, takže vlastně jeho datum narození v dokladech je chybný.**

Ano, to je pravda. Já... Zapsání mého data narození proběhlo až o jeden nebo dva měsíce později. Všichni jsou takhle... *Smích.* To je pravda, to je úplná pravda. Protože naši rodiče tyhle věci nevědí.

**Ted' se zajímáš o to, co se děje v Alžírsku?**

Ano, někdy jdu na internet a čtu noviny.

**Říkal jsi, že když jsi byl v Alžírsku, zajímal ses o kabylskou otázku.**

Ano, protože tam je nutný zajímat se o to, protože to jsou každodenní události.

**Zúčastňoval jsi se...?**

Ano, zúčastňoval jsem se stávek a manifestací.

**A ted'?**

Ted' chci mít svůj klid. Hledám svůj život.

**Pracuješ taky s Arabama?**

Ano.

**A mluvíš s nima arabsky?**

Ano.

**A dobrý?**

Ano, normálka, respektujeme se. Ale je tam pořád něco, vždycky Arab cítí něco vůči Kabylovi a nebo Kabylovi cítí něco vůči Arabovi, protože tenhle rasismus v Alžírsku existuje. Opravdu.

**Takže existují psychický zábrany?**

Ano, psychický zábrany, ale když mluvíš svobodně, říkáš, co cítíš, můžeš tyhle zábrany rozbít.

**A ty, když někoho potkáš, cítíš blízkost ke Kabylovi?**

Někdy cítím blízkost k Arabovi víc než ke Kabylovi, jindy cítím větší blízkost ke Kabylovi než k Arabovi, to záleží na té osobě. To je úplně normální.

**Jsi muslim? Jsi praktikující? Co si myslíš o islámu v Kabýlii?**

Moje rodina je hodně praktikující, například maminka, tatínek od té doby, co se vrátil do země, moji prarodiče jsou také velmi, velmi praktikující.

**Tvůj tatínek začal být praktikující od té doby, co se vrátil z Francie?**

Ano, stal se praktikujícím. Já, jak to vidím, jsem překročil tenhle stav, nemůžu být praktikující ani v minulosti ani v budoucnosti, nemůžu být praktikující. Můžu být praktikující podle mých každodenních činů.

**Cítíš se jako muslim?**

Cítím se jako muslim v moderním smyslu. Takhle.

**A byl jsi někdy praktikující?**

Ne, nebyl.

**A nevadilo to tvým rodičům, když oni praktikující byli?**

Ne vůbec.

**Někdy, když jsou rodiče praktikující, chtějí, aby děti byly taky praktikující, někdy jsou zklamaní, když jejich děti nejsou...**

Moji rodiče ne, nenutí mě k tomu. Protože... Maminka, je to ona, komu můžu hodně věcí, hodně věcí svěřit na rozdíl od tatínka. Můj otec, nemůžu mluvit... Jsme omezený, existuje spousta omezení.

**Proč?**

Bavíme se o vážných věcech a právě tyhle vážný věci jsou omezený. Rozumíš? Mluvíme o práci, o jiných věcech. Takže nemáme jiný věci k diskuzi. Naopak moje maminka je hodně, hodně otevřená. Mluvíme o všem. Když se cítím ve stresu, je to ona, komu svěřuju věci.

**Často to takhle v Alžírsku funguje, maminka symbolizuje citové bezpečí a tatínek je někdo, kdo je velmi respektován. Nemyslíš?**

Ano, to je pravda. Byli jsme tak vychováni. U nás, to je pravda. Ale dnes, s moderní dobou, se lidi chovají jako tady, teď je to víc otevřený. Naši rodiče žili takový život. Byla taková doba. Nechodili do školy, protože... V té době se muselo pracovat na poli. Muselo se pracovat celý rok. Tak to bylo tak. I témata byly v té době omezený. Rodiny se mezi sebou předháněly.

**A tvůj tatínek byl ve Francii před svatbou?**

Ne, oženil se, a pak jel pracoval do Francie. Byl tam dvanáct let. Bylo to před nezávislostí. Celá rodina jela do Francie, takže tam jel za nima.

**A co si myslíš o tom, že jsi odjel sem?**

Vždycky mi radí, abych si zařídil svůj život, abych se cítil dobře. Takže to je dobrý. A maminka taky, vždycky mě podporují.

**To je dobře, to je moc důležitý. A jaký máš plány pro budoucnost?**

*Ticho.*

**Nalézt lásku tvého života?**

Ano.

**Založit rodinu?**

Ano, založit rodinu, přesně. A pokračovat v mých dnech. Jet navštívit mojí rodinu v Alžírsku, jet navštívit jiný země.

**Chceš mít velkou rodinu?**

Maximálně tři děti.

**Myslíš, že ses změnil od té doby, co jsi sem přišel?**

Ne, nezměnil jsem se. *Ticho.* Na jednu stranu jsem se změnil, protože u nás v Alžírsku, když jsem byl v Alžírsku, byl jsem trochu ve stresu. Poslední dobou, bylo to jako... Šel

jsem ven, v noci jsem nespál, šel jsem na internet a celou noc jsem byl na internetu. Takže... Je to tak trochu tohle, cítím změnu.

**V Alžírsku jsi se cítil ve stresu a když jsi přišel sem, tak ses psychicky uklidnil?**

Ano, ztratil jsem ten stres, byla to chuť opustit Alžírsko. Takže tady... To je dobrý.

**Představu, jakou jsi měl o České republice a skutečnost, byl v tom velký rozdíl?**

Ne, věděl jsem asi tak.

**Takže jsi byl připravenej na to, že to bude trochu tvrdý?**

Ano, ano. Ale jsem zvyklý, protože v Alžírsku jsem pracoval jako bezpečnostní agent v jedné továrně, jako hlídač v noci. Pracoval jsem šestnáct hodin v noci, a pak jsem si odpočinul. Odpočinul jsem si 48 hodin.

**Proč jsi chtěl opustit Alžírsko?**

Chtěl jsem opustit Alžírsko... Kvůli svobodě, chci se cítit svobodně. Protože tam člověk pořád cítí stres, nepohodu. Protože tam je spousta tlaků, spousta tlaků, společnost.

**Nikdy jsi nepřemýšlel o tom se v Alžírsku oženit?**

Jistou dobu jsem o tom přemýšlel, v jisté době. Ale nevyšlo to, tak jsem odjel. Neuspěl jsem. Žádal jsem o ruku sousedky.

**Znal jsi ji dobře?**

Byla to sousedka, takže jsem ji znal od dětství. Ale nevyšlo to, protože jsou pořád rodinné spory. Nevyšlo to, tak jsem si nelámal hlavu...

**Miloval jsi tu dívku?**

Kdybych ji nemiloval, nežádal bych o její ruku.

**To taky mohlo být jedním z důvodů, proč jsi chtěl opustit Alžírsko nebo ne?**

Ano taky, zklamalo mě to. Byl jsem kvůli tomu rok traumatizovaný. Psychicky jsem byl na dně jeden rok, protože mi vzali naději. Takže... Byl jsem zklamaný. Jeden rok se mi nedařilo se psychicky stabilizovat. Pokaždé...

**Takže kvůli tomu vztahu...**

Je tolik věcí, tolik věcí. Myslím, že naše země potřebuje spoustu, spoustu, spoustu času... A i když se to urovná... Dnešní svět je kapitalistickéj, takže to je individualismus... Je to změna. Takže řešení pro mě je pokračovat v mém dobrodružství. Země patří všem, to si

myslím. Normálně. Neměl bych se trestat, neměl bych trestat sám sebe, měl bych se osvobodit. To je ono.

**Uvidíš, tvoje plány... Všechno se podaří...**

Doufám.

**Inš Alláh.**

*Smích.* Ano, když Bůh bude chtít. *Smích.*

Mokran je uzavřený a málo průbojný. Ostatní ho mají rádi, je poctivý, vždy připraven pomoci. Zároveň mu důvěřují. Někdy mu však ostatní vyčítají jeho pasivitu. Mokranův život v České republice je podobný životům mnoha kabylských imigrantů. Většina z nich stále pracuje v pizzeriích či gyrossinech.

Kabylská identita je silnou součástí Mokranovy osobnosti. Neprojevuje se však u něj nepřátelství vůči Arabům, to je dle jeho názoru problém politiky. Mokran má silný vztah ke své rodině v Alžírsku, snaží se je i finančně podporovat, vzhledem k tomu, že ale sám nevydělává příliš mnoho peněz, nemůže si dovolit posílat do Alžírska nijak velké částky.

Mokran je introvertní a neprůbojný, což mu ztěžuje možnost seznámit se s českými dívkami. Vzhledem ke své povaze se těžko seznamuje na diskotékách, není zároveň typem muže, který by se odvážil oslovit ženu na ulici. Situaci komplikuje fakt, že nemluví příliš dobře česky, což v něm vzbuzuje pocity vlastní nedostatečnosti. Mokran je skromný, nemá v životě velké materiální ani jiné nároky, jeho největším přáním je založit vlastní rodinu, žít klidný a harmonický život a moci navštívit také své rodiče a příbuzné v Alžírsku.

Výše uvedené rozhovory ukázaly individuální příběhy a přístupy k emigraci i dalším tématům. To považuji za barvitě a velmi důležité uvedení do děje. Následující text se již zaměřuje na celou skupinu kabylských imigrantů v České republice a snaží se nejruznější fenomény analyzovat, zobecňovat a také zařazovat do rámců teorií sociálních věd.

## V. DŮVODY EMIGRACE

### V. 1. Nastolení problematiky

U většiny Kabylů, kteří dnes žijí v České republice, se touha opustit Alžírsko projevila velmi záhy. Někteří ještě před emigrací do České republiky odjeli za svými příbuznými do Francie, ale nepodařilo se jim tam žít podle svých představ, a tak se vrátili do Alžírska. Otázce potíží v emigraci ve Francii bude věnován prostor dále. Touha emigrovat z Alžírska je u mladých Alžířanů mužů velmi silná<sup>34</sup>. Co se týká Kabylů žijících dnes v České republice, mnohým z nich se z Alžírska podařilo odjet až po několika letech od chvíle, kdy o tom začali vážně uvažovat. Pro ilustraci lze uvést případ Rabaha, který poprvé začal uvažovat o emigraci v roce 1990, odjet se mu podařilo v roce 1998. Akli měl v úmyslu odjet už v roce 1988, v roce 1993 byl tři měsíce ve Francii, odkud se vrátil. Poté se mu podařilo odjet, tentokrát do České republiky až v roce 2001.

To, že velká část mladé alžírské mužské populace chce z Alžírska odjet, je nesporné. Vysvětlit, proč tomu tak je, představuje složitější problém. Přání emigrovat je způsobeno konfigurací různých faktorů. Projednány budou ty faktory, které byly zmiňovány respondenty, přičemž celková politická, ekonomická a sociální situace v Alžírsku bude zařazena do širšího kontextu a ilustrována i statistickými ukazateli. Důvody emigrace lze vidět v :

- Otázce politické, sociální a ekonomické situace v Alžírsku
- Otázce sociální (ne)svobody
- Celkové atmosféře alžírské společnosti
- Dlouhodobé tradici emigrace v Kabýlii

---

<sup>34</sup> Silnou touhu mladých mužů emigrovat z Alžírska potvrdil i příspěvek Abdelkadera Lakjaj na mezinárodní konferenci v Alžíru (Colloque International En Hommage a Abdelmalek Sayad, L'émigration / immigration. Anthropologie de l'absence) založený na terénním výzkumu mezi alžírskou mládeží.

## V. 1. Otázka politické, sociální a ekonomické situace v Alžírsku

Pokud je člověk obeznámen s politickou situací Alžírsku, mohl by mít tendenci přepokládat, že hlavním důvodem emigrace je terorismus. Alžírsko se po nezávislosti pokoušelo skloubit islám a socialismus za vlády jediné povolené politické strany, Fronty národního osvobození (FLN). Počet obyvatel se od nezávislosti ztrojnásobil (Kropáček 1996: 134). Tento demografický růst, pokles cen ropy a socialistické centrální plánování způsobilo po počátečních úspěších hospodářské problémy, zadluženost a nezaměstnanost. Politiku FLN se snažily narušovat různé ideologické směry od krajní levice až po velmi konzervativní islámská hnutí. Co se týká oficiální politiky, důraz na islám byl vyhlášen v reformním duchu a vymezoval se vůči „tmářství, marabutismu a reakci“ i vůči „pokušením Západu“ (Kropáček 1996: 134). Vláda uskutečňovala politiku arabizace, což vyvolávalo odpor Kabyľů.

Od poloviny šedesátých let se mladí kabyľští studenti začali angažovat v kulturní a pedagogické činnosti týkající se berberského jazyka a kultury. Od sedmdesátých let začala v Alžírsku politická represe. To se projevilo omezením hodin vysílání kabyľského rádia a zrušením kurzu berberštiny, který probíhal na katedře etnologie v Alžíru. Celá katedra byla zrušena s odůvodněním, že etnologie je koloniální věda. Proberberské nálady a aktivity se u mladých Kabyľů postupně zvětšovaly. Došlo také k několika násilným incidentům. V polovině sedmdesátých let začalo také zavírání, které postihlo především mladou generaci. V kabyľské společnosti se tak začala šířit političtější vize řešení situace. I když existují politické strany, jejíž představitelé i příznivci jsou Kabyľové (FFS a RCD), berberská otázka byla vždy v jejich politickém programu jedním z několika témat, a to vedle požadavku laické demokratické společnosti. V roce 1980 došlo k událostem nazvaným „berberské jaro“. Situace v Kabýlii byla napjatá již od sedmdesátých let, poslední kapkou bylo zakázání konference o kabyľské poezii. Poté došlo v celé Kabýlii a v Alžíru, kde také žije mnoho Kabyľů, k manifestacím a stávkám. Hlavními aktéry byli mladí. Akce však neměla pro řešení berberské problematiky valného úspěchu. Naopak došlo k represím a politika arabizace byla spíše posílena. Od těchto událostí manifestují Kabyľové každý rok na jaře za prosazení svých požadavků. V



roce 2001 získaly tyto akce na intenzitě, došlo ke srážkám mládeže a policie, nepokoje trvající necelé dva měsíce si vyžádaly několik desítek obětí.

Mnohem palčivější než otázka berberská, se v devadesátých letech stal problém terorismu. Po lidových protestech v roce 1988 byl vedle FLN povolen vznik dalších politických stran. Vznikla tak strana Islámská fronta spásy (FIS - Front islamique du salut), v souvislosti s níž můžeme hovořit o islamizaci zdola (Kropáček 1996: 135). FIS vznikla z fundamentalistického náboženského hnutí financovaného Saudskou Arábií. Toto hnutí častokrát suplovalo sociální péči, kterou svým občanům stát nezajišťoval. Členové hnutí se angažovali v organizované pomoci nemocným, vdovám, invalidům, chudým apod. Vzbuzovali tak pocit potřebné sociální solidarity. Tímto počínáním si získaly popularitu a sympatie. Na konci roku 1991 proběhlo první kolo parlamentních voleb, ve kterých FIS vyhrála, získala 47 procent hlasů (Hammoudi, Schaar 1995: 1). Bylo tedy zřejmé, že by FIS v druhém kole voleb získala většinu parlamentních křesel. Na začátku roku 1992 však zasáhla armáda, druhé kolo voleb bylo zrušeno a zemi začala vládnout armáda s technobyrokracií. Důvod, proč armáda zasáhla, byl interpretován jako strach z možného nastolení islámského režimu v Alžírsku. Diskutuje se však o dalších možných, skrytějších důvodech jako je neochota opustit autoritářský režim a přistoupit k režimu pluralistnímu.

Nastolený vojenský režim začal nemilosrdně pronásledovat členy FIS i lidi podezřelé ze sympatizování s nimi. Více než 7000 aktivistů FIS bylo zavřeno v internačních táborech na Sahaře (Kropáček 1996: 136). Z islámské opozice se rekrutovaly Islámské ozbrojené skupiny (GIA – Groupe islamique armé), které začaly bojovat nejen proti představitelům státu – vojákům a policistům, ale i proti intelektuálům, novinářům, cizincům, nezahaleným ženám apod. Postupně začaly masakrovat i ostatní civilní obyvatelstvo. Oběti terorismu jsou odhadovány až na 150 000 lidí.<sup>35</sup>

Situace se poněkud zklidnila od roku 1995, kdy došlo k podepsání tzv. Římského paktu zástupci stran FIS, FFS a FLN. Ve stejném roce byl také po dlouhé době zvolen prezident, jímž se stal generál Liamine Ziruál. V roce 1999 byl prezidentem zvolen Abdelaziz Bouteflika. Situace je v současné době v porovnání se začátkem devadesátých

---

<sup>35</sup> [www.courrierinternational.com](http://www.courrierinternational.com)

let klidnější, nedochází již tak často k násilí na civilním obyvatelstvu, přesto však situaci v Alžírsku nelze považovat za uspokojivou, na jeho území stále operují skupinky teroristů.

Terorismus není jednou z hlavních příčin emigrace. V některých případech je důvodem zprostředkovaně. Mnoho mladých Alžířanů opouští svou zemi proto, aby se vyhnuli vojenské službě, která je v dobách terorismu nebezpečná. V biografických vyprávěních ani rozhovorech nehraje téma terorismu nijak důležitou úlohu. Rodiny ani vesnice kabylských imigrantů nebyly terorismem dotčeny. Společenská krize v Alžírsku je mnohem širší a terorismus je jen jedním z mnoha faktorů, které na obyvatelstvo doléhají. Za více než deset let se zprávy o zastřelených, podřezaných a umučených obětech staly v Alžírsku natolik běžnou každodenní realitou, že si na ně lidé museli zvyknout, a tak se senzibilita vůči častým informacím o násilí ve společnosti zmenšila.

Mnohem zásadnější je hluboká společenská krize. V případě mladých hraje velkou úlohu silná nezaměstnanost, špatná bytová situace a celkový pocit neperspektivity života v Alžírsku. Hamid říká: *„Hroznej politickej systém, nezaměstnanost, terorismus. U moci je pár lidí, kteří vládou a ostatní Alžířani trpí.“* Rabah se vyjadřuje takto: *„Terorismus u nás tak moc není, moc ne. Je to nezaměstnanost... Nejistota, politickej systém. U nás není jistota. Není jistota. To je to.“*

V běžném jazyce se v Alžírsku ujal termín *hétiste*, jímž je označován nezaměstnaný nudící se muž opírající se o zed<sup>36</sup>. Silně na psychiku mladých působí nemožnost v systému něco zásadně změnit a neoptimistická budoucnost Alžírska. Mladým v Alžírsku chybí nějaké cíle, vize, budoucnost. Spolu s problémem nezaměstnanosti a celkově špatnou sociální situací Alžířanů, hraje úlohu v nespokojenosti i špatná ekonomická situace prostých Alžířanů.

---

<sup>36</sup> *Ha'it* znamená v arabštině „zed“. Tuto situaci mladých mužů dobře ilustruje dokument *A v Kabýlii rostou stromy*, jenž čeští diváci mohli v roce 2004 shlédnout na festivalu Jeden svět.

## V. 2. Otázka sociální (ne)svobody

Kabylští emigranti vyrůstali ve vesnickém prostředí, kde se všichni dobře znají a kde funguje mechanismus společenské kontroly. Chování i jazyk podléhá určitým normám. Existují zažitá pravidla používání jazyka a zdvořilostní formule, jaké by měl člověk pronášet při různých příležitostech. V těchto slovních obratech je vyjádřen určitý životní postoj, zdůrazněn je požadavek lidské důstojnosti a ovládnání sebe sama. Většina formulek je spojena s vírou, která je neoddělitelnou součástí života. Chování také podléhá určitým nepsaným pravidlům a je společností kontrolováno. Bourdieu výstižně píše, že osobnost člověka

*„existuje především pro druhé, neustále je pod dohledem ostatních a pociťuje všemocnost veřejného mínění. Jestliže skupina malicherně kontroluje chování, a to zvláště v oblasti společenských vztahů, uspokojí ji "zdání", které jí individuum poskytuje a ujišťuje tak zvnějšku konformitu svého vnějšího chování“* (Bourdieu 1985: 85).

Tato společenská kontrola je často kabylyskými emigranty hodnocena jako negativní jev a většina z nich toužila právě po osvobození se od všudypřítomného pohledu společnosti. Vyprávění o dohledu a pravidlech kabylské společnosti se vztahovala především k vztahům mezi pohlavími a intimnímu životu. U dívek je vyžadováno udržení panenství do svatby, důležitou roli hraje i neposkvrněná dívčina pověst. To vše vztahy mezi mladými značně komplikuje. Nejradikálněji se vyjadřuje Nabíl, který alžírskou společnost nazývá pokryteckou, protože se uvnitř ní děje spousta věcí, ale skrytě. Hovoří o sexuální frustraci v Alžírsku a tvrdí, že to, co by alžírská společnost potřebovala, je osvobození žen a sexuální revoluce. Jeden z jeho výroků zní:

*„Alžírská společnost je pokrytecká společnost, všechno se skrývá, jenom, aby byl dobrý dojem, aby nikdo nic neřekl. Lidi koukají, co řeknou ostatní. Sami*

*pomlouvají, mají plnou hubu morálky, a buď závidí a jsou frustrovaný nebo dělají to samý, ale aby to nikdo neviděl.“*

To souvisí s výše uvedeným Bourdieuho citátem. Společnost se spokojí s vnějším zdáním, vyžadována je konformita vnějšího chování. Důležitý je vnější dojem, obrázek, který individuum posílá ostatním. Nabíl sděluje:

*„Když jsem byl poprvý v Evropě, ve Francii, koukal jsem jako blázen, jak se lidi líbají na ulicích a v metru. Všude a všem je to jedno, nikoho to nepobuřuje, nikdo se na ně nedívá, připadal jsem si jak v ráji, chodil jsem po ulicích a díval se na ty mladý lidi, jak se drží za ruku, jak se líbají...“*

Karima naopak už tolik nebaví scházet se s dívkami, protože schůzka už nemusí probíhat tajně, a tak je celá akce ochuzena o příchut' dobrodružství a nebezpečí.

### V. 3. Společenská atmosféra - psychika mladých

Společný tlak všech výše zmíněných problémů vyúsťuje u mladých v pocity beznaděje. Psychický faktor je zařazen samostatně, protože byl explicitně nejzastoupenějším a stále se opakujícím tématem. Slova jako *dusivá atmosféra*, *nesvoboda*, *nejistota*, *nervozita* a *beznaděj* hrála ve vyprávění velmi významnou úlohu. Uvedme jen některé citáty různých respondentů: „*V Alžírsku není naděje, všichni mladí kluci chtějí odjet, jsou deprimovaní. Alžírská společnost je nemocná.*“ Dále :

*„Byl nedostatek prostředků i psychickéj nedostatek. Nedostatek svobody na všech úrovních. Nejsme opravdu svobodní. Měl jsem v Alžírsku všechno. Rodinu, zaměstnání, půdu, dům. To bylo vážně skvělý, ale... Něco chybělo...“*

Nebo : „*Protože tam... Pořád... Je to stresující, stresující. Pořád...Je to taková úzkost. Pořád je nějaký neklid, kterej existuje v hlavě. Psychicky je to...*“ Také: „*Protože tam člověk pořád cítí stres, nepohodu. Tam se budeš cítit svázaná, stresovaná.*“

Zmiňovány jsou časté sebevraždy a fakt, že většina mladých mužů touží z Alžírsku odjet. Jedním z důvodů emigrace je absence nějakého cíle a prostoru pro seberealizaci. Nejedem z Kabylů měl v úmyslu oženit se, avšak z různých důvodů se sňatek nakonec neuskutečnil. Kdyby ke svatbě došlo, osobní realizace by se přesunula do oblasti rodiny, partnerského vztahu a starostí o děti. Kabylští emigranti tedy neměli v Alžírsku žádná studia, jež by je motivovala a bavila, žádnou realizaci v práci ani v osobním životě v podobě rodiny, kterou by založili. Neexistovalo tedy něco zásadního, co by je v Alžírsku drželo. Zároveň však je působení oboustranné. Pokud má jedinec v úmyslu odjet, těžko může zakotvit. I v tomto případě se hodí termín „provizorium, které trvá“. Mladí Kabylové v Alžírsku prožívají pocit provizoria při myšlence na emigraci. Tento stav trvá do doby než se odjezd ze země uskuteční, což někdy může trvat dosti dlouho, jak bylo již ukázáno výše. Pociť dlouhodobého provizoria také vyvolává nepříjemné psychické pocity a nervozitu, která se s realizací emigrace většinou ztrácí.

#### V. 4. Tradice emigrace v Kabýlii

Významný faktor, který zásadním způsobem ovlivňuje situaci, představuje vedle výše zmíněných faktů i silná tradice emigrace v Kabýlii. Většina Kabylů má buď blízkého či vzdáleného příbuzného nebo alespoň známého, který emigroval do Francie. Statistiky jsou v tomto případě skutečně ilustrační: Ve Francii žije přibližně 700 000 osob kabylského původu (Chaker 1998: 68), v Alžírsku žije přibližně 4,5 miliónů Kabylů (Chaker 1998: 68). Vzájemný poměr zmíněných údajů ukazuje, jak silným fenoménem emigrace v Kabýlii je. Toto psychické nastavení, vědomí faktu, že jednou z možností, jak řešit svou nespokojenost v Alžírsku, představuje emigrace, hraje důležitou roli. K tomu, abychom nějakým způsobem řešili svoji situaci, musíme vědět, že tak řešit lze. Fakt, že mnoho příbuzných a známých emigruje, ovlivňuje myšlení mladých Kabylů. Významnou úlohu sehrává i mýtus o blahobytném životě v cizině, který v Alžírsku koluje. Kabylové, kteří již emigrovali, podporují a přesvědčují své blízké, aby za nimi přijeli. Vzájemná solidarita mezi emigranty také nově příchozím situaci ulehčuje. Tak dochází k jevu, který lze nazvat *řetězová reakce*, hovoří se poté o *řetězové migraci (chain migration)*.

## V. 5. Důvody emigrace do České republiky

Touha opustit rodné Alžírsko je silná a Kabylové mají v úmyslu odjet za každou cenu, kamkoli, ale hlavně odjet. Primární je tedy opustit Alžírsko. Kabylové tedy především neemigrují do České republiky, Kabylové v první řadě emigrují. Příčinou tedy není pozitivní faktor - Česká republika, ale především negace - opuštění Alžírska. Vysněnou destinací Kabyků představuje Kanada, dále pak Velká Británie. Získat víza pro odjezd do těchto zemí však není pro Alžířany jednoduché, proto musejí vzít mnody za vděk jinými zeměmi.

Tradiční destinaci Kabyků představuje Francie, kam dodnes směřuje početně významná alžírská emigrace. Pokládala jsem si otázku, proč mladí Kabylové dali přednost České republice před Francií, kde by se jako frankofonní nepotýkali s jazykovými obtížemi a zároveň by jim jejich příbuzní, kterých mají mnozí ve Francii mnoho, mohli zpočátku pomoci. Předpoklad, že by důvodem mohlo být snadnější získání víz do České republiky než do Francie, se ukázal jako mylný. Mnoho z Kabyků, kteří přijeli do České republiky, již před tím zkoušeli odjet do Francie, ale po krátké době se vrátili zpátky do Alžírska. Nepodařilo se jim žít ve Francii podle svých představ. Překvapivé bylo zjištění, že většina kabylských emigrantů v České republice by ve Francii žít nechtěla. Někteří z nich by dali přednost raději zůstat v Alžírsku než žít ve Francii. U jiných je touha opustit Alžírsko tak velká, že by se raději rozhodli pro život ve Francii než v Alžírsku. Důvody těchto postojů souvisí s dlouhodobou tradicí kabylské emigrace do Francie a silnou alžírskou imigrantskou komunitou. Problém lze osvětlit z hlediska vztahů alžírské přistěhovalecké komunity ve Francii k:

- francouzské společnosti.
- alžírské komunitě.

Důvodů, proč mnozí kabylistí emigranti v Praze nechtějí žít ve Francii, je několik. Ve Francii existuje protialžírský rasismus. Žijí tam přibližně 2 milióny osob alžírského původu (Chaker 1998: 68), z nichž mnozí se živí nelegálním způsobem. Sídliště

představují často místa, kde bydlí sociálně nejslabší občané a především přistěhovalci. Z předměstských sídlišť se tak stávají jistým způsobem ghetta, kde vládou gangy a celkově jsou to místa s vysokou kriminalitou. Ve francouzské společnosti tak někdy vznikají negativní pocity vůči alžírským přistěhovalcům.

Alžířané jsou také muslimové a francouzská společnost se rozmachem islámu cítí svým způsobem ohrožena. Mediální obraz islámu utrpěl spojováním islámu s fanatickým fundamentalismem a celosvětově rozšířeným terorismem. To vše podporuje negativní obrázek Alžířana. Imigrant tak nemůže existovat pouze sám za sebe, ale je mnohdy v myšlení lidí zařazen „do přihrádky – Alžířan“. Ve Francii tak musí Kabyl čelit nedůvěře a neustále dokazovat své čisté úmysly a poctivost. S tím souvisí i omezené pracovní příležitosti a mizivá šance oženit se. Rabah situaci vystihuje takto:

*„Není to stabilní... Papíry, to je těžký, oženit se, to je těžký. Protože teď lidi myslí: Alžířan? Ne. To je jen... Chcete se oženit jenom pro papíry a pak... Ted' jsou Francouzi... nemají k nám důvěru. Protože hodně Alžířanů nebo Tunisánů nebo Maročanů, lidí z třetího světa nejsou čisté. Čistý ve smyslu aktivit. Nejsou upřímný.“*

Být Maghrebanem ve Francii znamená nosit sociální stigma. Není jednoduché se s touto situací vyrovnat. Důsledky sociálního stigmatu lze hledat jak v rovině praktické (možnost sehnat práci, oženit se), tak symbolické, kdy může být dotčena lidská hrdost a důstojnost.

Myšlení Kabylů dobře vystihuje citát Rabaha: „*Francie, to je Alžírsko.*“ Ve Francii žije již tak velký počet Alžířanů, že je nemožné existovat pouze sám za sebe. Byla již vytvořena alžírská komunita, která reprodukuje způsob života v Alžírsku, a kde funguje společenská kontrola. Mnohdy jsou dokonce alžírští přistěhovalci ve Francii ve způsobu života konzervativnější a přísnější než Alžířané v Alžírsku. Když je tradice přesazena, má často tendenci zakonzervovat se. Tato situace rovněž souvisí s vymezováním vlastní identity vůči Francouzům. Dobrý příklad představuje islám. Mnoho



Alžířanů začalo praktikovat až po příjezdu do Francie. Taková může být reakce na pobyt v Evropě, hledání svých kořenů a identity.

Francie tedy reprezentuje všechno, před čím chtěli mladí Kabylové utéct. Toužili uniknout společenské kontrole, „tradicím“ i komunitarismu. Snaží se osvobodit a žít svůj vlastní život. Nehodlají se uchýlovat ke „kulturním tradicím“ či náboženství, ale naopak žít „západním“ způsobem, tedy v laické demokratické společnosti bez společenské kontroly a žít svůj vlastní život podle svého. Zároveň zdůrazňují, že nechtějí žít mezi Alžířany. Rabah odpovídá: „*A ty nechceš žít mezi Alžířanama?*“ „*Přesně, přesně. Protože já chci změnu.*“ Hamid říká: „*Chci začít jinde úplně od začátku, někde, kde nebudou Alžířani.*“ Uskutečnění všech těchto požadavků je ve Francii příliš složité, ba nemožné. Francie Kabylům nedovoluje uskutečnit vysněnou radikální změnu způsobu života.

Méně významným faktorem, který ale také hraje jistou úlohu, je to, že někdy Alžířané stále ještě mohou i nevědomě vnímat vztah Francouz - Alžířan jako vztah kolonizátora a kolonizovaného a to i tato generace narozená po vzniku nezávislého Alžířska. Zážitky otců z emigrace, nedůstojné podmínky bydlení, časté úrazy v továrnách a vědomí toho, že jsou jen levnou pracovní silou, hrají také svou úlohu. Kabylové tak nechtějí pokračovat v této tradici emigrace. Chtějí žít důstojný život a sami vytvořit svůj obrázek určený ostatním. To jim Česká republika nabízí více než Francie.

Důvody emigrace Kabylů do České republiky lze tedy shrnout jako touhu opustit Alžířsko, nechtít jet do Francie, případně využít České republiky jako tranzitní země. Postupně také začalo hrát úlohu to, co lze nazvat *řetězovou reakcí*. Jakmile se jeden z Kabylů v České republice usadil, pomohl svým kamarádům a příbuzným. Po příjezdu také příbuzní a kamarádi emigrantovi pomáhají s ubytováním, sehnáním práce, případně i finančně.

## VI. KAŽDODENNÍ ŽIVOT EMIGRANTŮ

### VI. 1. 1. *Poètes, vos papiers!* Otázka legálního pobytu

První Kabylové přijížděli do Prahy s cestovními kanceláři. Dnes získává většina víza na základě zvacího dopisu, který napíše přítelkyně či žena v Praze již žijícího Kabylova. Turistická víza mají krátkou platnost, imigrant může buď zažádat o prodloužení víz nebo zůstat v České republice ilegálně. Možnost, jak zlegalizovat svůj pobyt, představuje žádost o azyl. Existuje jen minimální šance získat ho. Česká republika uděluje na základě předložených žádostí v porovnání se zeměmi západní Evropy nízké procento azylů. Alžířané nemají téměř žádnou šanci. Následující tabulka ukazuje počet žádostí Alžířanů v České republice o azyl a počet udělených azylů.

### III. Počet Alžířanů žádajících v České republice azyl a počet udělených azylů<sup>37</sup>

Rok	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2007
Počet žádostí	3	10	3	11	66	91	105	112	127	73	48	13
Počet udělených azylů	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0

Přestože je šance získat azyl mizivá, žádost o azyl představuje účinnou strategii, jak zůstat na území České republiky legálně. Samotná procedura projednávání udělení o azyl trvá dostatečně dlouho, za tuto dobu se mohou Kabylové oženit s Češkou a získat tak trvalý pobyt. Kabylové emigrují svobodní. Deklarují touhu uniknout sociální kontrole a žít „západním“ způsobem života, to znamená také oženit se s evropskou ženou. Protože sňatek s Češkou reprezentuje výhodný akt z hlediska obdržení legálních dokladů, snaží se Kabylové oženit co nejdříve. Zároveň jsou ve věku, kdy mají zájem se ženit bez ohledu na otázku legálních dokladů. Mnoho manželství bylo uzavřeno z lásky, ale mnohdy

<sup>37</sup> [www.mvcr.cz](http://www.mvcr.cz)

rychleji než by se tomu tak stalo v situaci, kdy by nebyl zamilovaný pár pod neustálým tlakem hrozby nelegálního pobytu partnera.

## VI. 1. 2. *Místo, kde se člověk může vyspat. Otázka ubytování*

První Kabylové, kteří přijížděli do České republiky zažívaly těžké chvíle. Neměli zde příbuzné ani kamarády, kteří by jim mohli pomoci. Dnes už existuje komunita Kabyků v Praze, nově příchozí tak většinou následuje své přátelé, bratry či bratrance. Zpočátku bydlí spolu s jinými Kabyly, kteří pobývají v České republice již delší dobu. Více imigrantů si tak pronajímá byt, pronájem samostatného bytu by si většinou nemohli z finančních důvodů dovolit.

Imigranti si většinou pronajímají byt na některém z pražských sídlišť. Zprvu by tak tato situace mohla připomínat Francii, kde na předměstských sídlištích bydlí především přistěhovalci. Při hlubší analýze je však rozdíl patrný. Jedním z evidentních rozdílů je početnost maghrebské imigrace, která je ve Francii enormní, v České republice malá. Dalším rozdílem je, že Kabylové nemají tendenci stěhovat se do jediné konkrétní čtvrti, na sídlištích se tak nevytváří alžírské enklávy. Další podstatný rozdíl představuje nestejný status sídlišť ve Francii a v České republice.

Ve Francii došlo k největšímu boomu stavby sídlišť v letech 1950 až 1975. Sídlíště byla stavěna jako bydlení pro sociálně slabší, což už napovídá i název: *Habitations à loyer modéré* (H.L.M.). Zprvu bydleli na sídlištích příslušníci nižší střední třídy a dělníci, postupně se sem začali stěhovat imigranti. Střední třída začala sídlíště postupně opouštět, ta se pak stávala místem bydlení pro chudé a sociálně slabé, místa s vysokou kriminalitou a špatnou reputací. Již adresa bydliště na konkrétním sídlišti je dnes ve Francii znakem nízkého sociálního statusu a do jisté míry stigmatizací.

V České republice je situace rozdílná. Komunistický systém nechal v 60., 70. a 80. letech postavit velký počet šedivých nevhledných sídlišť, jejichž výhodou bylo, že zajistilo ubytování velké části československé populace. Sociální složení sídlišť však bylo na rozdíl od Francie mnohem heterogennější. V komunistickém systému nebyly sociální rozdíly tak výrazné. Zároveň byla oceňována a vyzdvihována „dělnická třída“, která reprezentovala „lid“. Intelektuálové již tak žádoucí a oceňovaní nebyli. Ze všech těchto důvodů bylo běžné, že na sídlišti tak vedle sebe bydleli lékaři, vědci, dělníci, úředníci, učitelé, umělci a inženýři. Sídlíště tak nerepresentovala jako ve Francii místa bydlení pro

sociálně slabé. Bydlení na sídlišti nebylo chápáno jako sociální stigmatizace. Dodnes tak sídliště chápána nejsou, přestože se nejmovitější občané stěhují do rodinných domků na okraji Prahy. Postkomunistický systém stejně jako systém komunistický neoceňuje finančně práci odborníků a intelektuálů, kteří pracují ve státním sektoru, sociální skladba sídlišť tak zůstává pestrá, bydlí zde jak dělníci, tak intelektuálové, jak sociálně slabí, tak střední třída. Kabylové tedy nejsou izolováni a stigmatizováni kvůli místům, kde bydlí.

Zpočátku bydlí imigrant se svými přáteli či příbuznými. Většinou spolu bydlí Kabylové, kteří se již znají z Alžírsko. Solidarita mezi nimi funguje velmi silně, je pociťována především mezi příbuznými (bratry a bratrance) a dále mezi přáteli, kteří se již z Alžírsko znají. Blízkost je rovněž ihned pociťována mezi Kabyly pocházejícími ze stejného regionu v Kabýlii, i když se z Alžírsko neznají. Sdílejí pocit sounáležitosti vycházející ze vztahu k jejich rodnému kraji. Častým tématem hovoru mohou být lidé z jejich kraje, i když nemusejí znát stejné jedince, již rodinné jméno vzbuzuje pocit blízkosti. V Kabýlii jsou rodiny velmi početné, zároveň jde o venkovský region, kde se lidé vzájemně znají. Setkání s osobou „od nás“ tak evokuje pocit dětství, vlasti, něčeho důvěrně známého, duchovní blízkosti. Signifikantními kritérii pociťované blízkosti jsou mezi kabylskými imigranty tedy především: příbuzenství a kraj, ze kterého dotyčný pochází. Sdružováním na základě těchto zásad, tak Kabylové vlastně nevědomě reprodukuji model společnosti, jehož pravidlům se snaží uniknout.

Jestliže si kabylský imigrant najde českou přítelkyni, má tendenci bydlet s ní, bez svých kabylských přátel a příbuzných. Zpočátku sice pár může z finančních důvodů bydlet spolu s dalšími Kabyly, to je však vnímáno jako provizorium. Nutnost řešit situaci - bydlet jen jako samostatný pár a mít své soukromí je chápáno jako důležité. Někdy bydlí pár z finančních důvodů určitou dobu u rodičů dívky, což je chápáno rovněž jen jako dočasné řešení. Ve chvíli, kdy začne imigrant bydlet se svojí přítelkyní, se jeho způsob života mění. Začíná žít více „pro sebe“, tedy méně pro své příbuzné a kamarády, méně se s nimi setkává, méně navštěvuje bary a diskotéky. Často začíná přemýšlet o svatbě a o založení rodiny.

### VI. 1. 3. *Boulot, métro, dodo*.<sup>38</sup> Otázka zaměstnání

Pracovní situace je pro cizince v České republice velmi složitá z několika důvodů. Jestliže se jedná o cizince s vysokoškolským vzděláním, který chce pracovat ve svém oboru, musí žádat o nostrifikaci diplomu. Proces nostrifikace diplomu může trvat velmi dlouho. Pro kvalifikovaného zaměstnance může být také velmi složité najít práci kvůli přísným zákonům. Zaměstnanec může na požadovanou pozici přijmout cizince až v případě, že prokáže, že na toto místo nemohl po určitou dobu sehnat kvalifikovaného Čecha. Proces zaměstnání cizince je z byrokratického hlediska tak komplikovaný, že si mnohdy zaměstnavatel rozmyslí investovat tolik energie a celou proceduru předem vzdá. Proces udělení povolení k práci trvá dva měsíce, i když jsou obě strany (zaměstnavatel i cizinec) dohodnutí na všech pracovních podmínkách. Neznalost jazyka představuje mnohdy také významnou překážku.

Kabylové žijící v Praze nemají až na výjimky vysokoškolské vzdělání. Někteří z nich mají dokončené základní vzdělání, někteří jsou vyučeni, někteří mají dokončené středoškolské vzdělání. V Kabýlii pracovali jako zemědělci, dělníci, řidiči, řemeslníci, prodavači nebo byli nezaměstnaní. Kvůli dosaženému vzdělání a alespoň zpočátku neznalosti jazyka nemají jinou volbu než nekvalifikovanou práci.

Potřebují pracovat dříve než získají legální pobyt a povolení k práci. Pracují tak často u vlastníků podniků, kteří jsou cizinci (z arabských zemí Blízkého východu, Izraele, Řecka) a kteří se nebojí zaměstnávat cizince ilegálně. Vyhovuje jim, že získali levnou pracovní sílu a že nemusejí respektovat českou legislativu upravující práva zaměstnanců (zajištěné zdravotní a sociální pojištění, omezená pracovní doba, pravidelné přestávky). Stává se tak, že Kabylové pracují šest dní v týdnu dvanáct hodin denně. To vyhovuje jak zaměstnavateli, tak samotným imigrantům, kteří jsou rádi, že mají práci a zároveň se snaží vydělat co nejvíce peněz.

Kabylistí imigranti pracují co nejčastěji v pizzeriích, gyrossinech, restauracích a stáncích rychlého občerstvení. Další možnost představuje prodej vstupenek na koncerty vážné hudby pro cizince v historických kostýmech na ulicích v centru Prahy.

---

<sup>38</sup> *Boulot, métro, dodo* znamená v hovorové francouzštině „sichta, metro, zchrupnout si“.

I když získají legální pobyt, pracují stále ve stejném zaměstnání a jejich situace se významně nemění. Existují již Kabylové, kteří uspěli a založili si svůj podnik v oboru pohostinství. Takových případů však není mnoho.

Práce zásadním způsobem ovlivňuje život imigranta, často je dosti únavná a zabírá v podstatě většinu imigrantova času. Nezbyvá proto příliš mnoho času na jiné aktivity. Tato situaci je dosti náročná, vyžaduje tedy od imigranta píli, pevnou vůli, výdrž a psychickou odolnost.

Kabylové často pracují spolu s jinými Kabyly, případně dalšími cizinci. Jazyk komunikace představuje kabylišтина, francouzština, případně angličtina či arabština. Češtinu Kabylové nepotřebují ani pro komunikaci se spolupracovníky ani se šéfy. Pro práci samotnou Kabylové češtinu také často vůbec nepotřebují, a to v případě, že připravují jídlo (pizzu, gyross a jiné). Češtinu nepotřebují ani pro prodej vstupenek na koncerty vážné hudby, většina klientů jsou totiž cizinci. Jestliže pracují na pokladně, češtinu sice používají, ale vystačí si se základní slovní zásobou – pozdravy, číslovky a s větou : „Co si dáte?“ a poté názvy jednotlivých jídel.

#### VI. 1. 4. Řez. Moment emigrace jako zásadní životní změna

Ve vyprávěních imigrantů představuje moment emigrace zásadní životní změnu. Do jisté míry lze tento postoj přirovnat k vyprávěním konvertitů, kteří v biografických vyprávěních někdy svůj život rozdělují na „život před“ a „život po“, tedy život před konverzí a život po konverzi, přičemž se interpretace těchto životů mohou do značné míry lišit. Stejně tak i u kabylských imigrantů v Praze existuje toto rozdělení na život před emigrací a na život v imigraci.

Kabylové mnohdy toužili po emigraci několik let než se jim jejich sen podařilo realizovat. Odjezd se v některých případech uskutečnil po osmi, deseti, třináci letech od momentu, kdy o emigraci začal dotyčný poprvé uvažovat. Věta: „*Vždycky jsem chtěl opustit Alžírsko*“, se vyskytuje poměrně často. V době nedlouho po příjezdu do České republiky reprezentuje moment emigrace – imigrace splnění snu a je spojen s pocity uvolnění, očekávání a naděje. To je dáno uskutečněním dlouholetého přání, zároveň také očekávaným osvobozením se od sociální kontroly a únikem před komunitarismem.

Imigrant cítí, že již není dominován morálním imperativem: *žít pro druhé*, ale že může žít svůj život svobodně dle svých představ. Negace Alžírka je dosti silná zvláště zpočátku. Se zmíněnou negací Alžírka je deklarováno přání žít „západním“ způsobem života. To v kontextu vyprávění imigrantů znamená únik před sociální kontrolou, individualismus, důraz na nukleární rodinu místo rodiny rozšířené, náboženství náležející do sféry soukromé, nikoli veřejné a důležitost demokracie.

Reprezentace života v Alžírsku a života v Evropě tak, jak je vnímají kabylisti imigranti, lze ilustrovat v následujících opozicích :

<b>Život v Alžírsku</b>	<b>Život v Evropě</b>
Žít pro druhé	Žít pro sebe
Komunitarismus	Individualismus
Sociální kontrola	Svoboda
Nuda	Mnoho podnětů



Sayad píše: „Návrat je základní prvek situace imigranta“ (Sayad 2006a: 131). Na jiném místě se vyjadřuje podobně: „Myšlenka na návrat je skutečně obsažena v samotné myšlence emigrace a imigrace“ (Sayad 2006a: 137). Píše o iluzi emigrace jako provizorního stavu (Sayad 1977: 77). Khellil také píše: „Emigrant žije neustále s myšlenkou na návrat“ (Khellil 1979: 137). To platilo pro alžírskou pracovní migraci mužů a v mnoha případech také pro migraci rodin do Francie, zdaleka to však neplatí pro všechny typy migrace na světě ani pro všechny typy alžírské emigrace. Migrace mezi Francií a Alžírskem je v některých případech dodnes dočasná, což potvrzují mé poznatky z Francie i z Alžírsku. Krásně také tuto migraci vykresluje dokument *La Traversée*<sup>39</sup>.

Kabylové v Čechách chápou emigraci jako definitivní stav, do Alžírsku se vrátit nechtějí. Zním dva případy Kabyků, kteří se do Alžírsku vrátili. První se musel vrátit ze zdravotních důvodů, jeho nemoc mu nedovolovala snášet tvrdý pracovní režim. V této situaci pro něj byly rodinné zázemí a podpora velmi důležité. Druhý Kabyk se vrátil do Alžírsku, aby se oženil. Toužil po tom založit rodinu, v Čechách se mu však nedařilo najít si vhodnou partnerku a tento sen realizovat. Jeho představě manželky také spíš odpovídala žena z kabylského venkova než z českého velkoměsta. Do České republiky by se rád vrátil, pro jeho ženu by však byl život v Čechách příliš těžký, a tak zatím zůstávají v Alžírsku. Možnost opětovné emigrace do Čech je však v jejich představách stále otevřená.

Emigrace je tedy Kabyly chápána jako definitivní stav, přesto se v některých případech vyskytuje jistý prvek provizoria. To je dáno tím, že Česká republika je brána jako křižovatka, přestupní stanice, tedy země, ze které hodlají někteří z emigrantů odjet do jiné země západní Evropy. Kabylská komunita v Praze se tak postupně mění. Někteří Kabylové, jež zde žili dva nebo tři roky, se nakonec usadili v jiných evropských zemích, které jsou z ekonomického a sociálního hlediska atraktivnější (Velká Británie, Německo, Švédsko, Norsko, Španělsko). Další emigranti do Prahy z Alžírsku přijíždějí.

Rozhodnutí, zda v České republice zůstat či ne, je ovlivňováno spokojeností v práci a v osobním životě. V případě dlouhodobých vztahů, případně manželství s Češkou, mají

---

<sup>39</sup> *La Traversée* (2006) (tedy „přeplutí, přechod“) je francouzský dokumentární film natočený Elisabeth Leuvrey na lodi Marseille – Alžír, Alžír – Marseille zobrazující příběhy lidí migrující mezi dvěma břehy Středozemního moře. Film byl natočen v koprodukcii s Artline Films a Arte.

Kabylové tendenci v České republice zůstávat. Existují však výjimky, dvě jsou mi známy. Jeden Kabyl, který se oženil s Češkou, pracuje nyní ve Švédsku se svým bratrem, protože měl v Čechách neustálé problémy sehnat solidní práci. Důvody jsou především ekonomické, ve Švédsku se mu daří vydělat mnohem více než v České republice. V podstatě reprodukuje model rodiny, ve které vyrůstal. On nyní pracuje ve Švédsku, zatímco jeho manželka s malým dítětem žijí v Čechách, podobně jako jeho otec pracoval ve Francii a on s matkou a sourozenci vyrůstal v Alžírsku. Za mladým mužem odjel z Čech za prací i jeho kamarád, který se však se svou českou manželkou dohodl, že do Švédska odjedou spolu i s jejich malým dítětem. Důvody odjet z České republiky byly čistě ekonomické.

## **VI. 1. 5. Alžírsko – noční můra nebo země snů? Vzpomínky na Alžírsko a jejich reinterpretace**

Většina Kabylů udržuje kontakt se členy rodiny v Alžírsku a také s kamarády po telefonu, e-mailem a dnes i pomocí skypu. Návštěvy členů rodiny v Čechách jsou zřídka, důvodem jsou finanční důvody, tedy náklady na cestu. Stává se tak většinou při významných událostech a oslavách jako je svatba či narození dítěte. Někdy dochází k omezenému kontaktu s rodinou, což je dáno přáním uniknout sociální kontrole. Jeden z imigrantů v momentálním rozčilení po telefonickém hovoru z Alžírska prohlásil: „*I když jsem tady, pořád po mě něco chtějí* (rozuměj rodina v Alžírsku).“

V prvních letech emigrace si většina Kabylů nemůže dovolit návštěvu Alžírska. Důvodem je případný nelegální pobyt na území České republiky. I když však mají dotyčný legální status, nemohou si cestu dovolit z finančních důvodů. Po stabilizaci finanční situace, jezdí do Alžírska většinou v létě na dovolenou. Je to pro ně příležitost navštívit krajinu jejich dětství, setkat se s rodinou a přáteli a zúčastnit se oslav, především svateb. V Kabýlii (a celém Alžírsku) se svatby konají v létě. Jedná se vždy o velkou událost. Vzhledem k tomu, že rodiny jsou v Alžírsku velmi početné a na svatby jsou zváni i přátelé a sousedí, každý se tak v létě zúčastní alespoň jedné svatby.

Návštěva Alžírska je tak na jednu stranu „poutí domů“, na druhou stranu způsob, jak příjemně strávit dovolenou, odpočinout si a nabrat síly po náročném roce plném práce. Ve vnitrozemské střední Evropě chybí Kabylům, kteří vyrostli v Kabýlii, slunce, teplo a moře. Když jsem byla v únoru v Alžírsku, snažila jsem se vyhledávat místa, kam svítilo slunce. Chtěla jsem tak využít každé chvílky, abych si užila světla a tepla než budu muset odjet do chladné Evropy, ve které je v tomto období permanentní nedostatek světla. Mí přátelé si mého chování všimli a se smíchem mi sdělovali, že se stejně chovají emigranti, kteří do Alžírska z Francie přijíždějí jen v létě na dovolenou. Alžířané žijící v Alžírsku se naopak snaží před všudypřítomným sluncem spíše chránit.

Pro Kabylly žijící v Čechách je tedy dovolená v Alžírsku ideální. Alžírsko, které viděli hned po emigraci absolutně negativně, získává v jejich očích nové kvality, které nevnímali v době, kdy tam žili. Nelitují emigrace a nechtějí se do Alžírska vrátit, ale

užívají si, když mohou v Alžírsku strávit dovolenou – se svými příbuznými, na břehu moře, ve slunném Alžírsku, v Alžírsku oslav, v Alžírsku živých a srdečných lidských kontaktů. Česká společnost je více uzavřená, mezilidská komunikace, zvláště ve velkých městech, působí mnohem chladněji než na jihu Evropy či v Maghrebu.

To, jakým způsobem, imigrant hodnotí život v České republice závisí na jeho momentální situaci – úspěchu v práci a osobním životě. Jednou z priorit je vytvořit trvalý vztah a založit rodinu. Přestože se jim podaří tuto představu zrealizovat, mohou situaci komplikovat problémy s prací a nelehká finanční situace. I když však prožívají těžké situace, své emigrace nelitují. Časem však získávají odstup v pohledu na Alžírsko a vidí ho jinak než ve chvíli, kdy z něj odjížděli.

Život v České republice je plný starostí o platné dokumenty, pracovních povinností, stresu, únavy a nedostatku času. V pohledu na Alžírsko si tak někdy uvědomují výhody kolektivního rodinného života. Na jednu stranu chtěli emigrací z Alžírska uniknout sociální kontrole, všudypřítomné kolektivitě, mentalitě : Žít jen pro druhé. Na druhou stranu jim v České republice někdy zážitek pospolitosti, kolektivity a solidarity chybí. Nabytá svoboda tak může být doprovázena pocitem osamění. Imigrant, který deklaroval, že chtěl emigrací získat svobodu, přiznává, že mu rodina chybí. Kritizuje individualismus moderní společnosti, který podle něj neexistuje jen v Evropě, ale už i v Alžírsku :

*„Myslím si, že dnes je člověk individualistickej. Ztrácíme harmonii žití, životní vřelost. Člověk pracuje, pracuje a pak zjistí, že... Jsme tvrdohlaví... Ztratili jsme tuhle... To jsou posvátný věci, tahle harmonie.“*

Rabah, který chtěl Alžírsko opustit za každou cenu a který imigraci v České republice popsal jako „začátek nového života“, navštívil Alžírsko během své letní dovolené. Zážitky z tohoto pobytu pro něj byly velmi silné, protože bylo krásné počasí, oslavy a setkal se se svou početnou rodinou. Bezprostředně po dovolené tak byl obrázek Alžírska reinterpretován – Alžírsko, které reprezentovalo noční můru, na kterou bylo „lépe nevzpomínat“ se změnilo v Alžírsko snů:

**„Takže jsi byl v Alžírsku...“**

*Ano, byl jsem v Alžírsku jeden měsíc, teď v srpnu.*

***Jak je to dlouho, co jsi nebyl v Alžírsku?***

*Je to skoro rok a je to pět let, co jsem nebyl v Alžírsku v srpnu. Minulý rok jsem tam byl v zimě, protože můj bratr měl autonehodu. Byl jsem dvakrát v Alžírsku, ale v zimě, to není to samý. V létě tam jsou všichni, rodina, oslavy... To je ono. Je spousta oslav.*

***Slavila se nějaká svatba u vás v rodině?***

*Ano, byly čtyři oslavy. Podařilo se to, opravdu. Byla tam taky moje rodina, přijeli z Paříže. Pro ně je to taky radost. Je to opravdu báječný. Lidi se smějou. Smích. Lidi... Smích. Pořád se smějou. Dělej si srandu, vtipkujou. Pořád. I když tam je ten systém, v Alžírsku, v Kabýlii, fakt, to je... To bolí, ale... Lidi jsou pořád otevřený, zapomínaj. Na problémy, na starosti, prostě na to všechno. Opravdu se to vydařilo. Každý večer s kamarádama, s přítelema, s rodinou. Vyprávěj se vtipy, příběhy, drby. Opravdu to žije.*

***Když jsme se spolu bavili, říkal jsi, že tam lidé opravdu žijí, že tady jsou trochu uzavření, že hodně pracují.***

*Ano, tady jak to vidím, chybí čas. Pořád... Čas je drahý všude, ale ten rozdíl... U nás, to je... Lidi žijí spolu. Například na pláži, jsou tam rodiny, děda, táta, máma, děti. Ne jako tady. Tady zřídka člověk najde takhle celou rodinu. I když jsi v restauraci. Jiš a vidíš stůl s deseti, s osmi osobami. Je to stejný na pláži, je to stejný... Všude. Celá rodina je tam. To je tady vzácný. Ten rozdíl je, že tady to je vždycky pár nebo pár s dětmi. Ale u nás, to je jiný...*

***Člověk tam nikdy není sám?***

*Člověk tam nikdy není sám, přesně... Když se podíváš, vždycky rodina, vždycky plný auto. Smích. Je... Není to stejný. Je to skvělý vidět celou rodinu, buď jak jí nebo jak se prochází venku nebo na pláži. Když se něco děje, všichni pomůžou. Lidi druhým pomáhaj. Existuje, jak se to řekne...*

***Solidarita?***

*To je ono. Solidarita mezi lidmi, to u nás hodně znamená. Když se pořádá nějaká oslava, tři dny před tím, všichni lidi jsou tam. Pomáhají tý rodině. Při oslavě, při stavbě. Ve všem. Ve všech oblastech. I když bylo třeba, například : máme ve vesnici takovou cestu, bylo to... Celá vesnice přicházela o víkendech pomáhat. Prostě solidarita. Je vzácný to tady vidět.“*

Časem je tak původní téma dichotomie života v Alžírsku a v Čechách některými imigranty poněkud reinterpretováno. To lze ilustrovat následujícím způsobem:

<b>Život v Alžírsku</b>	<b>Život v České republice</b>
Žít pro druhé	Žít pro sebe
Komunitarismus	Individualismus
Sociální kontrola	Svoboda
Podpora skupiny	Samota
Nuda	Nedostatek času

## VI. 2. Teoretické rámcování

### VI. 2. 1. Svoboda, sociální kontrola a pocit bezpečí

Jak již bylo řečeno výše, kabylistí emigranti touží po lepších finančních podmínkách, úniku od sociální kontroly, způsobu života postaveném na individualismu. Deklarují, že chtějí začít žít svůj vlastní život pro sebe. Interpretace obrazu Alžírka je v období bezprostředně po imigraci do České republiky velmi negativní. Po několika letech pobytu v České republice strávených časově náročnou prací, starostmi o doklady a někdy pociťovanou samotou je obrazek Alžírka někdy reinterpretován. Khellil píše, že imigranti ve Francii si někdy Alžírsko idealizovali:

*„Rodná země je evokována pomocí dojemných vzpomínek jako země snů, úžasná země, kde je všechno dobré a krásné. Zkrátka, člověk nesní o skutečné rodné zemi, ale o mýtické rodné vesnici, která existuje jen v jeho představách“ (Khellil 1979: 149).*

Kabylové v Praze si jsou časem vědomi pozitivních fenoménů života v Alžírsku, které dříve nevnímali. V žádném případě se však nechtějí do Alžírka vrátit. Uvědomují si, že zde nebyli spokojeni. Jednou z dichotomií, která nám pomůže interpretovat, proč tomuto tak je, je dichotomie: svoboda versus sociální kontrola.

První problém mnohdy představuje různé chápání termínu svoboda. Představa o tom, co je svoboda, je konstruována různým způsobem. Pro každého představuje svoboda něco jiného, může se jednat o svobodu politickou, svobodu osobní, svobodu slova, nepřítomnost sociální kontroly a podobně. Některé politické režimy vyvíjejí vysoký stupeň kontroly individuí, aby tak společnost „uchránili před ohrožením dosažené svobody“. Jako příklad konfrontace dvou představ svobody mohou sloužit feministky manifestující ve Francii za zákaz nošení šátků ve školách u muslimských přistěhovalek a jejich dcer. Deklarovaným důvodem, proč tak činí, je snaha „osvobodit ženy“. Zákaz nošení šátků ve školách, však muslimským ženám bere svobodu dobrovolně se přihlásit

ke svému náboženství a následovat předpisy, které považují za důležité a se kterými se ztotožňují.

Kabylští imigranti deklarují, že chtějí uniknout sociální kontrole a „žít svůj život pro sebe“, což znamená, že nechtějí podřizovat své chování nárokům svého okolí a energii chtějí ve svém životě investovat do dosažení cílů, které si sami stanovili. Po určité době však někdy zjišťují, že s nově nabytou svobodou ztratili emocionální zázemí a podporu skupiny, jejíž kontrolu považovali někdy za omezující. Vedle dichotomie: sociální kontrola versus svoboda, se tak vkrádá další, tedy: podpora skupiny versus samota. Stinnou stránkou svobody může být pocíťovaná samota, nutnost spoléhat se jen sám na sebe, absence podpory skupiny a nedostatek pocitu (emocionálního) bezpečí.

V současné době vyvolává touha po svobodě a zároveň po emocionálním bezpečí u mnoha jedinců psychické napětí. Téměř každý chce pocíťovat jistotu a emocionální bezpečí, ale zároveň být svobodný, ničím neomezovaný a moci přerušit závazky, kdykoli se mu zachce. To budí neklid a nervozitu. Nikdo si nemůže být bezpečím jistý, zároveň ví, že se od něj jistota a poskytnutí emocionálního bezpečí očekává, čímž se může cítit být svazován. Tato situace je o to tíživější, že v dnešní nestálé, mobilní společnosti, kde se neustále všechno mění a kde mnohdy víra v Boha není dostatečně silná či zcela chybí, je potřeba emocionální jistoty a bezpečí, tedy pevného bodu ve vesmíru, enormní. Giddens píše :

*„Ve vztazích intimity moderního typu je důvěra vždy ambivalentní a možnost zhoršení vztahů je více méně stále přítomna. Osobní pouta mohou být přetřhána a pouta intimity se opět promění v neosobní kontakty – v situaci zhrzené lásky se intimní náhle stane opět cizím. V požadavku „otevření se“ druhým, které nyní vztahy osobní důvěry předpokládají – imperativ nic druhému neskrývat – se mísí ujišťování s hlubokou úzkostí. Osobní důvěra vyžaduje určitou míru sebezporozumění a sebevyjádření, což je samo o sobě nutně zdrojem psychického napětí. Vzájemné sebeotevírání je totiž kombinováno s potřebou reciprocitu a podpory; tyto potřeby jsou však obvykle neslučitelné. Trápení a frustrace se*



*proplétají s potřebou důvěry v druhého jako poskytovatele péče a podpory.“*  
(Giddens 2003: 128).

Lipovetsky se vyjadřuje obdobně, když tvrdí :

*„Tím, co umožnilo společenskou legitimizaci věrnosti, není v první řadě strach ze smrti, nýbrž především obsáhlejší touha po emotivním bezpečí a stabilitě ve stále mobilnějších společnostech s rostoucí měrou konkurence a bez pevných záchytných bodů.“* (Lipovetsky 1999: 80)

Dále píše :

*„Utkvělou myšlenkou narcistického jednotlivce není sex, nýbrž nedostatek vztahu, osamění a nepochopení. Povýšení věrnosti na ideál je výrazem úzkosti z odloučených vědomí a touhy po intersubjektivní transparenční a komunikaci.“*  
(Lipovetsky 1999: 80)

Dichotomií svobody na jedné straně a nesvobody, ale zároveň pocitu bezpečí na straně druhé se v rámci studia politických systémů věnují různí sociologové a antropologové. Eriksen například píše:

*„USA reprezentovaly ideologii založenou na velké míře svobody a malé míře bezpečí (dokonce tak malé, že velká část obyvatel Spojených států vlastnila zbraň, kterou by nerozpakovala použít, byla-li by jejich bezpečnost ohrožena). Sovětský svaz ztělesňoval pravý opak – velkou míru bezpečí a velmi málo svobody (tak málo, že člověka mohli zavřít do koncentračního tábora na Sibiři, pokud vyjadřoval otevřeně své názory)“* (Eriksen 2001: 17)

Podobně se vyjádřil americký režisér českého původu Miloš Forman, když na otázku, jaký je rozdíl žít ve Spojených státech a v komunismu, odpověděl metaforou.

Život v komunismu je podle něj jako když zavřete lva do klece, dáváte mu pravidelně jídlo, chráníte ho před nepřízní počasí a před jinými lvy a šelmami. Život v USA je podle něj jako život lva v divočině, musí se bít za svou existenci, riskuje, že bude trpět hladu nebo že zemře. Má ale příležitost prosadit se a žít na svobodě. Uvědomování si fungování těchto mechanismů lidského myšlení je odpovědí na otázku, proč má v některých postkomunistických státech po čtyřiceti letech totality komunistická strana relativně velkou podporu. Lidé postrádají sociální bezpečí, které jim komunistický režim poskytoval, pokud respektovali jeho pravidla.

O tématu svobody hovoří také působivý film *Manderlay* dánského režiséra Larse von Triera. Hlavní hrdinka filmu se snaží naučit bývalé černé otroky v Americe, co je to svoboda a demokracie. Nakonec je ale šokována, když se bývalí otroci rozhodnout žít tak, jak žili dříve – s pevně danými pravidly, s jistotou, bez zodpovědnosti a nutnosti se rozhodovat. Jeden z otroků říká: „Když jsme sloužili své paní, večeřeli jsme v 18 hodin. V kolik hodin se večeří, když je člověk svobodný?“ Jako podobný příklad mohou sloužit osudy vězňů, kteří se po návratu z vězení bojí vyjít na ulici a těžce si zvykají na život na svobodě, protože ztratili zažitý pevný řád. Je tak pro ně těžké orientovat se v chaosu venkovního světa. Svoboda s sebou přináší nutnost převzít plnou zodpovědnost za svůj život.

Debaty mezi západními feministkami a některými muslimkami jsou někdy poznamenány střetem výše zmíněných hodnot – svobody a bezpečí. Západní feministky hovoří o nedostatku svobody pro muslimskou ženu, muslimky naopak poukazují na to, že evropské ženy mohou být unavené, přepracované, frustrované a osamocené. Muslimky před nimi hájí svůj způsob života a hovoří o tom, že rovnost mezi pohlavími nemusí být dána tím, že role jsou stejné, ale že jsou spravedlivě rozdělené. Poukazují na to, že mají mnohem větší výhody, protože nemusejí pracovat a muž má povinnost je zabezpečit.

Co se týká Kabylů v Praze, někteří z nich si uvědomují postupem času pozitivní stránky života v Alžírsku, které dříve nevnímali. V žádném případě se tam však nechtějí vrátit. Život v Alžírsku jim v některých případech může přinášet emocionální zázemí, ale současný politický systém jim negarantuje pocit jistoty ani v sociální sféře (problémy

bydlení, nezaměstnanost), ani v ekonomické sféře (výše výdělků, finanční problémy) ani ve sféře politické (politická nestabilita, korupce, terorismus).

## VI. 2. 2. Současná společnost

Kabylové ve svém vyprávění tematizují rozdíly poněkud připomínající koncepty tradičních sociologů, kteří stavěli pospolitý charakter tradičních řádů do opozice s neosobností moderního sociálního života. Jmenovat lze například Tönniesův model *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, Durkheimovu mechanickou a organickou solidaritu či Simmelovu teorii o anonymitě velkého města, individualismu, osvobození se od tradic a náboženství, což souvisí s odcizením, svobodou a praktickým stylem, jímž se život v moderní společnosti vyznačuje. Nutné je zdůraznit, že se nejedná o mé esencialistické hodnocení, ale o interpretaci emické perspektivy imigrantů.

Giddens upozorňuje na to, že současná společnost je postavena na důvěře v abstraktní systémy, přičemž tato důvěra v abstraktní systémy může být provázána procesem, kteří někteří autoři (například Marx) nazývají odcizení. Giddens píše :

*„Důvěra v abstraktní systémy je podmínkou časoprostorového rozpojení a velkých oblastí pocitu bezpečí v každodenním životě, které moderní instituce ve srovnání s tradičním světem nabízejí. Rutinizované činnosti, které jsou spojeny s abstraktními systémy, jsou jádrem ontologického bezpečí v podmínkách modernity. Přitom tato situace zároveň vytváří nové formy psychické zranitelnosti; a důvěra v abstraktní systémy nepřináší takové psychické uspokojení jako důvěra v lidi.“ (Giddens 2003: 104)*

Mills se o současné společnosti vyjadřuje jako o společnosti, kde existuje racionalita bez rozumu a z lidských bytostí se pod tlakem, mnohdy neuvědomovaným a nereflektovaným, stávají usměvaví roboti (Mills 2002: 184). Pomocí racionálních postupů lze totiž dosáhnout velmi nerozumných cílů. Mills píše :

*„Tváří v tvář rostoucí racionalizaci jednotlivec „ dělá co může“. Přizpůsobuje své aspirace a činnost okamžité situaci, z níž neumí najít východisko. Tak vlastně nehledá cestu z obtíží, nýbrž se jim přizpůsobuje. Tu část života, která mu zbývá*

*po práci, využívá ve hře, spotřebě či „zábavě“. Avšak i oblast spotřeby je racionalizována“ (Mills 2002: 184).*

Na jiném místě se vyjadřuje podobně kriticky :

*„Odcizený člověk je antitezí západního ideálu svobodného člověka. Společnost, v níž prospívá tento typ člověka – usměvavý robot – je antitezí svobodné, v doslovném a prostém smyslu toho slova demokratické společnosti.“ (Mills 2002: 186).*

Virilio mluví o dnešní společnosti jako o „globálním velkoměstě“, které se vyznačuje anonymitou a dezintegrací, kde všichni komunikují se všemi a kde vlastně nikdo pořádně nekomunikuje s nikým (Eriksen 2001: 57).

Berger tvrdí, že soukromá sféra se důsledkem nadvlády byrokratických organizací a vlivu „masové společnosti“ „deinstitucionalizovala“. Na druhé straně se oblast veřejného života „přeinstitucionalizovala“. To způsobuje, že osobní život je oslabován a zbavován pevných záchytných bodů (Berger, Berger 1973).

Eriksen upozorňuje na nové protiklady, které s sebou přináší informační společnost (Eriksen 2001: 36). Pravá strana dnes dominuje, levá představuje reakci :

známé	neznámé
jistota	svoboda
komunitarismus	liberalismus
společenství	jedinec
kořeny	mobilita
tradice	impulzy
fundamentalismus	ambivalence
minulost	budoucnost
stabilita	změna
zralost	mládí

Eriksenův výčet v dnešní době nedostakového zboží tvoří (Eriksen 2001: 36):

pomalý čas
jistota
předvídatelnost
sounáležitost, jednoznačná identita přehled, pochopení a souvislosti
čisté životní prostředí
kumulativní, lineární a organický růst
pravé zážitky, které nejsou ironické ani inscenované médii

Kabylové v momentu emigrace toužili po „západním“ způsobu života, osvobození se od sociální kontroly, svobodě, možnosti realizovat se a žít svůj život po svém. Po určité době si někteří uvědomují, že život, který žijí neodpovídá představám, které při odjezdu z Alžírsko měli. Unikli sice sociální kontrole vesnice i rodiny, nezažívají však plně pocit svobody, protože se musejí podřít imperativu plného pracovního nasazení. To s sebou přináší nedostatek času.

### VI. 2. 3. Za všechno může čas

Kabylové si stěžují na nedostatek času, který je daný velkým pracovním zatížením, snahou vydělat co největší finanční obnosť pro zajištění své budoucnosti, případně pro zajištění založené rodiny. Nedostatek času mnohdy negativně ovlivňuje partnerské vztahy imigrantů, nedává jim možnost navštěvovat kurzy češtiny, čímž do jisté míry brzdí proces integrace a omezuje příležitosti setkávat se s přáteli. Svůj sociální život tak imigrant vnímá jako chudší a méně šťastný.

Otázkou pojmání času se zabývali a zabývají četní sociální vědci. Analyzují to, jakým způsobem se sociální konstrukce času mění kulturně i v rámci historie. V souvislosti s otázkou sociální konstrukce času v dnešní společnosti si mnozí badatelé všimají fenoménu rychlosti a procesu akcelerace. Augé mluví o tom, že v dnešní době dochází k procesu zmenšování planety a zrychlení času (Augé 1999). Eriksen píše o současné nadvládě času nad prostorem (Eriksen 2001: 57). Eliade (Eliade 1993) upozornil na rozdíl mezi cyklickým a lineárním pojmáním času. Dle něho tradiční agrární společnosti a velké civilizace starověku pojímaly čas cyklicky, šlo tedy o pojmání historie jako věčného koloběhu, věčného opakování téhož. Spolu s judaismem se dle Eliadeho poprvé objevila myšlenka lineárního času a historie, která má začátek a konec a která je jedinečná. Křesťanství toto pojmání času převzalo. Podle Eriksena není v dnešní době už vnímání času dostatečně lineární. V moderní společnosti bylo vnímání času lineární, důležitá byla víra v pokrok, důraz na výkonnost a efektivnost. Dnes však již změny, tedy „pokrok“ probíhají tak rychle, že už k nim nestihneme zaujmout stanovisko (Eriksen 53). Eriksen píše :

*„Začne-li člověk dělit čas na malinké kousky a překročí-li určitou hranici, stane se z času jediný šílený hysterický moment, který se neustále posouvá, ale nikam nesměřuje, neodkazuje k dalšímu okamžiku“ (Eriksen 2001: 53).*

Na jiném místě píše podobně: *„Dělíme čas na tak malinké kousíčky, až z něj nakonec nezbyvá vůbec nic.“ (Eriksen 2001: 15)* Klíčovým faktorem, který tuto situaci

zapříčiňuje je rychlost, kterou považuje za nakažlivou (Eriksen 2001: 72) a návykovou (Eriksen 2001: 62). Vyhoření a deprese, pocit, že na to nestačím, že nedokážu udržet tempo, jsou podle něj nejrozšířenější choroby informační společnosti (Eriksen 2001: 127).



## VII. SOCIÁLNÍ SÍŤ

### VII. 1. 1. *Mouloud, můj bratr, Hamid, můj bratranec a já. Vztahy mezi Kabyly v Čechách*

Jak již bylo zmíněno výše, Kabylové bydlí spolu. Kvůli velké pracovní vytíženosti nemají mnoho volného času. Jestliže si přejí psychicky si odpočinout a s někým uvolněně komunikovat, navštíví své kabylské přátele nebo jdou společně do hospody na pivo. Zpočátku mají Kabylové kamarády jen mezi Kabyly. To je dáno jazykovou bariérou, která mezi Kabyly a Čechy existuje, ale také pocitem zpřízněnosti, který Kabylové mezi sebou pociťují. Kabylstí imigranti necítí potřebu hledat si kamarády mezi Čechy nebo mezi jinými cizinci, protože sociální síť Kabyľů v Praze již existuje. Spřízněnost je pociťována především mezi příbuznými (bratry a bratrance), dále mezi přáteli, kteří se znají již z Alžírsko, ale také mezi lidmi, kteří pocházejí ze stejného regionu v Kabýlii, i když se poznali až v České republice. Zásadní kritéria pociťování spřízněnosti jsou tedy příbuzenství a region, ze kterého dotyčný pochází. To ilustruje následující rozhovor.

**„Takže jsi viděl jen lidi, se kterými jsi bydlel?“**

*Ano, Lenku a Maleka. V té době. Měl jsem Bousada, Omara a Cherifa. Jsme z Malé Kabýlie, to je všechno.*

**Cherifa jsi znal už před tím?**

*Ne, poznal jsem ho tady.*

**Začali jste se spolu bavit, protože oba pocházíte z Malé Kabýlie?**

*Ano, ze stejného kraje. Nejen z Malé Kabýlie, ale i ze stejného kraje. Předtím jsem znal Bousada, je to můj kamarád už z Alžírsko. Byli tady první Bousad a Ahmed, ten je teď v Berlíně. Takže zorganizovali cestu, pomohli si navzájem, solidarita. Pomáháme si. Byli tady v Praze první, pak Malek a pak já.*

**A s Cherifem jste se začali bavit, protože byl ze stejného kraje.**

*Ano. Nejen tady to tak je, ale všichni cizinci: „Ty jsi odkud, ty jsi odkud, jsme ze stejného kraje, jsme stejná rasa“ a tak dále, a tak se dáme dohromady. V té době*

*jsme byli čtyři z našeho kraje. Byli jsme pospolu. Cherifa a Omara jsem poznal tady.*

***Omar byl také ze stejného kraje?***

*Ano, taky. Jsme asi tak deset, patnáct kilometrů od sebe. A Malek, samozřejmě, to je můj bratranec. Takovej je život imigrantů. Takhle to začalo, a pak jsme se oženili.“*

## VII. 1. 2. *Chercher la femme. Vztahy s Čechy*

Kabylští imigranti pracují často s jinými Kabyly, Maghrebany nebo jinými cizinci. Jak již bylo zmíněno výše, spolu s jinými Kabyly také bydlí. Mají málo možností, ale také motivace přijít do bližšího kontaktu s českými muži. Protože však přijíždějí svobodní, mají obrovský zájem seznámit se s českými ženami. Mnoho imigrantů vypráví, že chtělo uniknout sociální kontrole, což zahrnuje také kontrolu sexuálního života.

V Alžírsku by měly dívky zůstat do svatby panny, od muže panictví do svatby vyžadováno není. Tento přístup je samozřejmě pochopitelný i proto, že panictví nelze na rozdíl od panenství nijak prokázat. V alžírském kolektivním vědomí však existuje představa, že by muž do svatby neměl zůstat paníc. Již před svatbou by měl nabýt sexuální zkušenosti. Při rozhovoru s Rachidou, Alžířankou studující ve Francii, pro kterou je její vlastní panenství před svatbou správnou věcí, ctností a samozřejmostí, jsme diskutovaly o jiném svobodném Alžířanovi studujícím ve Francii. Zdálo se, že je ve věku kolem třiceti let paníc, Rachida ho proto označila za „divného“.

Vzhledem k tomu, že je svobodným dívkám sexuální život zapovězen, mají svobodní muži omezené možnosti k realizaci vlastního sexuálního života. Možnosti, které se nabízejí, jsou tajný poměr s vdanou ženou, s vdovou, styk s prostitutkou nebo tajné schůzky se svobodnou dívkou, při kterých se praktikují takové sexuální techniky, které nepoškodí hymen. Pokud se stane, že je hymen poškozen, může se pár seznat a udržet tajemství o dívčině panenství. Pokud je vyžadován důkaz panenství prostřednictvím zakrváceného prostěradla, může se prostěradlo potřísnit krví zvířete či krví dívky či chlapce, kteří se za tímto účelem říznou, například do stehna. Všechna tato rozhodnutí záleží na mladém páru. V mnoha případech však mladí muži nestojí o sňatek s dívkou „tak necudnou“, že byla ochotna mít s nimi před svatbou sexuální styk. Pokud ke sňatku nedojde, může dívka v tajnosti podstoupit placený lékařský zákrok tzv. hymenoplastiku, která panenskou blánu obnoví. Měla jsem příležitost bavit se s českými gynekology, kteří za komunismu v Alžírsku pracovali. Zašívání hymenu prý bylo poměrně časté. Někdy následovalo po podstoupené interrupci.

Někteří imigranti se ihned po příjezdu do České republiky snaží využít nově nabyté sexuální svobody. V barech a diskotékách zkoušejí najít dívky k potenciálním sexuálním stykům. Rozhodně se takto nechovají všichni kabylisti imigranti v České republice, obecně ale platí, že pokud imigrant promiskuitně žije, děje se tak zvláště zpočátku. Jedná se o dočasnou reakci na pocit sexuálního osvobození a možnosti dělat všechno, co bylo v Alžírsku zakázané či hůře realizovatelné. Postupem času, když si Kabylové najdou stálé partnerky, se jejich způsob života mění. Hlavní starostí se pak stává finanční situace, zajištění samostatného bydlení s partnerkou, poté i uživení rodiny a výchova dětí.

Někteří imigranti kritizují alžírskou společnost kvůli vztahům mezi pohlavími a pokrytectví. Tvrdí, že se v Alžírsku děje spousta věcí, ale skrytě. Nabíl byl v tomto ohledu velmi kritický a prohlašoval, že to, co Alžírsko potřebuje, je sexuální revoluce a osvobození žen. O masturbaci hovořil jako o „alžírském národním sportu“ a násilí a terorismus v Alžírsku interpretoval jako důsledek sexuální frustrace mužů. Zdaleka ne všichni imigranti mluví o této problematice tak otevřeně a kriticky, sexuální svobodu však většina z nich považuje za pozitivní fenomén. Hamou, který žil po svém příjezdu do Čech bohatým promiskuitním životem, mi však sdělil, že ho milostná dobrodružství v České republice nebaví tolik jako v Alžírsku, kde byla „zakázaným ovocem“, nebezpečným dobrodružstvím, což v něm vyvolávalo větší vzrušení.

Je běžné, že imigranti se svými přítelkyněmi sexuálně žijí již před svatbou. Zároveň jsou si vědomi toho, že jejich přítelkyně není panna a před tím, než se s nimi seznámila, měla většinou několik partnerů. Ze strany imigrantů to není vnímáno jako problém.

Pro možnost seznámení se s českou dívkou jsou využívány nejrůznější příležitosti – návštěva barů a diskoték a oslovení dívky na ulici či v podniku, kde dotyčný pracuje. Hlavní překážku v seznamování představuje neznalost nebo jen velmi omezená znalost češtiny. Jak již bylo zmíněno výše, Kabylové ovládají vedle kabylistiny ještě francouzštinu. Anglicky někdy nemluví vůbec, jindy je jejich znalost velmi omezená. Frankofonie není v Čechách běžnou záležitostí, komunikace tak probíhá buď v lámané angličtině či ve velmi limitované češtině. Imigranti nepotřebují češtinu ani v práci ani

pro kontakt s kamarády. Nejsilnější motivací pro učení češtiny tak představuje snaha domluvit se s českými dívkami. Mokran říká:

*„Znám tady hodně holek, ale když se chci vyjádřit, nedokážu to. Nedokážu se vyjádřit. Je to omezený, hodně omezený. Znám pár slov. Takže nedokážu... Když s někým člověk sympatizuje, normálně... Ale je pořád ta překážka, ta bariéra, a to je jazyk. Ale když se nedokážu vyjádřit, cítím se jako... Pociťuju to. Cítím to. Myslím na to, že bych chodil na kurz češtiny. Chtěl bych aspoň nějaký základ. Možná. Možná. Vůbec nemám čas, ale i tak bych to chtěl zkusit.“*

Možnost seznámit se s českou dívkou není jednoduchá, úspěch závisí na osobnosti, vzhledu, charismatu, snaze, schopnostech, strategii, jazykovém vybavení a štěstí konkrétního jedince. Pro úspěch ve strategii svádění Kabylům nahrává několik faktorů. Oslovení ženy na ulici není v České republice tak běžné jako v zemích jižní Evropy. Dívky mohou být někdy projeveným zájmem polichoceny a oceňovat přímější a otevřenější způsob svádění, než jaký projevují čeští muži. Některé dívky naopak shledávají tento způsob seznamování jako obtěžující.

„Jižanský“ vzhled imigrantů je mnohými dívkami vnímán velmi pozitivně. V české společnosti, kde je většina populace světlejší, je mediteranní vzhled muže chápán jako atraktivní a přitažlivý. Ve prospěch Kabylů tak hraje jejich „exotičnost“. V české společnosti na rozdíl od Francie neexistuje negativní stereotyp Maghrebana. Ten může být v kontextu stereotypního myšlení ve Francii klasifikován jako sociální kategorie.<sup>40</sup> Toto stigma mají v České republice Ukrajinci, kteří pracují na stavbách jako dělníci, i když někteří z nich jsou vysokoškolsky vzdělaní. Ukrajinci, kteří mluví česky s

---

<sup>40</sup> Tato sociální stigmatizace má mnoho podob – Alžířan jako bývalý kolonizovaný, Alžířan jako člověk pocházející z „třetího světa“. Starší generace alžírských imigrantů byla chápána jako levná pracovní síla, spojována s manuální, neprestížní, ba nedůstojnou prací. Stereotyp je u starší generace spojen s často parodovaným maghrebským přízvukem, jehož nejtypičtější charakteristikou je znělé „r“. U mladší generace hraje úlohu vědomí, že jsou dětmi stigmatizovaných rodičů, že pocházejí ze sociálně slabších rodin, ze sídlišť, která jsou spojována se špínou, nezaměstnaností a kriminalitou. Jako vnější pozorovatel jsem měla možnost přesvědčit se, že tato (mnohdy nevědomá a nereflktovaná) stigmatizace je ve Francii velmi silná.

ukrajinským přízvukem<sup>41</sup> a kteří jsou vnímáni jako levná pracovní síla z východu, nevyvolávají ani tolik xenofobii a nenávist, jako spíše pocity povýšenosti u většiny české populace, která na ně shlíží svrchu jako na bytosti sociálně nízko postavené.

Někdy dochází ke vztahům mezi českými muži a ukrajinskými migrantkami. Muž tak má možnost demonstrovat svůj symbolický kapitál a naplňovat roli silného muže a ochránce. Ukrajinky také naplňují stereotyp žen z východu – feminních, emotivních, krásných, submisivních a neemancipovaných.<sup>42</sup> Není naopak tak časté, že by české ženy měly ukrajinské přitele. Ti jsou viděni jako neatraktivní a sociálně nízko postavení. Vietnamská imigrace, která je v České republice velmi silná nevyvolává většinou pocity nenávisti, ale je spíše zesměšňována kvůli způsobu, jakým Vietnamci mluví česky, a kvůli stánkovému prodeji textilu nízké kvality. Vietnamská komunita v České republice je dosti uzavřená, smíšená vietnamsko-česká manželství tak nejsou příliš častá. Maghrebani, jejichž imigrace není v České republice tolik početná ani tolik známá, nespadají do stereotypních představ o sociálně slabých imigrantech. Jejich „exotický“ vzhled, tmavší pleť a strategie svádění jsou mnohdy vnímány jako přitažlivé. V každodenním vnímání českých žen tak jsou zařazeni spolu s Italy, Řeky, Španěly a Portugalci mezi atraktivní „jižany“.

V České republice ale existuje negativní stereotyp Araba – muslima. Muslimská komunita je v České republice relativně málo početná<sup>43</sup> a málo známá. Negativní vnímání muslimů není v české společnosti založeno na vlastní zkušenosti, ale na mediálním obrazu, kdy je islám většinou zmiňován jen v souvislosti se světovým terorismem. Vyvolávány jsou tak vlny islamofobie. Závisí na věku, vzdělání a zaměření jedince, do

---

<sup>41</sup> Běžná česká populace nerozlišuje přízvuk ukrajinský a ruský. Všichni lidé hovořící s ruským či ukrajinským přízvukem jsou zahrnuti do skupiny s hanlivým označením „Rusáci“, která v českém kolektivním vědomí přetrvává ještě z dob komunismu, kdy byl Sovětský svaz chápán jako země, která Československo ovládala. K tomuto historickému kontextu se připojuje již výše zmíněné degradující chápání Ukrajinců jako levné pracovní síly.

<sup>42</sup> Podobný stereotyp existuje ve Francii o ženách z „východu“, to znamená ženách z bývalých komunistických zemí (bývalý Sovětský svaz, Rumunsko, Polsko, Bulharsko, Slovensko, Maďarsko, Slovensko, Česká republika, bývalá Jugoslávie). Někdy je tato představa zúžena na slovanské ženy chápané jako krásné, tajemné, emocionální, iracionální, neemancipované. V tomto lze vidět paralelu se Saidovým konceptem orientalismu, který kritizuje za to, že Orient zobrazuje jako feminní, slabý, emocionální, iracionální, smyslný, dětinský. (Said E.W. 1994. *Orientalism*, New York).

<sup>43</sup> Statistiky se liší. Badatelé odhadují kolem praktikujících 600 muslimů, z nichž polovina jsou konvertité (Bečka, Mendel 1998). Muslimové hovoří přibližně o 2000 praktikujících osob, z nichž čeští konvertité čítají 200 – 300 osob (www.micr.cz).

jaké míry je mediální obraz Arabů – muslimů přijímán. V české společnosti je někdy toto přijímání dáno tím, jak jsou vnímány Spojené státy. Pro občany střední generace, kteří nesouhlasili s komunistickým režimem, byly Spojené státy během období studené války symbolem svobody a demokracie. Útok na New York 11. září 2001 tak pro ně není jen teroristickým činem, ale napadením samotného ztělesnění dobra a demokracie. Tito lidé mají někdy tendenci přejímat zjednodušující negativní obrázek muslima.

Když imigrant naváže dlouhodobý vztah s českou dívkou, jeho život se změní v několika ohledech. Vztah funguje jako stabilizační faktor. Imigrant, který váhal mezi tím, zda v České republice zůstat nebo odjet do některé ze zemí západní Evropy, má své dilema vyřešeno a v Čechách zůstává. Časem začíná imigrant bydlet s dívkou, opouští společné bydlení s příbuznými a přáteli. Vidá je čím dál méně, jeho znalost češtiny se zlepšuje. Čím méně ovládá dívka cizí jazyky, tím rychleji se dotyčný učí česky. Díky dívce poznává lépe českou společnost, seznamuje se s dívčinou rodinou a přáteli. Rodiče českých dívek většinou přijímají vztah jejich dcery s Kabylem bez problémů, někdy může nesouhlas rodičů se vztahem způsobovat partnerské problémy.

Jak již bylo zmíněno, sňatek je pro imigranta výhodný akt z hlediska získání trvalého pobytu a postupem času i státního občanství České republiky. To je důvodem, proč se Kabylové snaží oženit co nejdříve. Mnoho manželství bylo uzavřeno z lásky, ale často mnohem rychleji, než kdyby imigrant nemusel řešit tíživou situaci spojenou s neustálou starostí o legální pobyt. Některá manželství již byla rozvedena. To však plně zapadá do běžných trendů české společnosti<sup>44</sup>. Důvodem je často fakt, že se dotyční dostatečně nepoznali a rychle se vzali. Komunikace byla často velmi omezená v případě, že dívka mluvila pouze česky a imigrantova znalost češtiny byla malá. Také velká pracovní zátěž imigranta a dlouhá pracovní doba stav manželství negativně ovlivňují. Pokud se imigrant snaží co nejvíce vydělat, aby zajistil bydlení, případně rodinu, nezbývá mu na ženu a jejich vztah příliš mnoho času. Z práce také přichází unaven, někdy nervózní a ve stresu. Někteří z Kabyků si našli po rozvodu nové partnerky, někteří se již

---

<sup>44</sup> Polovina (49%) českých manželství se dnes rozvádí ([www.czso.cz](http://www.czso.cz)).

znovu oženili, potřeba uzavírat sňatek však již není tak velká, protože už neexistuje tlak kvůli získání trvalého pobytu.

V českém kolektivním vědomí existuje stereotypní představa manželství mezi ženou ze „západu“ (tedy z Evropy či severní Ameriky) a mužem pocházejícím z muslimské země. Toto manželství je vnímáno jako vztah, ve kterém žena ztrácí svobodu a musí hrát roli ženy poslušné, podřízené, případně ženy v domácnosti. Tato představa je podporována různými knihami či filmy, z nichž nejznámější je *Bez dcerky neodejdu*.<sup>45</sup> V Čechách se o Alžírsku ví málo. Kabylové často zdůrazňují, že nejsou Arabové a pokud se jich někdo nezeptá, nikdy o islámu nemluví. O hlubších důvodech, proč tomu tak je, bude pojednáno v kapitole zabývající se otázkami identity. Kabylisti imigranti nedodržují předpisy islámu (pět modliteb denně, pouť do Mekky, *zakāt*), pijí alkohol a jedí vepřové. Emigrovali s přáním žít „západním“ způsobem života a podle této představy realizují i své partnerské vztahy. Mnozí Kabylové se s ženou podílejí na domácích pracech (úklidu, praní, žehlení, vaření), což není vnímáno jako urážka či ohrožení jejich hrdosti, mužnosti a cti. Kabylové se nesnaží české ženy předělat dle obrázku tradiční maghrebské ženy. Ženy studují, pracují a chovají, které je u dívek v Maghrebu negativně chápáno – pití alkoholu, kouření, návštěva barů, návštěva kurzů orientálního tance – je bez problémů akceptováno.

Z česko-kabylských svazků se narodilo již několik dětí. Důležitý symbolický akt představuje výběr jména. Pro své děti rodiče nevybírají ani „typická česká“ ani berberská jména, ale jména mezinárodní, tedy taková, která existují jak ve francouzštině, tak v češtině (i když jejich užití v Čechách není časté), mnohdy také v angličtině a jiných evropských jazycích (např. Nathalie, Sara, Stephan apod.). Jeden z imigrantů argumentuje:

*„Přemýšlel jsem dát dceři kabylský jméno, ale nechtěl jsem, aby měla problémy ve škole, v životě... Je lepší, když bude mít evropský jméno.“*

---

<sup>45</sup> Jedná se o známý bestseller Američanky, Betty Mahmoodyové, která napsala knihu *Bez dcerky neodejdu* (*Not Without My Daughter*) na základě své vlastní zkušenosti. Ve Spojených státech se provdala za Iránce. Když navštívila společně s ním a jejich malou dcerou Írán, manžel se rozhodl zde zůstat a zabraňoval ženě zemí s dcerou opustit a vrátit se do Spojených států. Na základě této předlohy natočil Brian Gilbert stejnojmenný film *Not Without My Daughter* (1991).



Jazykové prostředí, ve kterém dítě vyrůstá vypadá tak, že matka mluví na dítě česky a jeho kabylský otec česky a francouzsky. Mnozí Kabylové, kteří kritizují situaci Berberů v Alžírsku a chtěli by větší jazyková práva pro Kabyly v rámci alžírského uspořádání, na děti kabylsky nemluví. Toto rozhodnutí interpretují pragmaticky tak, že dítě, které bude žít v Čechách kabylištinu potřebovat nikdy nebude a její znalost dítěti nepřinese žádné výhody, zatímco francouzština dítěti otevře větší možnosti ve výběru budoucího zaměstnání a celkově přispěje k jejich většímu sociálnímu kapitálu. Jeden z imigrantů vysvětluje, proč nemluví se svým dítětem kabylsky : „*Je narozená v Čechách, žije v Čechách, bude mluvit česky. K čemu by jí byl tamazight?*“

### VII. 1. 3. *Yema*.<sup>46</sup> Vztahy s rodinou mimo Českou republiku

Většina kabylských imigrantů udržuje kontakt se členy rodiny a s kamarády, kteří žijí v Alžírsku. Mnozí z nich mají také příbuzné ve Francii, i s nimi udržují kontakty. Jako prostředky komunikace slouží telefon, e-mail a dnes i skype. V mnohých vyprávění Kabyľů se projevuje silný vztah k matce, někdy také k babičce z matčiny strany. To se odráží také v tom, že pokud matka žije, volají imigranti především jí. Matka většinou symbolizuje emocionální zázemí, pochopení a podporu. Vztahy s otci jsou často chladnější. Otcové reprezentují autoritu, které je třeba prokazovat úctu, v jeho očích se snažit uspět a chovat se správně. Otcí proto nemohou být svěřovány nejrůznější starosti, pochybení či životní dilemata. Podoba tohoto vztahu se projevuje v tom, že otcům volají Kabylové méně často a většinou ve chvílích, kdy uspěli, kdy se jim něco podařilo, zkrátka kdy mohou sdělit něco, za co by byli otcovskou autoritou pochváleni. Problematické vztahy mají Kabylové někdy s otci, kteří dlouhou dobu pracovali v emigraci ve Francii a kteří tak neviděli své děti vyrůstat a nevychovávali je.

Častokrát funguje silné pouto mezi sourozenci, především bratry. I když imigranti deklarují pozitivní vztah k sestřám, netelefonují jim tak často jako bratrům. Tato genderová spřízněnost se projevuje také ve vztahu k bratrancům. Tradiční preferenční sňatek představoval sňatek ega se svojí paralelní sestřenicí z otcovy strany. V Maghrebu je rozdělení genderových rolí a vztahy mezi pohlavími striktnější než v Evropě, to se projevuje ve vztahu k sestřám a sestřenicím.

Většina imigrantů má dostatek starostí s finančním zajištěním vlastní existence, nepodporují ekonomicky proto své rodiny v Alžírsku. To se děje jen v takových případech jako je momentální tíživá finanční situace příbuzných v rodině způsobená například nemocí. Zároveň je příklad Rabaha, který do Prahy vzal svého malého synovce, aby zde mohl vystudovat střední a vysokou školu, naprosto ojedinělý.

Mnoho imigrantů se však snaží podporovat své bratry, bratrance a přátele žijící v Alžírsku, aby emigrovali. Síť příbuzných a známých je pro rozhodnutí se o destinaci emigrace zásadní. Jejich podpora ihned po příjezdu je velmi důležitá. Někdy se stane, že

---

<sup>46</sup> *Yema* znamená v tamazighu „maminka“.

v České republice již žijící Kabylové přesvědčili k emigraci jedince, kteří by sami neměli odvahu emigrovat. Lze tak mluvit o řetězové migraci (*chain migration*).

Někdy dochází k omezenému kontaktu s rodinou, což je dáno přáním uniknout sociální kontrole. Jeden z imigrantů v momentálním rozčilení po telefonickém hovoru z Alžírska prohlásil: „*I když jsem tady, pořád po mě něco chtějí* (rozuměj rodina v Alžírsku).“

Návštěvy členů rodiny v České republice jsou z finančních důvodů zřídka. Děje se tak při zvláštních příležitostech, především svatbě. V prvních letech emigrace si většina kabylských imigrantů nemůže návštěvu Alžírska dovolit. To je většinou dáno finanční situací, případně nelegálním pobytem v České republice. Po stabilizaci finanční situace, jezdí do Alžírska většinou v létě na dovolenou. Návštěva Alžírska je pro ně jednu stranu „poutí domů“, na druhou stranu způsob, jak příjemně strávit dovolenou.

## VII. 2. Teoretické rámcování

### VII. 2. 1. Kód cti

Fakt, že je v Alžírsku od dívky požadováno, aby do svatby zůstala panna, od muže však nikoliv, souvisí s islámskou praxí a kódem cti. Čest je v rozličných kulturách a zároveň historických obdobích konstruována různým způsobem. Podoba cti v Japonsku 17. století se lišila od rytířské cti v Evropě 14. století i od cti, jak je chápána v některých rodinách dnešní Sicílie. Kód cti, tak jak je vnímán a praktikován v kabylské společnosti do dnešních dnů, lze zařadit do širšího kontextu kódu cti celého Středomoří. Pomocí konceptu středomořského kódu cti je možné interpretovat například fenomén krevní msty, silných rodinných vazeb či úzkostlivé střežení mravního chování žen v jižní Itálii, Španělsku, Řecku, na Korsice, Sicílii, v Maghrebu či arabských zemích východního Středomoří.

Geertz v knize *Islam Observed* (Geertz 1969) sice problematiku středomořské mužské cti přímo netematizuje, na základě interpretace legendy o Lahsenu Lyusovi však vyvozuje o marocké kultuře závěry, které se v mnohém podobají konceptu středomořského kódu cti. Geertz považuje dvě legendární postavy ze zemí představující dva geografické extrémy muslimského světa – Indonésie a Maroka, za paradigmata daných kultur. Na základě analýzy jejich příběhu vykresluje charakter daných kultur, tedy to, co která kultura oceňuje a na jakých hodnotách je postavena. Zatímco indonéská spiritualita je založena na požadavku vnitřního prožívání, trpělivosti, duševní rovnováhy, estetiky, elitářství a popření svého ega, ideál marocké spirituality představuje muž, jemuž je vlastní aktivita, horlivost, zápal, morální vášeň, impulsivnost, odvaha, fyzická a psychická odolnost, pevnost v rozhodnutí, a který nepopírá, naopak aktivně prosazuje své ego.

V Kabýlii hraje dodnes čest (*nif*, někdy přepisováno jako *nnif*) významnou úlohu. Bourdieu definuje *nif* jako to, co „*se chrání za jakoukoli cenu, jistý obrázek sebe sama určený druhým.*“ (Bourdieu 2000 : 38). Pocit cti je prožíván před druhými. Čest a prestiž nejsou jen individuální pocity, ale i pocity skupiny. „*Čest je základem morálky vlastní individuu, který je neustále pod dohledem společnosti a který potřebuje ostatní k tomu,*

*aby existoval, neboť obrázek, který si vytváří o sobě, se neliší od obrazu určeného druhým.*“ (Bourdieu 2000 : 40). Čest je nedělitelná, a tak prohřešek jediného člena ohrožuje celou rodinu. Z tohoto úhlu pohledu lze také pochopit, proč je na jedince vyvíjen tlak, aby se choval správně a zodpovědně, a proč jeho chování neustále podléhá kontrole. Zabraňuje se tak poškození cti celé rodiny.

Lacoste-Dujardin tvrdí, že *nif* je v Kabýlii zásadní hodnotou, tento termín lze přeložit jako hrdost, pýcha, ješitnost či zkrátka čest, která člověku zajišťuje úctu, vážnost a respekt (Lacoste-Dujardin 2005 : 261). *Nif* je otázka osobní cti, mužská ctnost, která je sdílená členy rodiny (Lacoste-Dujardin 2005 : 176).

Správný muž může v Kabýlii přijít o všechno, jen ne o čest, bez té se nedá žít. Moudrý muž, tedy muž cti dokáže udržet tajemství, vždy dodrží dané slovo a každý okamžik dokazuje svou opatrnost a diskrétnost. Toto neustálé ovládání sebe sama odpovídá společenské morálce, požadavku neprosazovat vlastní osobu, nemyslet na sebe, příliš o sobě nemluvit, ale také potlačit své hlubší, „intimní“ já, tedy své emoce. S potlačováním své vlastní osoby také souvisí neustálá připravenost pomoci a silně vyvinutý smysl pro solidaritu.

Muž nedbalý cti je nazýván „muž ničeho“ či „muž zapomínání“, neboť má ve zvyku zapomínat na své sliby, dluhy, povinnosti, sebeovládání i svou čest. Muž bez cti a tím pádem i bez respektu nechá vyplynout na povrch své pocity, emoce a slabosti. O muži bez cti se také říká : „Pojídá svůj knír“, neboť knírek je spolu s nosem symbolem mužnosti. Dříve jím byl také vous. Pokud někdo někoho urazil říká se : „Oholil mi knírek“. Gesto, kdy se muž chytne za vousy či knír znamená : „Měl by ses bát, já si tě najdu kdekoli a pomstím se ti.“ *Nif* znamená vedle slova „čest“ také „nos“, který je symbolem mužnosti a dle Bourdieuho i symbolem falického (Bourdieu 2000 : 188).

Chování spojené s hodnotou *nif* se podřizuje určitým nepsaným pravidlům. Vyzvat někoho znamená uznat ho skutečným mužem, přiznat mu důstojnost muže cti, neboť výzva může být adresována jen muži, který je brán jako schopný hrát hru cti a hrát ji dobře, což také předpokládá, že dotyčný zná pravidla a disponuje ctnostmi, která jsou nutná pro respektování těchto pravidel. Pocit rovnosti ve cti inspiruje jisté chování a zvyky.

V principu vzájemného uznání rovnosti ve cti udává Bourdieu tato pravidla (Bourdieu 2000 : 25):

Výzva vytváří čest.

*„Muž, který nemá nepřítele, říkají Kabylové je jako osel, zdůrazněna v tomto případě není hloupost osla, ale oslova pasivita. Nejhorší je přejít nepovšimnut: také někoho nepozdravit znamená brát ho jako věc, zvíře nebo jako ženu.“*  
(Bourdieu 2000 : 25).

Výzva dává příležitost se plně cítit jako muž a dokázat druhým a sobě vlastní hodnotu jako opravdového muže. Ten musí být stále ve střehu, připraven reagovat na sebemenší výzvu. Je to strážce cti, který bdí nad svou vlastní ctí i nad ctí své skupiny.

Ten, kdo vyzve muže neschopného výzvu přijmout, to znamená neschopného uskutečnit danou výměnu, zahanbuje sám sebe.

Jen urážka učiněná mužem rovným ve cti si zaslouží, aby na ni bylo reagováno. Aby došlo k výzvě, je třeba, aby ten, kdo ji přijímá, uznal toho, kdo ho uráží, hodna urazit ho. Například muž, který by nějakým způsobem reagoval na urážky černocho, člověka v podřízeném postavení, člověka bez cti, ponížil by sám sebe. Tradiční kabylská společnost je silně rasistická. Černoch se nemohl zúčastňovat některých veřejných aktivit, nemohl pronést řeč na shromážděních a v některých regionech se jich ani nesměl zúčastňovat. Poslouchat názory černocho znamenalo se v očích ostatních zahanbit. Černoch často provozoval prestižně nízká povolání jako jsou v kabylské společnosti řezník, obchodník s kůžemi nebo potulný hudebník. Také o muži nedostatečně střežící svou čest se říkalo : „To je negr.“ Rasismus je přítomný i v kabylských pohádkách.

Pravidla cti platila i pro konflikty a boje. Solidarita a kód cti nutil bránit příbuzného proti nepříbuznému, obyvatele vesnice před cizincem, člena kmene před členem cizího kmene. Čest ale zakazovala, aby více mužů bojovalo proti muži samotnému. Konflikt se také nejruznějšími možnými prostředky obnovoval, aby dotčený mohl nakonec vyhrát. Boj měl někdy formu skutečného rituálu : muži si nejprve vyměnili urážky, poté rány. Během boje povzbuzovaly ženy muže křikem a zpěvy, které ukazovaly

sílu rodiny. Cílem nebylo protivníka zabít či zcela zničit. Šlo o to ukázat, kdo má navrch, a to nejčastěji symbolickým aktem.

Konflikty mezi dvěma stranami nebyly nikdy čistě individuální záležitostí, uskutečňovatel pomsty byl vždy svou skupinou pověřen k vykonání pomsty, která nebyla nikdy anonymní. To by v pohledu kabylské společnosti nemělo smysl. Právě kvůli kódu cti musela být msta viditelná, vždy muselo být jasné, kdo koho mstí a proč.

Také akt obdarování se podřizuje pravidlům cti. Dar je výzva, kterou je dotyčný poctěn a zároveň je tak zkoušena jeho čest. Stejně jako ten, který urazí člověka neschopného na to odpovědět, tak také ten, který věnuje nadměrný dar, který vylučuje možnost oplatit protidarem, zahanbuje sám sebe. Také při příležitostech jako je svatba či obřizka dokazují rodiny svou čest. Oslavy jsou co možná nejokázalejší a rodina tím může riskovat, že se zruinuje. Ekonomické vztahy nejsou brány jako samy o sobě a nesledují v první řadě ekonomické zájmy, vždy jsou spojeny s prestiží a ctí.

Od hodnoty *nif* je naprosto neoddělitelná hodnota *hurma* (přepis někdy také vypadá takto: *lherma*). Jejím poškozením může dojít ke ztrátě cti. Jestliže *hurma* je definována jako něco, co může být ztraceno nebo poškozeno, zkrátka jako možná ztráta cti, *nif* aniž může uchránit *hurmu* před veškerým nebezpečím, dovoluje obnovit ji v její celistvosti. Zároveň nepoškozenost *hurmy* je funkcí nepoškozenosti *nifu*. Jedině bdělost a aktivní přístup cti (*nifu*) jsou schopny zajistit celistvost a nepoškozenost cti (*hurmy*), která je jako vše posvátné vystavena nebezpečí svatokrádeže. Ten, kdo je dosti bdělý, aby ochránil svou čest před urážkou, získá uznání a úctu společnosti.

*Hurma* činí skupinu zranitelnou a právě to, co činí skupinu zranitelnou je to, co vlastní nejposvátnějšího. Čím cennější je střežený poklad, tím větší je obezřetnost a snaha chránit ho. „*Jak je definováno to posvátné (hurma-haram), které musí být ochraňováno? Na tuto otázku odpovídá kabylská moudrost : Dům, žena, zbraně.*“ (Bourdieu 2000 : 47). *Hurma* je pasivní čest. Sídlí v zákazech, které se mají dodržovat. Je ženskou ctí jako sakralizovaná panenskost (Lacoste-Dujardin 2005: 176).

Polarita pohlaví, která je tak značná v kabylské a celé maghrebské společnosti, se odráží v bipartitním systému charakteristik a hodnot ve dvou principech, které jsou protikladné, a které se vzájemně doplňují. To, co je *haram* (to znamená tabu), je posvátné

levé, vnitřní prostor, ženský prvek, svět tajemna, uzavřený prostor domu, na rozdíl od vnějšího prostoru, otevřeného světa veřejného prostoru, náležejícího mužům. Posvátné pravé, to jsou především „zbraně“, to znamená skupina agnátů, „synové strýce z otcovy strany“, všichni, jejichž smrt musí být pomstěna krví a všichni, kteří musí uskutečnit krevní mstu. Zbraň je tedy symbolické ztělesnění *nifu* agnatické skupiny. Pasivita *hurmy*, která je ženské povahy, je v protikladu k aktivní nedůtklivosti *nifu*, která je povahy mužské. Jestliže se *hurma* ztotožňuje s levým posvátným, to znamená především s ženskostí, *nif* je ctností mužskou. Bourdieu uvádí toto schéma (Bourdieu 2000 : 52) :

<b>HURMA - HARAM POSVÁTNÉ LEVÉ</b>	<b>NIF POSVÁTNÉ PRAVÉ</b>
Ženskost	Mužnost
Žena jako držitelka zlověstné a nečisté síly	Muž jako držitel prospěšné a ochranné síly
<b>UVNITŘ</b>	<b>VENKU</b>
Prostor žen: dům, zahrada	Prostor mužů: shromáždění, mešita, pole, trh
Uzavřený svět a taje intimního života: výživa, sexualita	Otevřený svět veřejného života, sociální a politické aktivity, výměna
Dále: vlhkost, voda, noc, minulost, dole, západ, magie	Dále: sucho, oheň, den, budoucnost, vysoko, východ, náboženství

Protiklad mezi posvátným pravým a posvátným levým, jako protiklad mezi *haram* a *nifem*, nevylučuje, že se doplňují. Ve skutečnosti je to respekt posvátného pravého, jména a dobré pověsti agnatické skupiny, která inspiruje odpověď na veškeré urážky posvátného levého. *Hurma*, to není jen to, co má cenu, co je vzácné a drahé, je to to nejcennější a nejdražší, přičemž posvátná hodnota nesouvisí s hodnotou citovou. Povinnost ochraňovat posvátné je kategorický imperativ, ať se jedná o posvátné pravé, jako jsou mužští členové skupiny nebo o posvátné levé, jako jsou ženy, bytosti slabé a nečisté. Muž cti uskutečňuje mstu za utrpenou potupu a získává pro to souhlas celé skupiny.



Kabylští imigranti žili ve společnosti, kde čest hrála důležitou úlohu a buď dobrovolně či pod tlakem sociální kontroly se podřizovali jejím pravidlům. Co se týká krevní msty či otevřených zápasů mezi muži, jsou tyto fenomény v dnešní Kabýlii již minulostí. Střežení kódu cti ženy, která patří do příbuzenské skupiny dotyčného (matka, sestra, manželka), však hraje stále významnou roli. S důrazem na fundamentalistickou formu islámu získává tento imperativ na naléhavosti.

V době, kdy Kabylové žili v Alžírsku, hrála pravidla kódu cti pod hrozbami danými sociální kontrolou důležitý sociální zákon. Většina Kabylů tak samozřejmě chránila svou vlastní čest i čest žen z jejich skupiny. V Evropě však toto úzkostlivé dodržování pravidel cti neočekávají ani nedodržují. Je mi znám případ Kabyla studujícího ve Francii, který měl polskou přítelkyni. Pokud se tato přítelkyně zdravila se svými francouzskými přáteli běžnými dvěma polibky na obě tváře, nijak mu to nevadilo. Pokud se však ve Francii tímto způsobem zdravila s jejich společnými alžírskými přáteli, velmi ho to pobuřovalo. Dodržování pravidel, které předpokládá kód cti, vyžadoval od příslušníků kultury, ze které pocházel, od těch, kteří s ním znalost těchto pravidel sdíleli a kteří jejich vědomým překračováním mohli způsobit jeho urážku. Pokud se jednalo o francouzské muže, chápal, že tím nic zlého nemyslí a že jde o ve Francii zcela běžný pozdrav, který jeho mužskou čest nijak neohrožuje.

Kabylští imigranti v České republice nejsou na dodržování pravidel kódu cti hákliví. Jak již bylo řečeno, aktivity žen, které jsou v Alžírsku chápány jako necudné a pro slušné ženy nevhodné (předsvatební sexuální život, kouření cigaret, pití alkoholu, navštěvování kurzů břišního tance, nošení krátkých sukní a vykrojených výstřihů), jim nijak nevadí, i když se jedná o jejich vlastní české manželky. Při emigraci deklarovali, že chtějí žít „západním“ způsobem života, což zahrnuje i v porovnání s Alžírskem velkou sexuální svobodu. Už když žili v Alžírsku věděli, že „západní“ společnost respektuje poměrně rozsáhlou sexuální svobodu jednotlivců. Jak píše Lipovetsky: *„Od chvíle, kdy bylo uznáno právo na svobodnou sexualitu, přestal éros vzbuzovat kolektivní vášně“* (Lipovetsky 1999: 82). Tento způsob života respektují a vyhovuje jim.

## VII. 2. 2. Proměny slasti

Jak již bylo řečeno výše, někteří kabylistí imigranti se ihned po příjezdu do České republiky snaží využít nově nabyté sexuální svobody a zažívají určité období promiskuitního způsobu života. Postupem času je však jejich snahou najít si stálé partnerky, vytvořit trvalý vztah, oženit se a založit rodinu. Tyto trendy je možné sledovat i na české populaci, někteří mladí lidé žijí do určitého věku nevázaným sexuálním životem, postupem času se však „usazují“, žijí s jedním partnerem a součástí každodenního života se stává starost o finanční zázemí, materiální statky, děti či realizaci v práci. Lipovetsky píše o této potřebě racionalizovat a funkcionalizovat rozkoš:

*„Společenské uznání věrnosti totiž zahrnuje též tíseň z nesmyslnosti avantýr, které postrádají zítřek, z prázdnoty prchavých lásek. Na jednu stranu se věk konzumace zakládá na neustálém podněcování hmotných a erotických tužeb, na druhou stranu však bez ustání usiluje o vymýcení toho, co by mohlo připomínat „neplodné rozkoše“. Všechny energie je nutno funkcionalizovat, proměnit v kapitál či optimalizovat; je nutno dbát na hygienu, ujmout se zodpovědnosti, uchovat si mládí a zůstat ve formě.“ (Lipovetsky 1999: 81).*

Kabylové se po určité době cítí promiskuitním způsobem života nasyceni a unaveni. Svůj čas chtějí investovat racionálnější způsobem, chtějí v životě dosáhnout určitých cílů. Stálé vztahy začínají hledat z různých důvodů, jde o potřebu sdílení se ženou i jiné než jen sexuální zážitky, potřeba mít někoho blízkého. Zároveň si uvědomují, že jim partnerství a případné manželství s českou dívkou zajistí legální pobyt na území České republiky. Významnou úlohu hraje i fakt, že chtějí v budoucnu založit rodinu.

Lipovetsky si všímá těchto dvou poloh „hospodaření se slastí“:

*„V našich společnostech působí dvě protikladné tendence. Jedna vzbuzuje okamžité slasti, lhostejno zda konzumní, pohlavní nebo zábavné. Sem patří tvrdé*

*porno, drogy, nespoutaný sex, lačnost po věcech a mediálních programech, úvěrová exploze a zadlužení domácností. Hédonismus zde vyjadřuje a posiluje individualistický kult přítomnosti, diskvalifikuje hodnotu práce a přispívá k desocializaci, destrukturalizaci a marginalizaci především etnických menšin ve velkoměstech a páriů z periferních čtvrtí. Druhá tendence naopak vynáší „racionální“ hospodaření s tělem a časem, všeobecný „profesionalismus“ a posedlost výtečností, kvalitou, zdravím a hygienou. Hédonismus se zde pojí s mnohofunkční informací, s narcistní autoprodukcí skrze hygienu a sport, s promyšlenou organizací slasti. Sledujeme nástup podvojného hédonismu, jenž nové menšiny činí bezuzdnými a zbavuje je zodpovědnosti, zatímco mlčící většinu vede k rozumnosti a působí integračně.“ (Lipovetsky 1999: 65)*

Kabylové sice odjíždějí ze společnosti, ve které sexuální život podléhá sociální kontrole, v některých případech tak je prvotní reakcí snaha užít si sexuální svobody. Každodenní život Kabylů je však náročný, plný starostí o zajištění ubytování, legálního pobytu, vydělávání peněz a ohromného pracovního vytížení. Kabylové se snaží svou situaci zlepšit, mají životní cíle – získat lepší práci, vydělat více peněz, založit rodinu a celkově svou situaci stabilizovat. Nepropadají proto „neplodnému hédonismu“ na dlouho. Možnost, jak zlepšovat svou situaci, představuje pragmatismus, pracovitost a racionální hospodaření s časem. Sňatek je výhodnou strategií z hlediska získání státního občanství České republiky, zároveň je jejich přáním mít děti a vytvořit si nové rodinné, tím pádem i emocionální zázemí. Jejich milostný život se tak posouvá ze sexu jako projevu svobody ve prospěch sexu jako kontroly a sexu pro reprodukci.

### VII. 2. 3. Problémy pomalého rodinného života

Některé kabylsko – české páry se již rozvedly. Důvodem byl někdy fakt, že se dotyční přes svatbou dostatečně neznali. Uzavření manželství bylo někdy urychleno vzhledem ke komplikované situaci imigranta a snahou obou partnerů získat pro Kabyla legální pobyt.

Dalším důvodem je extrémní pracovní vytížení kabylských imigrantů, které jim neumožňuje věnovat dostatek času a pozornosti svým manželkám. Problém nedostatku času se v současné společnosti týká mnoha manželských párů, kabylstí imigranti nejsou výjimkou. Eriksen (Eriksen 2001: 129) popisuje výzkum mezi managery, kteří v dlouhém časovém rozmezí vypovídali něco ve smyslu: „Momentálně jsem velmi zaměstnán a nemám čas na rodinu, ale už brzy to bude lepší“. Manažeři však podobné věty opakují v pravidelných intervalech, prakticky po celou svou kariéru. Vždycky to už brzo bude lepší. Eriksen doslova píše: „*Rodinný život je pomalý, a proto neodpovídá naší době.*“ (Eriksen 2001: 130)

Logika pracovního procesu je někdy těžko slučitelná s logikou rodinného života. Vysoké nároky v práci, které jsou v dnešní době na mnoho zaměstnanců kladeny, zhoršují kvalitu rodinného života. Důvodem je nedostatek času, stres, deprese a únava. Rodinný a partnerský život bez konfliktů si naopak žádá spokojené a vyrovnané jedince, kteří jsou připraveni druhému pomoci a naslouchat. Eriksen píše, že rodinný život je dnes taylorizován, to znamená, že se svým charakterem přibližuje výrobní lince. Dochází k dělbě práce mezi manželi a rodiči, jejich starostí je mnohdy otázka, jakým způsobem efektivně plánovat a dělit čas na jednotlivé časové jednotky (Ty dnesky odvezeš X na hodinu houslí a já vyzvednu Y ve školce). Pracovní život se naopak stává flexibilnějším a nabízí mnoho lákavých příležitostí k realizaci a k postupu na pomyslném kariérním žebříčku. Eriksen kriticky píše:

*„Manželství se ocitá pod tlakem tyranie okamžiku, neboť ta si žádá okamžité, instantní ukojení potřeb, stále nové okamžiky vzrušení, jež se stávají protipóly dějin, trvání a souvislostí. Tlak přichází zvnějšku i zevnitř. Rozvody jsou*

*následkem toho, že rodinný život se stal jakýmsi zbytkovým rezervoárem času, který lze naplňovat a vyprazdňovat podle toho, jakou činnost máme jinak na programu.“ (Eriksen 2001: 131)*

## VIII. IDENTITA

### VIII. 1. 1. Nastolení problematiky

Rozhodnutí zařadit kapitolu o identitě je dáno faktem, že toto téma představuje u Kabylů v České republice, zvláště na začátku pobytu, významnou narativní prioritu. Nebyla jsem to tedy já, kdo jim otázku identity „vnutil“, ale sami imigranti měli potřebu tuto problematiku zmiňovat, proto jsem tento jejich postoj ve svém výzkumu reflektovala.

Kabylové tematizují otázku vlastní identity již v Alžírsku, kde se vymezují jako berberofonní obyvatelstvo. V cizině je otázka: Odkud jsi, pokládána mezi prvními, státní či etnická příslušnost hraje významnou úlohu. Otázka identity získává na důležitosti právě v cizině, tedy v prostředí, kde si okolí všimá naši jinakosti a kde jsme sami s jinakostí konfrontováni.

Tato kapitola si zdaleka nečiní nárok pojednat o problému identity kabylských imigrantů komplexně. Pozornost bude zaměřena na otázku identity, která v rozhovorech hrála zásadní úlohu – tedy otázku kabylství (a s tím související otázky berberské a alžírské identity), dále na vztah kabylských imigrantů k islámu a na to, zda, případně do jaké míry se cítí být Čechy.

Pro uchopení této problematiky byl zvolen model, kdy budou postupně projednávány identity: kabylská, berberská, alžírská – jejich konstrukce, podoba a vzájemná provázanost. Snaha je upřena na to, aby v tomto modelu, který na první pohled může působit staticky, byla postižena dynamika, situačnost a kontextualita fenoménu identity. Tento přístup souvisí s tím, jak pojmám pojem *identita*. Inspiruji se Bergerem a Luckmannem, kteří píší:

*„Identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy“* (Berger & Luckmann 1999: 170-171).

Konstrukce identity je neukončený proces, identita se podle okolností mění. Je pluralistická, situační, dynamická a kontextuální. Jak již bylo zmíněno v úvodu, ve studiu etnicity je mi blízký instrumentální a situační přístup. Instrumentální perspektiva se zaměřuje na etnicitu jako na strategii, která sleduje určité pragmatické zájmy. Etnicita je pojmána jako strategická reakce vyvolaná v konkrétních situacích (Durham 1989). Situační přístup, za jehož nejvýznamnějšího představitele lze považovat Frederika Bartha (1969), zdůrazňuje prostupnost etnických hranic. Poukazuje na fakt, že etnicita je konstruována ve specifickém historickém a sociálním kontextu.

## VIII. 1. 2. *Jsem Kabyl a jsem na to hrdej. Kabylská identita*

U kabylských imigrantů hraje kabylská identita důležitou úlohu. Na otázku: Kdo jsi, odpovídá Rabah následovně:

*„Jsem Kabyl. Taky když se mě někdo zeptá : Odkud jsi, říkám : Z Kabýlie, pěkně upřesněný. Protože to je rozdíl. Alžírsko je velký. Já jsem Kabyl a jsem na to hrdej.“*

Zdá se, že mnohdy emigranty ani nenapadne, že by na otázku: Kdo jsi, mohli odpovědět jinak. Pro ilustraci lze uvést rozhovor s Mokranem.

*„Kdyby se tě někdo zeptal : Kdo jsi, co bys odpověděl?*

*Odpověděl bych pravdu.*

*A to je? Kdo jsi? Někteří lidé odpovídají : Jsem student, jiní : Jsem Němec, jiní: Jsem žena nebo: Jsem automechanik. To záleží...*

*Já vždy říkám, že jsem Kabyl, protože to je pravda.“*

Zdůrazňování svého kabylství je v České republice dáno snahou provádět jistou osvětu a informovat o „berberské otázce“. Tyto snahy lze nalézt v Alžírsku i ve Francii, v České republice jsou ještě umocněny faktem, že zde v širokém povědomí neexistuje znalost toho, že Kabylové vůbec existují, a tak emigranti cítí povinnost vysvětlit rozdíl mezi Araby a Berbery a hovořit o aktuálním dění v Kabýlii. Téma Berberů se v rozhovoru s cizím člověkem často vyskytuje mezi prvními. Snaha informovat se projevuje nejsilněji po příjezdu do České republiky, postupem času začínají emigranty více zaměstnávat jejich vlastní existenciální problémy, a tak „kabylské“ téma ustupuje.

Za určitých okolností dochází k mobilizaci kabylské identity. Takovými příležitostmi jsou výhradně události v Alžírsku, které u kabylských imigrantů v Praze zaznamenávají jistou odezvu. Vždy, když dojde v Alžírsku k událostem týkajícím se berberské problematiky, ať už se jedná o střety mladých Kabylů s policií či například



fotbalový zápas, dochází u kabylských imigrantů k momentálnímu posílení jejich kabylské identity. Faktem však zůstává, že s prodlužujícím se pobytem v České republice, se mobilizace kabylské identity i při těchto zvláštních událostech čím dál tím více oslabuje.

Silné zdůrazňování kabylské identity je částečně dáno tím, že v cizí zemi se mezi prvními objevuje otázka: „Odkud jsi“. U kabylských emigrantů však jednoznačně převažují deklarace kabylské identity nad deklaracemi alžírské či berberské identity, to znamená nad identitou státní příslušnosti převažuje deklarace identity jazykové a regionální. Tento fakt však není dán jen tím, že se dotyční ocitli v cizí zemi. Výrazné přihlášení se ke kabylské identitě je zřetelné i v Alžírsku, kde kabylská problematika představuje stále velmi aktuální a žhavé politické téma.

Ač pro většinu hraje jejich kabylská identita důležitou úlohu, představuje pro ně někdy problém přesně definovat, kdo je to vlastně Kabyl. Rabah vypovídá: *„Je to někdo, kdo je narozen v Kabýlii a mluví kabylsky.“* Jednou z nejdůležitějších referencí je jazyk, ten hraje významnou roli i ve vědeckých, kulturních a pedagogických aktivitách. Také politické požadavky Kabylů v Alžírsku se soustřeďují především na teoretické i praktické uznání kabylstiny jako úředního a vyučovacího jazyka. Další důležitý indikátor představuje území, tedy Kabýlie. Následující Rabahův citát však ukáže, že otázka, kdo je vlastně Kabyl, je problematičtější:

*„Jsou lidi, kteří si vzali Araby, ale nemůžeme říct, že to je Arab. Je to promíchaný, hluboko. To záleží. Protože jsou lidi, kteří putují Alžírskem. Je to Kabyl, ale byl například v Biskře, má tam dům, a tak se stal... Jeho děti neumějí vůbec berbersky. Takže se přesně neví, kdo je opravdový. No, jsou opravdoví, jsou tam, mají půdu... A pak jsou jiný, neví se přesně, jestli jsou Kabylové...“*

Tento úryvek dobře ilustruje, na jakém principu je konstruována kabylská identita. Rabah nepřímou říká, že pokud se nějaký Kabyl přestěhuje do arabofonního regionu, jeho děti už nebudou mluvit berbersky a další generace ztratí i vědomí svojí „berberskosti“, přesto jsou vlastně Kabylové. Takže se vlastně už neví, kdo je „opravdový“ či „ten

pravý“. Někteří „Arabové“ mohou být podle Rabaha Kabylové, protože „*se přesně neví, jestli jsou Kabylové*“. Tedy není jasné, zda v nich náhodou nekoluje *kabylská krev*, kterou mohli zdědit po svých předcích. Kabylská kolektivní identita se odvolává na kontinuitu „původu“ nebo „krve“. Základními referencemi ve vztahu ke „kabylství“ jsou původ, jazyk a území, tedy území, ze kterého dotyční či předci dotyčných pocházejí, a kde se mluví kabylsky. Aby byl někdo definován jako Kabyl, nemusejí být splněny veškeré charakteristiky (původ, jazyk, region), důležitá je deklarace a uznání této deklarace ostatními. Nejdůležitější ze všech indikátorů je však vědomí kabylského původu, kabylství předci.

Deklarace kabylství jsou často spojovány s projevy hrdosti. Často lze slyšet: „*Jsem Kabyl a jsem na to hrdej*.“ Vyzdvihován je fakt, že Berbeři představují etnikum, o němž se zachovaly zprávy ve velmi starých pramenech, a které obývalo severní Afriku před arabskými vpády. Připomínány jsou historické osoby numidských vládců Jugurthy, Juby a Massinissy a náčelnice kmene Káhiny, která padla v boji proti arabské expanzi. Osudy a činy postav z berberské historie byly zeschematizovány a zidealizovány, a tak se staly symboly, jež mají podněcovat berberskou hrdost. Někteří Kabylové nosí na krku přívěsek se znakem Berberů, tedy s písmenem z berberské abecedy nebo se oblékají do sportovního dresu se jménem snad nejznámějšího Kabyla, fotbalisty kabylského původu Zinedina Zidana. Kabylská hrdost se někdy projevuje pocitem nadřazenosti či výjimečnosti.

Pocit silné kabylské hrdosti se však nevyskytuje u všech kabylských emigrantů. U mnohých nechybí kritické postoje. Salah se mne dokonce ptal, proč svoji energii „plýtám“ na studium kabylské problematiky a nezabývám se raději kulturami hodnějšími pozornosti, jako jsou dle jeho názoru například starověké Řecko či Řím. Mokran kriticky říká: „*My Berbeři se chováme trochu povýšeně*.“ Nabíl, který má hluboký vztah ke kabylskému jazyku, častuje své kabylské spolupracovníky hanlivým „brobro“, odvozeným od slova Berber:

„*Nejhorší je ale pracovat s ostatníma brobro...*“

„*Brobro říkáš Berberům, že jo.*“

„Ano.“

„**Ale ty jsi taky Berber.**“

„To ano, ale ne jako tyhle brobro. Někdy schválně před nima cizincům říkám, že jsem Francouz a vymyslím si francouzský jméno...“

„**Tím, že říkáš, že jsi Francouz musíš hodně štvát některý Kabyly, který jsou hrdý, že jsou Berbeři.**“

„To ano, hodně je to štve. Ale lidi si nevybírají, kde se narodí. Nevím, proč bych měl být hrdý na to, že jsem Berber. Každý národ má svoje... Já mám Kabýlii rád, mám rád kabylský umění, hudbu i kabylský ornamenty. Miluju taky kabylištinu.“

Jedinci jako Nabíl svým chováním někdy pobuřují „hrdé Kabyly“.

### VIII. 1. 3. *Berberem – neberberem. Berberská identita*

Pro emigranty představuje termín Berber synonymum slova Kabyl. Všichni samozřejmě velmi dobře vědí, že Berbeři žijí i v jiných zemích než v Alžírsku, ve svých diskurzích o berberské historii a současnosti, však hovoří s jakousi samozřejmostí za všechny Berbery a pokud hovoří o právech Berberů, vždy jen v souvislosti s Kabýlií. Ostatní berberofonní populace Alžírsku také nejsou zmiňovány jako „spolubojovníci“ za berberská práva, politické požadavky jsou kladeny jen ve jménu Kabýlie. Alžírská populace není podle nich rozdělena především na dvě skupiny - arabofonní a berberofonní část, ale na skupin několik. Berberofonní část populace rozhodně není brána jako jednotný celek. Mokran například říká: *„U nás v Alžírsku je spousta etnik: Šavijové, Mozabité, Tuaregové. Je jich tolik, tolik...“* Ve svých výkladech Kabylové nevzpomínají ani berberofonní populace v jiných zemích, například v Maroku. Ač se někdy projevuje opozice vůči alžírskému araboislamismu, pocit blízkosti, příbuznosti a spřízněnosti ale není výrazněji prožíván vůči berberofonnímu Maročanovi než vůči arabofonnímu Alžířanovi. Alžírský nacionalismus je přece jen velmi silný a aktuálnost „berberské otázky“ je emigranty vnímána vzhledem k jejich rodnému regionu, tedy ke Kabýlii.

V Alžírsku se kabylský emancipační boj vymezuje proti arabizační politice alžírského státu. Téma arabizace, ale i vztahů Kabyľů a Arabů se ve vyprávěních spontánně objevovalo. Zjišťovala jsem, jaký mají kabyľští imigranté k Arabům vztah a jak svůj postoj vysvětlují. Rabah sděluje: *„Měl jsem arabský kamarády, přátele, nejsem v tomhle směru rasista“* Mokran, který vojenskou službu absolvoval v arabofonním regionu, říká:

*„Měl jsem tam kamarády. Cítily to, co jsem cítil já. Mohli mi rozumět a já jsem jim mohl rozumět. Byli to obyčejný lidi jako já, takže... Normálka.... Někdy cítím blízkost k Arabovi víc než ke Kabyľovi, jindy cítím větší blízkost ke Kabyľovi než k Arabovi, to záleží na té osobě. To je úplně normální.“*

Zároveň však většina přiznává, že mezi Kabyly a Araby často existuje určité pnutí. Rabah se při vyprávění příběhu, jak byl zraněn a nemohl pracovat, náhodně zmiňuje o konfliktu v pizzerii, kde pracoval:

*„Byl tam jeden Maročan a jeden Kabyl. Hádali se spolu. Jeden vzal nůž, druhéj takovou železnou věc. Fakt, to byla válka.“*

*„Kvůli čemu se hádali?“*

*„Nevím, kvůli práci. Víš, Arab a Kabyl, to je vždycky takhle.“*

Mokran, který také pracuje s Araby, říká:

*„Normálka, respektujeme se. Ale je tam pořád něco, vždycky Arab cítí něco vůči Kabylovi a nebo Kabyl cítí něco vůči Arabovi, protože tenhle rasismus v Alžírsku existuje. Opravdu.“*

*„Takže existují nějaký psychický zábrany?“*

*„Ano, psychický zábrany, ale když mluvíš svobodně, říkáš, co cítíš, můžeš tyhle zábrany rozbít.“*

Vztah Arab - Kabyl může být někdy problematický. U některých kabylských emigrantů se projevuje jistá nesnášenlivost, vytvářen je také negativní stereotyp Araba. Někteří Kabylové také s chutí vyprávějí protiarabské vtipy. Stereotypizace Araba také souvisí s vymezováním berberské kolektivní identity. To je dáno tím, že kolektivní identita je obvykle vymezována vůči někomu a teprve rozdíl mezi námi a „tím druhým“ nám pomáhá definovat sebe sama. Zároveň byla a je existence Berberů v politice nezávislého Alžírsku neustále zpochybňována a pocit ohrožení vyvolává protireakci.

Některými emigranty je tedy vytvářen stereotyp Araba. Ten je spojován s přílišnou upnutostí k islámu, životním fatalismem, který vše odůvodňuje větou: Bůh to tak chtěl. Zjednodušený obrázek představuje Araba jako slepého zastávce vyčpělých tradic, odpůrce modernismu a laicismu. Podle některých Kabyků zabraňuje přílišné

ovlivnění náboženstvím Arabům myslet a je také důvodem nedemokratičnosti politických systémů většiny arabských zemí. Tato stereotypizace by se dala ilustrovat těmito opozicemi:

<b>KABYL</b>	<b>ARAB</b>
Sekularizace, demokracie „západního“ typu	Islámský stát
Nepraktikování islámu, „moderní“ přístup k náboženství	Přílišná upnutost k islámu
Modernost	Vyčpělé, staré tradice
Aktivní přístup k životu	Fatalismus

Někteří z Kabylů odsuzují protiarabské postoje. Nabil, který neskrývá ani svůj obdiv k arabštině, nemilovanému jazyku, který jsou Kabylové nuceni se učit, je výjimkou:

*„Taky jsou rasisti. Rasisti vůči Arabům. Nesnášejí Araby, co jiného to je nežli rasismus? Já mám rád arabštinu. Spisovnou arabštinu neumím moc dobře, ale mám arabštinu rád. Je to krásný jazyk, hlavně mám rád arabskou poezii, Omara Chajjama, Adónise, Nizára Kabbáního...“*

I když se v některých případech projevují negativní protiarabské postoje, zároveň někdy dochází k rozporu mezi teorií a praxí, mezi deklaracemi a jednáním. Jeden z velkých kritiků „arabské omezenosti“ vyprávěl o jednom svém spolupracovníkovi jako o „moc fajn klukovi, kterého má každý rád“. Na otázku, zda je také Kabyl, odpověděl: „Ne, Arab.“ O pár minut později zase s chutí vyprávěl protiarabské vtipy.

Obecně se negativní postoj projevuje spíše vůči arabizační politice alžírského státu. Důraz je kladen na splnění politických požadavků pro Kabýlii. Absolutní prvenství zaujímá kabylišтина a její uznání jako jazyka úředního, který by se stal i vyučovacím jazykem ve školách. I největší kritici „protiarabského rasismu“ uznávají legitimnost jazykového kabylského požadavku. I když je velmi kritizována politika arabizace,

zároveň mnozí Kabylové kritizují přístup, jakým se provádí "kabylská politika". Mokran říká:

*„Myslím si o tom, že je to především politika. Jsou lidi, kteří mají rádi moc, chtějí uspět, získat křeslo a moc.“*

*„Myslíš Kabyly?“*

*„Ano. Je to pravda, protože Kabylové... Je pravda, že máme vlastní jazyk, vlastní kulturu, je to úplně jiný než arabská kultura, to uznávám, ale na druhou stranu... Kdyby to bylo opravdu bráno vážně... Opravdu... Je to logický a tahle logika je : ten, kdo chce křeslo, má všechno. Má peníze, má všechno a nemyslí na ty chudý, na ty chudý, který nemají čas myslet na to, aby stávkovali.“*

Také Akli tvrdí: *„Je to politika a pomocí ní se chtějí lidi dostat k moci.“* Mnoho kabylských emigrantů se domnívá, že by ideální situací pro Kabýlii bylo vytvoření autonomie v rámci Alžírsko. Někteří Kabylové však s požadavkem autonomie nesouhlasí. Nejdůležitější je pro většinu uznání kabylištiny jako úředního a vyučovacího jazyka.

#### VIII. 1. 4. *Kdy a jak být Alžířanem. Alžírská identita*

I když kabylistí emigranté na otázku, kdo jsou nebo odkud pocházejí, zdůrazňují vždy svou kabylskost, neznamena to, že se necítí být Alžířany. Alžírská identita je od jejich kabyliství a berberství neoddelitelná. Mokran odpovídá na otázku, zda se cítí více Kabylem či Alžířanem: „*Obojí*.“ Tato situace by se dala vysvětlit pomocí množin. V množině Alžířanů se nachází několik podmnožin, tedy podmnožiny Kabyľů, Arabů, Tuaregů, Šavíjů a Mozabitů. Kabylistí emigranti si dokáží těžko představit, že by nebyli Alžířany.

Připomeňme, že Alžířané zaujímají ke své státní příslušnosti silný vztah. Od vzniku nezávislého Alžířska uběhlo pouhých 46 let. Před tím zakusili Alžířané 132 let francouzské kolonizace, kdy byli ve vlastní zemi občany druhé kategorie. V letech 1954 - 1962 zuřila osvobozenecká válka, ve které padl obrovský počet obětí.<sup>47</sup> Alžírská nezávislost byla tvrdě zaplácena mnoha životy, zraněnými a ztrátami domovů. Rodiče kabylských emigrantů si na osvobozeneckou válku ještě vzpomínají, Kabylové hráli v osvobozeneckém boji důležitou roli. Alžírství je pevnou součástí jejich identity.

Ač jsou Kabylové vlivem výchovy, kulturního a politického dění často hrdí na svůj berberský původ a i když je alžírská identita pevnou součástí jejich osobnosti, někteří z nich neradi přiznávají, že jsou Alžířané. Alžířsko, ve kterém v roce 1991 vyhráli volby islámští fundamentalisté a od té doby tam neustávají projevy extrémně brutálního násilí, nemá ve světě příliš lichotivou pověst. Navíc někteří teroristé spojovaní s událostmi 11. září 2001 mají alžírskou státní příslušnost. Ve Francii jsou alžírští přistěhovalci spojováni se zvýšenou kriminalitou, nelegálními aktivitami a islámským fundamentalismem. Kabylistí emigranti jsou si tohoto negativního obrazu Alžířana vědomi. I když v České republice tento stereotyp není obecně ještě tolik rozšířen, i zde již „Arab“ mnohdy vzbuzuje nedůvěru. Když Rabah vysvětluje, proč nechce žít ve Francii odpovídá:

---

<sup>47</sup> Různé zdroje uvádějí různé údaje. Počet obětí se odhaduje na million, domov ztratili přibližně dva miliony obyvatel ([www.afrikaonline.cz](http://www.afrikaonline.cz)).



*„Říkal jsi mi, že dáváš přednost žít tady než ve Francii. Proč?“*

*„Protože tady je míň... Tady je míň Alžířanů, míň Arabů. Je to nový. Tady v Čechách není moc imigrantů.“*

*„Říkals taky, že ve Francii mají alžířští imigranti často negativní obrázek.“*

*„To je pravda. Ale i tady, i tady to začíná. Začíná to. Alžířani...“*

*„Já vím, existují i Alžířani, kteří tady prodávají drogy, například v Jindřišský.“*

*„Ano, nerad tamtudy chodím. Snažím se vyhnout tomu, abych tamtudy šel. Nemám to rád. Nerad to vidím.“*

Ze všech výše uvedených důvodů někdy Kabylové zapírají svou státní příslušnost jako například Hamid:

*„Někdy schválně před nima (před svými berberskými kolegy) cizincům říkám, že jsem Francouz a vymyslím si francouzský jméno. Někdy to říkám proto, abych je naštvál, ale taky proto, abych víc prodal. Francouzi jsou rasisti vůči Alžířanům, když řeknu, že jsem Francouz, tak líp prodám.“*

Zapírání alžírského původu souvisí se strategiemi, které kabyľští imigranti používají, a to jak v prodeji, tak ve svádění žen. Vědomi si negativního stereotypu Alžířana, volí takové chování, které jim ulehčuje situaci. Francouz, který „dělá do umění“, cestuje po světě a v srdci Evropy prodává vstupenky na koncerty vážné hudby jen tak pro zábavu, vzbudí víc důvěry než podezřelý Alžířan, pro nějž je prodej na ulici jedním z mála možností obživy. Stejně tak zcestovalý „západák“ má větší šanci zaujmout dívku než „Arab pochybné existence“ se zážitky z azylového tábora, neustálými starostmi, kde bude bydlet a jak bude platit nájem. Někdy se tak může mísit berberská hrdost se zahanbením přiznat svou alžírskou státní příslušnost.

#### VIII. 1. 4. *Muslim v moderním smyslu. Otázka náboženství*

Do části věnované identitě bylo zařazeno také téma náboženství, protože, jak bude zřejmé dále, s otázkou etnické a národní identity přímo a velmi úzce souvisí.

Veřejnost, média i sociální vědy mají tendenci kategorizovat imigranty podle toho, z jaké země přicházejí. Někdy dochází ke zjednodušování a jedinci pocházející z muslimské země jsou automaticky klasifikováni jako „muslimové“, v horším případě jako potenciální nebezpeční teroristé či utlačovatelé žen. Absurdním příkladem podobného zjednodušování je označování některých imigrantů jako lidí „muslimského původu“. V současné antropologii by ale mělo být esencialistické pojetí identity, které nebere v potaz diverzitu uvnitř kultur a nereflexuje dynamičnost, situačnost a pluralitu identity, již překonáno. Pečlivé kvalitativní výzkumy by měly podobné vulgární paušalizace vyvracet. Právě imigrace mladých Kabylů v České republice může sloužit jako příklad toho, že prožívání a deklarace náboženské identity jsou mnohem komplikovanější a závisí na četných faktorech. Pro jejich pochopení je třeba znát konkrétní situaci a historický, politický a společenský kontext.

Vztah Kabylů k islámu souvisí s jejich etnickou identitou, koloniální politikou Francie i politikou nezávislého Alžírsko. Někteří Kabylové dnes vnímají araboislamismus jako ohrožení své kabylské / berberské identity, což někdy vede k jejich chladnému vztahu k islámu. Podrobnou analýzou tohoto fenoménu se zabývám v kapitole Teoretické rámcování.

Předkřesťanská a předislámská víra Berberů byla spjata s kultem pahorků, skal, jeskyň, pramenů, deště, Slunce a Měsíce. Důležitou úlohu hrála nejrůznější lokální božstva a kult předků. Později byla místní božstva směřována s fénickými a římskými (Brett - Fentress 1991, Camps 1987, Hrbek a kol. I 1966). Přijetí křesťanství souviselo s římskou nadvládou v Maghrebu. Islám začali Berbeři přijímat po arabských vpádech do Maghrebu od 7. století. Proces islamizace probíhal rychleji než proces arabizace. Někdy se dokonce stávalo, že islamizovaní Berbeři bojovali proti dobyvatelům – Arabům s představou „správných muslimů“ proti „špatným muslimům“. Konečná fáze islamizace

byla spjata s aktivitami muslimského hnutí Almohádů ve 12. století (Camps 1987: 129). Toto období je považováno za absolutní konec křesťanských komunit v Maghrebu.

Kabylové tedy byli v předkoloniální době muslimové a jsou jimi dodnes. V Kabýlii také žije málo početná skupina křesťanů. K první vlně christianizace zde docházelo v období francouzské kolonializace, když zde působily misionářské skupiny snažící se obyvatelstvo obracet na křesťanství. K druhé vlně začalo docházet až v období nezávislého alžírského státu. Někteří Kabylové se rozhodli konvertovat ke křesťanství, důležitým motivem těchto konverzí byla distance od araboislamismu, který je v Kabýlii chápán jako hrozba pro kabylskou / berberskou identitu.

Kabylistí imigranti žijící v České republice pocházejí z rodin, které byly často silně věřící a praktikující. Rodiče a prarodiče kabylských imigrantů dodržovali ramadán, chodili do mešity, jejich způsob vyjadřování byl protkán odkazy na Boží vůli apod. Dodržovali rovněž zákaz konzumace vepřového masa a alkoholu. Prodej alkoholu a vepřového nebyl v Alžírsku rozšířen. Někteří Kabylové, kteří ve svém mládí pracovali ve Francii, zde alkohol a někdy i vepřové ochutnali, v některých případech i vzhledem k jejich neutěšené situaci alkohol nestřídmě konzumovali. Po návratu do Alžírsku se však mnohdy k dodržování zákazu požívání vepřového a alkoholu vrátili. Důležitý je fakt, že pro rodiče a prarodiče imigrantů byl islám přirozenou součástí jejich života.

Součástí religiozity ve venkovském regionu Kabýlie jsou i nejrůznější magické praktiky, poutě k hrobům svatých a víra v *džiny* – duchy mající lidskou podobu. Mnozí z kabylských imigrantů mají s těmito praktikami vlastní zkušenosti. Někteří v tyto jevy věří, jiní ne. Jeden z imigrantů, Mouloud, mi vyprávěl, jak byl mnohokrát v Kabýlii uhranut. Důvodem, proč byl tak často uhranut, byla podle jeho interpretace závist a zvýšená pozornost, která provázela jeho osobu. Jeho otec pracoval ve Francii, on a jeho sourozenci se proto oblékali „dle poslední módy“. Sám měl dle svých slov úspěchy u žen, což vzbuzovalo závist okolí. Uhranutí se dle jeho slov projevovalo náhlou nevysvětlitelnou a velmi silnou únavou. Uhranutí ho zbavovala babička. Mouloud popisoval, jak takový proces probíhá. Za doprovodu jistých formulek se skládá a rozkládá

nit u paže uhranutého. Při tomto rituálu lze také zjistit, zda dotyčného uhranul muž či žena. Jako ochranu před uhranutím proto nosil na krku amulet. Mouloud řekl:

*„Ty, až přijedeš do Kabýlie, hned tě uhranou. Budeš vzbuzovat pozornost – jsi cizinka, navíc jsi blond'atá. Některý ženy tak budou žárlit a určitě tě uhranou, ale neboj se, moje babička tě toho rychle zbaví.“*

Mnozí z kabylských imigrantů žijících v Praze mají zkušenosti s návštěvou *dervíšky*, u které si nechali předvídat budoucnost, nebo ji navštívili, aby se poradili, jak řešit svou, nejčastěji milostnou situaci. Humornou historku vyprávěl Nabíl :

***„A co rodiče říkali na to, že jsi nepracoval a toulal jsi se?“***

*No, byl jsem černá ovce rodiny. Všichni si mysleli, že jsem divnej. Maminka si myslela, že jsem uhranutej. Až tady v Čechách mi bratr vyprávěl, že máma a babičky šly za dervíškou, aby zjistily, co mi je. Pořád jsem se toulal. Chodil jsem domů po půlnoci, v noci jsem četl a dopoledne jsem spal. Jednou jsem přišel domů a koukám, pod postelí jsem měl čtyři vejčka. Myslel jsem si, že to bude něco s dervíšema. Měl jsem hlad, tak jsem ty čtyři vejce vzal a udělal jsem si omeletu. Nikdy jsem se neptal, kde se ty vejce vzaly u mě pod postelí. Až tady v Praze jsem se od bráchy dozvěděl, že ty vejce tam dala máma. Že prej si máma s oběma babičkama pořád dělaly starosti, co se mnou je, jak jsem se toulal a nepracoval. Choval jsem se divně. Tak si myslely, že jsem asi očarovanej. Všechny tři šly za jednou dervíškou. Ta jim dala ty čtyři vejce, který měly dát pod mojí postel, a pak je přinést zase k ní, aby z nich přečetla, co mi je. No holt nic nevyčetla a já jsem měl večeři ...“ Smích.*

Ať už kabylstí imigranti v existenci a platnost těchto jevů věří či ne, v České republice se tato víra nijak neprojevuje. I ti, kteří věří v uhranutí, tuto otázku v České republice neřeší, protože ví, že magie je stále praktikována v Alžírsku, tam je třeba se

před uhrnutím chránit. O existenci magie v České republice informace nemají, proto se zde touto otázkou nezabývají.

Imigranti tedy pochází z rodin, kde rodiče islám praktikovali, sami však v době, kdy žili v Alžírsku, buď islám nepraktikovali vůbec nebo jen částečně. Nemodlili se pět krát denně, nechodili do mešity, konzumovali v Kabýlii dostupný alkohol, nedodržovali ramadán. Většinou však participovali na oslavách islámských svátků jako jsou například laid beránků, laid kabír. Pokud se tedy zúčastňovali svátků, které lze označit jako islámské, nejednalo se ani o odpověď na otázky existenciálního hledačství ani o čin snažící se usmířit či naklonit Boha ani o demonstraci sounáležitosti s bratrstvím všech muslimů. Jednalo se o sociální akt, participaci na životě lokální komunity.

Celkově existuje v Kabýlii méně striktní postoj k dodržování islámských předpisů než ve zbytku Alžírska. To mohu potvrdit z vlastní zkušenosti, ilustruje to i následující citace z rozhovoru :

*„V Kabýlii teď ramadán, to u nás mizí. Lidi u nás jedí, ale Arabové ne. Dřív jsem měl... U nás jsou restaurace, kavárny jsou otevřené, ale ostatní... Jsou svázaný, připoutaný, moc připoutaný.*

***Tvoji rodiče praktikovali islám?***

*Ano, vzpomínám si na maminku, na tatínka trochu. Bylo mi v té době devět... Ano. Ticho.*

***Tady prý je ten rozdíl stejný, Kabylové pijí alkohol, Arabové ne.***

*Ano, u nás jsou bary, diskotéky. V ostatních arabských městech ne, nejsou tam diskotéky. U nás, tam, kde jsem bydlel, jsou čtyři diskotéky. Jsou tam bary, plný bary na každém rohu. Bary. A navíc jsou tam jiný, který prodávají jen tak, protože víš, ve vesnici, nemůžeš udělat bar, protože tam není moc lidí, a tak se dělají takový malý tabáky, malinký. Tak to je rozdíl. Arabové nevědí, co je to vepřový. U nás je. Některý lidi střílejí kance v horách a jedí je. V Kabýlii jsou mešity. Existují mešity a kavárny. Je to svobodný. Nikdo tě nenutí. Udělej to, udělej to. Když pojedíš do nějakého arabského města, všechny holky jsou v hidžábu. Ale u nás, to*

*není stejný. Holky chodějí obličány jako ty, bez hidžábu, bez ničeho. Taky chlapi v kašabije. U nás ne, mikina, kraťasy... Je to jinej svět.“*

V České republice Kabylové nedodržují předpisy islámu – nemodlí se, nechodí do mešity, pijí alkohol, jedí vepřové, neplatí *zakāt*<sup>48</sup>, neplánují vyrazit na *hadždž*<sup>49</sup>. Naprostá většina z nich nedodržuje ramadán. Islám nepraktikovali ani v Alžírsku a emigrovali s přáním žít „západním“ způsobem života, což interpretují tak, že náboženství náleží do intimní, neveřejné sféry života a je na každém, zda se rozhodně jej praktikovat či nikoli. Kabylisti imigranti se vymezují negativně vůči představě islámu jako věci veřejné a jako regulátora společenských zákonů.

Přístup kabylských imigrantů je možné ilustrovat následujícími úryvky z rozhovorů:

***„Jsi muslim? Jsi praktikující? Co si myslíš o islámu v Kabýlii?***

*Moje rodina je hodně praktikující, například maminka, tatínek od té doby, co se vrátil do země, moji prarodiče jsou také velmi, velmi praktikující.*

***Tvůj tatínek začal být praktikující od té doby, co se vrátil z Francie?***

*Ano, stal se praktikujícím. Já, jak to vidím, jsem překročil tenhle stav, nemůžu být praktikující ani v minulosti ani v budoucnosti, nemůžu být praktikující. Můžu být praktikující podle mých každodenních činů.*

***Cítíš se jako muslim?***

*Cítím se jako muslim v moderním smyslu. Takhle.*

***A byl jsi někdy praktikující?***

*Ne, nebyl.*

***A nevadilo to tvým rodičům, když oni praktikující byli?***

*Ne, vůbec.*

***Někdy, když jsou rodiče praktikující, chtějí, aby děti byly taky praktikující, někdy jsou zklamaní, když jejich děti nejsou...***

---

<sup>48</sup> *Zakāt* je jedním z pilířů islámu, znamená náboženská daň.

<sup>49</sup> *Hadždž* je jedním z pilířů islámu, znamená pouť do Mekky.

*Moji rodiče ne, nenutí mě k tomu. Protože... Maminka, je to ona, komu můžu hodně věcí, hodně věcí svěřit na rozdíl od tatínka. Můj otec, nemůžu mluvit... Jsme omezený, existuje spousta omezení.*

***Proč?***

*Bavíme se o vážných věcech a právě tyhle vážný věci jsou omezený. Rozumíš? Mluvíme o práci, o jiných věcech. Takže nemáme jiný věci k diskuzi. Naopak moje maminka je hodně, hodně otevřená. Mluvíme o všem. Když se cítím ve stresu, je to ona, komu svěřuju věci.“*

Nabíl se vyjadřuje takto:

***„Kabylové tady v Praze často říkají, že Arabové jsou víc praktikující muslimové než Kabylové? Co si o tom myslíš a jaký je vůbec tvůj vztah k náboženství?***

*Ano, to je pravda, že Arabové jsou víc praktikující než Kabylové. Mám tady v Praze arabský kamarády a když byl ramadán, drželi půst, ostatní Kabylové to nedodržují, pijí alkohol, jedí vepřový. Já jsem nikdy ramadán nadržel, jen tady v Praze jsem to zkoušel, zajímalo mě to jako duchovní zážitek. Ale nakonec jsem to stejně nevydržel. Jinak já nepraktikuju a nikdy jsem nepraktikoval. Nejsem muslim. Náboženství mě zajímají z duchovního hlediska. Myslím, že náboženství je osobní věc. Když jsem byl v Alžírsku, pamatuju si, jak mě ráno rušilo volání azánu. Spal jsem a probudilo mě to, to mě rušilo. Vždycky jsem si dal deku na hlavu, abych nic neslyšel a spal jsem dál. Nikdy jsem nedodržoval žádný pravidla. Když byl laid beránek a bráchové tátovi pomáhali s beránkem a všichni to slavili, šel jsem pryč. Taky si pamatuju, když jsem dělal nástavbu v Alžíru, byli tam studenti-fundamentalisti. V pokoji měli kaligrafický nápisy, koberečky. Byli netolerantní a uzavřený. Když s někým diskutovali, byli agresivní. Jsou přesvědčený, že jedině oni mají pravdu. Nejsou schopný normálně diskutovat, respektovat názor toho druhého. Nesnášeli oslavy, když se zpívalo a tancovalo, když se lidi radovali. Jsou frustrovaný, tak si vybíjejí agresivitu. Potřebovali by nějakou ženskou.“ Smích.*

To, zda se kabylstí imigranti v Praze cítí být a deklarují jako muslimové, je individuální. Existují dva modely, jak se kabylstí imigranti s touto otázkou vypořádávají. První skupina z nich se jako muslimové nedeklaruje, přestože jsou jejich rodiče praktikující muslimové a sami v muslimském prostředí vyrůstali. Uvědomují si, že pocházejí z muslimské země, avšak jejich postoj k islámu je buď vlažný, v některých případech i velmi negativní. Většina imigrantů kritizuje fundamentalistickou podobu islámu, která se neslučuje s jejich představou o svobodě a demokracii. Nejhlasitěji kritizují islám ti Kabylové, kteří se vehementně hlásí ke své kabylské identitě a araboislamismus vnímají jako hrozbu pro kabylskou identitu.

Druhá skupina je buď v otázce deklarace muslimské identity nerozhodná nebo se jako muslimové deklarují, vždy ale jako „muslimové s přívlastkem“. Příkladem je již zmíněný Mokranův výrok: „*Cítím se jako muslim v moderním smyslu*“. Podobné výroky jsou u kabylských imigrantů poměrně časté. Mokran nikdy nebyl praktikující. Říká:

*„Já, jak to vidím, jsem překročil tenhle stav, nemůžu být praktikující ani v minulosti ani v budoucnosti, nemůžu být praktikující. Můžu být praktikující podle mých každodenních činů.“*

Termín „muslim v moderním smyslu“ poukazuje na chápání náboženství tak, jak funguje v západní sekulární společnosti. Náboženství patří do soukromé, nikoli veřejné sféry. Lidé přijíždějící z Evropy jsou v Maghrebu chápáni jako křesťané, přestože se nemodlí ani nechodí do kostela, ale pocházejí z křesťanské kultury, tedy z kultury, kde má křesťanství svou tradici. Výrok „*Nemůžu být praktikující ani v minulosti ani v budoucnosti, nemůžu být praktikující. Můžu být praktikující podle mých každodenních činů*.“ poukazuje na chápání náboženství jako jakéhosi morálního kodexu. „*Můžu být praktikující podle mých každodenních činů*“ znamená: budu se chovat slušně, morálně, jako dobrý člověk.



### VIII. 1. 6. *Být či nebýt Čechem, to' otázka. Proces integrace*

Existuje vícero faktorů, které pomáhají či brzdí integraci Kabyků do české společnosti. Je velmi důležité uvědomit si, s jakými postoji a představami Kabykové do České republiky přijíždějí. Deklarují, že chtějí uniknout sociální kontrole a žít „západním způsobem života“. Tento fakt pomáhá integraci. Kabykové žijící v Praze se negativně nevymezují vůči české společnosti tak, jak to někdy dělají alžírští imigranti ve Francii. Ti někdy konstruují svou identitu v opozici k Francii jako k zemi bývalého kolonizátora a vůči zemi, kde jsou jako imigranti z Maghrebu mnohdy stigmatizovaní. Také mnoho muslimů žijících v Evropě či ve Spojených státech se vymezuje vůči většinové, nemuslimské společnosti, protože ji považují za nevěřící a morálně zkorumpovanou. Tito lidé hledají způsob jak žít podle islámských předpisů v nemuslimském prostředí. Konstruováním identity jako správného muslima v opozici k většinové společnosti, tedy způsobem myšlení v opozicích muslim – nevěřící, morální – nemorální, ctnostný – zkažený, se někdy mohou i nevědomě vzdalovat od společnosti, ve které žijí.

Kabykové v České republice se necítí být tak pejorativně vnímáni jako ve Francii, zároveň nejsou praktikující muslimové a západní společnost nehodnotí jako morálně upadlou společnost nevěřících, naopak často kritizují islámský fundamentalismus. Tento fakt je dán jejich zkušeností z Alžírsko s terorismem, který se prezentuje jako boj islámských fundamentalistů, zároveň Kabykové chápají araboislamismus jako hrozbu své berberské identity.

V procesu integrace hraje také důležitou úlohu fakt, že Kabykové berou emigraci jako definitivní stav. Neplánují se do Alžírsko vrátit. V emigraci chtějí začít nový život. Proces integrace ovlivňuje jejich rozhodnutí, zda chtějí v České republice zůstat či ne. Pokud přemýšlejí o odjezdu do jiné evropské země, vědomí dočasného pobytu, tedy jakéhosi provizoria je nemotivuje učit se česky a snažit se do české společnosti integrovat.

Proces integrace není ovlivňován jen postoji imigrantů, ale také vnějšími faktory a jejich způsobem života, který je daný nutností řešit existenční otázky. Fakt, že Kabykové bydlí společně bez Čechů proces integrace nijak neurychluje. Komunikace a sekávání

jsou realizovány mezi Kabyly. Pracovní prostředí procesu integrace do české společnosti také nepomáhá. Kabylové pracují s dalšími Kabyly a jinými cizinci, šéfové jsou většinou také cizinci. Kabylové ve svém každodenním životě češtinu příliš nepotřebují a tedy ani nepoužívají, nemají možnost se tak v češtině zlepšovat a nejsou ani pod tlakem, který by je nutil se česky učit. Většinu času tráví v práci a na další aktivity jim nezbývá příliš mnoho času. Kvůli nedostatku volného času ani nemohou navštěvovat jazykové kurzy češtiny nebo provozovat nějaký koníček, například sport. Při sportovních aktivitách by se mohli seznámit s jinými sportujícími Čechy.

Důležité je rovněž, že se jedná o svobodné muže, kteří mají v úmyslu se v České republice oženit. Chtějí se stát součástí české společnosti. Jak již bylo zmíněno výše, motivace seznamovat se s českými muži je u nich minimální, naopak seznamovat se s českými ženami enormní. Vztah s českou dívkou je nejdůležitější směr, kterým integrace probíhá.

Jazyk hraje v procesu integrace důležitou úlohu. Čeština, slovanský jazyk se sedmi pády pro deklinaci podstatných a přídavných jmen, zájmen a číslovek, je velmi složitý jazyk, učit se česky je tak pro Kabyly velmi komplikované. Důležitou úlohu hraje motivace. Vzhledem k tomu, jak těžký jazyk čeština je, investovaný čas a energie tak přinášejí relativně malé pokroky v používání jazyka, učení se češtiny tak vyžaduje velkou motivaci a trpělivost. Kabylové češtinu nepotřebují ani v práci ani pro komunikaci s přáteli. Příležitostně sice potřebují češtinu pro komunikaci s úřady, to však není dostatečnou motivací. Skutečným motorem pro učení se češtinu je snaha seznámit se s českou dívkou. Jazyková bariéra může totiž způsobovat psychické zábrany, stud a pocity méněcennosti.

Zásadním momentem v procesu integrace je sňatek imigranta s českou dívkou. Nemusí už hledat řešení jak vyřešit svůj pobyt v České republice. Sňatkem je přijat do rodiny a stává se součástí české společnosti. Seznamuje se s dívčinou rodinou a jejími přáteli, intenzivněji poznává i českou společnost – její hodnoty, způsob komunikace, humor, každodenní život. Získává tak možnost poznat českou společnost zevnitř. Pár často plánuje založení rodiny. V momentu narození dítěte se imigrant integruje ještě více

do české společnosti. Cítí se být její součástí a prožívá podobné radosti a starosti jako ostatní otcové v Čechách.

Otázku, zda se Kabylové již cítí být Čechy lze analyzovat ze dvou hledisek. První představuje moment získání občanství České republiky. Jak řekl jeden z imigrantů: „*Stanu se teď Čechem, už budu mít českou občanku.*“ Druhý aspekt není dán formálním statutem, ale pocitem prožívání identity, zda se Kabylové cítí být Čechy bez ohledu na získání českého státního občanství. Všichni kabylišti imigranti deklarují, že se cítí být především Kabylové. Akli žije v České republice již deset let, má českou manželku. Jednou spokojeně prohlásil: „*V létě jezdíme na vodu, v zimě chodíme na plesy. Ted' už jsem Čech.*“ Akli vnímá svůj způsob života jako život „normálního Čecha“. Zúčastňuje se aktivit, které jsou v České republice běžné, zkrátka participuje na každodenním životě české společnosti s českými kamarády své manželky, kteří se stali i jeho přáteli.

## VIII. 2. Teoretické rámcování

### VIII. 2. 1. Berberská problematika

Chaker (Chaker 2000) analyzuje otázku berberské identity ze tří úhlů, a to z objektivního hlediska sledovatelných sociálních a kulturních charakteristik, které dovolují identifikovat Berbery jako etnikum, z vnějšího pohledu, tedy jak Berbery vnímaly národy a vládnoucí kultury na daném území (Punové, Řekové, Římané, Arabové, Turci, Evropané) a z vnitřního hlediska, jak berberskou identitu prožívají berberské skupiny.

Dle Chakera existují Berbeři z objektivního hlediska nepřetržitostí osídlení určitého území, kontinuitou jazyka na tomto teritoriu, dosti výjimečnou kontinuitou ve Středomoří v oblasti sociální organizace, věrností starým rituálům, umění a víře, které přežily do dnešní doby.

Co se týče pohledu ostatních etnik na Berbery, jsou velmi brzo přítomni v pojednáních sousedů: antického Egypta, v řeckých, latinských a arabských zdrojích, poté v evropské dokumentaci. V tomto se projevuje pozoruhodná návaznost a jednota: Berbeři existují od počátku a pro všechny jako jednotné, dobře definované etnikum, i když je velká variabilita velmi brzo vnímána starými Egyptany, Řeky, Římany a Araby. Ibn Chaldún napsal ve 14. století v Historii Berberů:

*„Berbeři byli vždy mocným, obávaným, odvážným a početným lidem: skutečným národem stejně jako ostatní národy světa jako jsou Arabové, Peršané, Řekové a Římané...“* (Ibn Khaldoun 1999: 199).

Poslední aspekt, vztah Berberů k vlastní identitě je rozhodující a zároveň nejproblematičtější. Chaker píše :

*„Jestliže Berbeři existují jako sociohistorická realita, jestliže existují ve vnímání druhých, není zcela jasno, zda existují v jejich vlastním vědomí“* (Chaker 2000: 3624).

Camps se vyjadřuje ještě rozhodněji :

*„Zdá se, že v žádném momentě své dlouhé historie neměli Berbeři vědomí své etnické a jazykové jednoty. Ve skutečnosti může být tato jednotnost nalezena v úhrnu negativních znaků. Berberské je to, co není cizího původu, to znamená, co není ani punské, ani latinské, ani vandalské, ani byzantské, ani arabské, ani turecké, ani evropské (francouzské, španělské, italské)“ (Camps 1987: 11).*

Do předkoloniální doby existuje jen velmi málo historických a kulturních indicií vědomí sebe sama. Berberští vůdci byli vždy náčelníky nějakého kmene, konfederace nebo omezeného území, nikdy však všech Berberů. Velké politické, kulturní a intelektuální aktivity byly vždy vedeny ve jménu jiných hodnot: křesťanství, latinské kultury, islámu, poté moderního nacionalismu.

Je to přibližně jedno století, kdy Berbeři (zpočátku právě Kabylové) začali nabývat jasněho vědomí sebe sama a uvědomovat si faktory formující jejich kolektivní identitu. V probouzení tohoto pocitu sehrál zásadní roli vliv francouzské vědy. Rozhodný obrat vzniká v Kabýlii na konci 19. století. Objevuje se berberský diskurz a moderní typ představy o sobě.

Dříve se kabylské kolektivní vědomí zakládalo na tradičním systému referencí: síti kmenových vztahů, etice spojené se „segmentární“ sociální organizací, silné orální tradici, na muslimských bratrstvech a kultu místních svatých. Ve 20. století se stal základní referencí jazyk, druhotně i vědomí berberské historicity v Maghrebu, jejíž kořeny jsou starší než islám (Chaker 1998: 30).

Jedná se o „*přímý důsledek produkce a šíření vědeckého poznání o Maghrebu francouzskou univerzitou*“ (Chaker 1998: 31), a to ať se jedná o odvolávání se na jazyk, panberberskou orientaci či zkoumání předislámských dějin. Francouzský výzkum začal ve společnosti šířit dosud neznámé znalosti o Maghrebu. Berberofonní člověk zjistil, že „arabskost“ a „islamita“ Maghrebu jsou relativně pozdní historické danosti, že existuje

nějaká předislámská berberská historie jejich země, že jejich jazyk je brán jako jediný autochtonní jazyk severní Afriky, že se jím hovoří i jinde než v jeho rodném kraji a že má od starověku své vlastní písmo. „Západní“ věda otevřela dosud nepředstavitelné obzory, berberský jazyk a kultura se staly vědeckým objektem, a tak získaly historickou legitimitu (Chaker 1998: 31).

Francouzská koloniální odborná a quasi odborná literatura vytvářela idealizující mýty o kabylské vesnické demokracii, kabylské pracovitosti apod. Kabýlie byla nazývána „alžírské Švýcarsko“ (odvolávání se na podobnost s horským terénem, demokracií a pracovitostí) a zároveň byly někdy až vulgárním zjednodušováním vytvářeny stereotypy střídavě vyzdvihující Kabyly nad Araby a naopak. Tím se také mohla vytvořit rivalita mezi Kabyly a arabofonní částí populace. Kabylové jsou dnes někdy arabofonní populací odsuzováni za to, že často upřednostňují jazyk bývalých kolonizátorů před arabštinou. Většina kabylských intelektuálů je frankofonní, beletrie i odborná pojednání o berberštině jsou většinou psána francouzsky. To je mnohdy dáno jejich vzděláním a také faktem, že dnes Berbeři nepocítují používání francouzštiny na rozdíl od arabštiny jako hrozbu své identity.

Co se týče Kabyků angažujících se v politice, šlo zprvu o nacionalisty bojující za alžírskou nezávislost a zpochybňující koloniální nároky Francie. Na prvním místě byl zájem Alžírka a požadavek jeho osvobození. Právě pod francouzským vlivem vznikl alžírský nacionalismus moderního typu, a to ve Francii, kde Kabylové tvořili zdaleka nejpočetnější část alžírských emigrantů. U Kabyků zazníval vždy velmi výrazně tón sociální, neboť pocházeli z nuzného vesnického prostředí a prošli zkušeností emigrace.

Od třicátých let vznikl v alžírském nacionalismu konflikt mezi „revolučním“ a arabskoislámským pojetím nacionalismu. Berberští představitelé byli většinou zastánci moderního laického nacionalismu. Po vzniku nezávislého Alžírka v roce 1962 bylo ihned jasné, že jedním z pilířů alžírského nacionalismu bude arabizace, která byla vyhlášena v rámci „dekolonizace“ Alžírka. Spolu s jazykem kolonizátora - francouzštinou, však byla postižena i berberština.

Je přínosné analyzovat, jakým způsobem je konstruována alžírská národní identita. V Maghrebu se státy definují konstitučně jako arabské a muslimské. Od vzniku

nezávislého Alžírsku je arabizace proklamovaná a uskutečňovaná jazykovou a kulturní politikou. Jazyková různorodost je chápána jako nebezpečí pro národní jednotu, jako zárodek rozdělení. Jazyková unifikace tak má zajišťovat jednotu národa.

V Alžírsku je arabizace a odmítání kulturní a jazykové rozdílnosti silnější než v Maroku, státě s nejpočetnější berberofonní populací. To lze vysvětlit rozdílnou konstrukcí národní identity. Maroko disponuje zakladatelskou legitimitou, která je v Alžírsku neznámá. Monarchie vytváří pouto mezi každým Maročanem a státem, symbolizovaným králem. Největší tabu představuje v Maroku nedotknutelnost legitimacy královské moci, v Alžírsku araboislamismus a jednotu národa (Chaker 1998: 23).

Chaker píše, že od počátku alžírského nacionalismu byly vždy národní identita a stát-národ zamýšleny, plánovány a definovány jako araboislámské (Chaker 1998: 22). Stejně se vyjadřuje Stora, který poukazuje na fakt, že alžírský politický nacionalismus je založen na islámu a „arabskosti“ (Stora 2002: 19). Tato orientace se zakořenila o to více, že se opírá o dvojí myšlenku: o mýtický model islámské *ummy*, sjednocené kolem svého duchovního i světského vůdce, legitimní hlavy společenství věřících a o francouzský model centralistického státu-národa, který je jazykově a kulturně sjednocen (Chaker 1998: 22-23). Také Stora píše o modelu centralizovaného státu, který souvisí s francouzskou jakobínskou tradicí (Stora 2002: 14), a který je netečný k lingvistickému partikularismu (Stora 2002: 18).

Alžírský nacionalismus vznikl v koloniálním kontextu, byl antikoloniální. Sayad píše:

*„Dnes je alžírský nacionalismus nemocný, nejistý, zmatený, dezorientovaný, bez cíle a bez řídicí perspektivy, neboť ztratil partnera, který ho konstituoval“* (Sayad 2002: 75).

Dále pokračuje:

*„Všechny reference, na které se Alžírsko může odvolávat jsou považovány za potupné. Jedinou výjimkou v jejich očích je kromě negace a pranýřování minulosti odvolávání se k mýtickému araboislamismu“ (Sayad 2002: 76).*

Proto kdokoli připomíná předislámskou historii země, je podezříván z kolonialismu. Sayad dále píše:

*„Víme, že koloniální systém, aby ospravedlnil sám sebe, vnutil Alžíránům myšlenku, že byli vždy kolonizovaní a že všechny kolonizace byly legitimní“ (Sayad 2002: 80).*

To způsobuje problematický vztah Alžírka ke své minulosti. V Alžírsku je zřeknutí se minulosti mnohem silnější než v Maroku, které si zakládá na své historické kontinuitě. Stora přímo píše, že v Alžírsku *„je zapomenutí synonymem budoucnosti“* (Stora 2002: 21). Příčinou těchto rozdílů je několik. Maroko bylo sice také kolonizováno, ale na rozdíl od Alžírka, které pod koloniální vládou žilo 132 let (v letech 1830 až 1962), bylo Maroko kolonizováno „pouhých“ 44 let (mezi lety 1912 až 1956). Důležitou úlohu hraje také fakt, že v Maroku vládla v předkoloniální době dynastie sultánů považovaná za „domácí“, místní. Sultán, který po nezávislosti začal nosit titul „král“, hrál ke konci kolonizace důležitou úlohu v boji proti koloniálnímu systému. V očích Maročanů tak získal respekt a jako vládce důležitou legitimitu. Legitimita královské moci je dána také tím, že králové deklarují svůj *šerífský* původ, to znamená, že jsou považováni za potomky Proroka Muhammada. Kropáček také upozorňuje na to, že marocký král svým chováním nepodporuje spory mezi na jedné straně učeným a moderním, na druhé straně lidovým islámem. Naopak dokáže být citlivý k oběma, někdy si dovolí navštívit hrob světce či obdarovat súfijské tariqy (Kropáček 1996: 130).

V Alžírsku podobná sjednocující legitimní moc s historickou kontinuitou chybí. Důležitou úlohu pro konstrukci národní identity zde hraje jazyk. Arabština má významný symbolický náboj, nevádí přitom, že hovorová arabština, kterou mluví všichni arabofonní Alžířané, je spisovně koranická arabštině velmi vzdálena. Síla, význam a moc arabského



jazyka tkví také v tom, že Korán je chápán jako slovo Boží, překladem ztrácí svou hodnotu a posvátnost. Vzor představuje arabština spisovná a koranická, nikoli alžírská hovorová arabština, poznamenaná berberskými, tureckými a francouzskými vlivy. Všechny identity - sociální, ekonomická, náboženská, kulturní a jazyková tak byly v procesu konstrukce alžírské národní identity spojeny v celek.

Jako reakci na politiku arabizace se od poloviny šedesátých let začali mladí kabylisté studenti angažovat v kulturní a pedagogické činnosti týkající se berberského jazyka a kultury. Od sedmdesátých let začala v Alžírsku politická represe. To se projevilo omezením hodin vysílání kabylského rádia a zrušením kurzu berberštiny, který probíhal na katedře etnologie v Alžíru. Celá katedra byla zrušena s odůvodněním, že etnologie je koloniální věda. Proberberské nálady a aktivity se u mladých Kabyľů postupně zvětšovaly. Došlo také k několika násilným incidentům. V polovině sedmdesátých let začalo také zavírání, které postihlo především mladou generaci. V kabylské společnosti se začala šířit političtější vize řešení situace. I když existují politické strany, jejíž představitelé i příznivci jsou Kabylové (FFS a RCD), berberská otázka byla vždy v jejich politickém programu jedním z několika témat, a to vedle požadavku laické demokratické společnosti.

V roce 1980 došlo k událostem nazvaným „berberské jaro“. Situace v Kabýlii byla napjatá již od sedmdesátých let, poslední kapkou bylo zakázání konference o kabylské poezii. Poté došlo v celé Kabýlii a v Alžíru, kde také žije mnoho Kabyľů, k četným manifestacím a stávkám. Hlavními aktéry byli mladí. Akce však neměla pro řešení berberské problematiky valného úspěchu. Naopak došlo k represím a politika arabizace byla spíše posílena. Na začátku školního roku 1981 se do té doby ve francouzštině vyučované sociální vědy začaly vyučovat v arabštině. Od těchto událostí manifestují Kabylové každý rok na jaře za prosazení svých požadavků. V roce 2001 získaly tyto akce na intenzitě, došlo ke srážkám mládeže a policie, nepokoje trvající necelé dva měsíce si vyžádaly několik desítek obětí.

## VIII. 2. 2. Islám ve vztahu k etnické a národní identitě

Jak již bylo řečeno, vztah Kabyľů k islámu souvisí s jejich etnickou identitou, koloniální politikou Francie i politikou nezávislého Alžírska. Francouzská věda poukázala v době kolonialismu na berberskou předislámskou historii Maghrebu. Za francouzské kolonizace Alžírska se v souvislosti se snahou křesťanských misíí obracet Kabyly na křesťanskou víru hovořilo o „rechristianizaci“. Tento termín poukazoval na fakt, že Berbeři vyznávali před arabskými vpády křesťanskou víru. „Opětovný návrat ke křesťanství“, „víře předků“<sup>50</sup>, vypadá v rámci této rétoriky jako něco přirozeného. Francouzská koloniální politika je někdy označována jako taktika: „Rozděl a panuj“ z toho důvodu, že tematizovala kulturní a jazykovou diverzitu populací svých kolonií, a tak místo pocítování jednoty a sounáležitosti vyvolávala pocity partikularismu, vzájemné nevraživosti a boje o moc, symbolický kapitál a výhody pro tu kterou skupinu.

Na Kabyly je někdy arabofonní částí alžírské populace nahlíženo jako na špatné muslimy.<sup>51</sup> Původ tohoto stereotypu lze hledat v již zmiňované francouzské kolonizaci a s ní spojeným upozorňováním na „pohanskou“ a křesťanskou předislámskou historii Berberů.

V hornatém venkovském regionu Kabýlie existuje hustá síť mešit. Zvláště střední a starší generace aktivně praktikuje islám. V každodenním běžném vyjadřování se stále připomíná Boží velikost, Jeho vůle. Způsob vyjadřování je silně spjat s náboženstvím. V Kabýlii je dodnes živá magie, kterou praktikují ženy. Na podobu víry v Kabýlii se tak někdy nahlíží negativně jako na nedůsledný monoteismus, modloslužebnictví, pověry. Obrázek víry Kabyľů je tím do jisté míry degradován.

---

<sup>50</sup> Původní víra Berberů byla spjata s kultem pahorků, skal, jeskyň, pramenů, deště, Slunce a Měsíce. Důležitou úlohu hrála různá lokální božstva a kult předků. Později byla místní božstva směřována s fénickými a římskými (Brett - Fentress 1991, Camps 1987, Hrbek a kol. I 1966). Přijetí křesťanství souvisí s římskou nadvládou v Maghrebu. Od konce 2. století získala v římské provincii Afrika křesťanská církev velkou část zvláště chudších obyvatel měst a venkova (Hrbek a kol. I 1966: 300). V severní Africe se narodili a působili významní křesťanští myslitelé, z nichž nejvýznamnějšími představiteli jsou Tertullianus, Cyprianus a svatý Augustin. K přijímání islámu berberskou populací docházelo od doby arabských vpádů v 7. století. Proces islamizace probíhal rychleji než proces arabizace a byl úplný. Maghreb byl silně islamizován již dvě století po začátku arabských vpádů (Camps 1987: 135). Ještě v 11. století je v Tlemcenu (severozápad dnešního Alžírska) doložena křesťanská komunita (Camps 1987: 129). Za konec křesťanských komunit v Maghrebu jsou považovány aktivity muslimského hnutí Almohádů ve 12. století (Camps 1987: 129).

<sup>51</sup> Toto si dovoluji tvrdit na základě osobních zkušeností. Čerpám z rozhovorů s arabofonními i berberofonními Alžířany v ČR, Francii, Velké Británii a Alžírsku.

Bourdieu (1985) píše v souvislosti s Alžírskem o tzv. „žitém islámu“ (*l'islam vécu*), který je podle něj charakterizován neoddělitelností náboženství od života. Důležitou úlohu zde hraje vnější demonstrace náboženství, která podléhá sociální kontrole, náboženské vyjadřování, důraz na rituál (více než na písmo), orální kultura, kontrola vyjadřování, konvencionalismus, podřízení se osudu (*maktub*), tedy fatalismus. Bourdieu rozlišuje mezi náboženstvím města a venkova, přičemž to, co nazývá „žitým islámem“ je podle něj charakteristické pro náboženství venkova.

Ve venkovském prostředí Maghrebu se mnohdy nedodrží ty aspekty islámu, které jsou dle teologů nejdůležitější, jako je například pět modliteb denně. Naopak ty prvky, které teologové všeobecně považují za druhotné, hrají v životě Maghrebanů důležitou úlohu a jsou úzkostlivě sledovány. Nejvýznamnější a nejvíce praktikované jsou předpisy sociálního charakteru, jejichž plnění či neplnění může být společností kontrolováno. Bourdieu píše :

*„Islám je prožíván spíše jako tlak než jako nějaké vnitřní volání a náboženství mas si žádá, aby byla dodržena alespoň minimální vnější konformita chování.“*  
(Bourdieu 1985 : 101)

Každodenní praxe, zdvořilostní formulky a pozdravy ukazují, jak významnou roli hraje náboženství v životě. Všechny rituály a zvyky od narození po smrt se řídí dle islámských nebo *islamizovaných* pravidel. Bourdieu si všimá, že dochází k postupným změnám. Narůstá fundamentalismus, s jeho nástupem je lidové náboženství odsouváno na vedlejší kolej (Bourdieu 1985).

Geertz upozorňuje na historické změny, ke kterým došlo v souvislosti s kolonialismem v Maroku a Indonésii a které platí i pro Alžírsko. Poukazuje na tři důležité procesy - na kapitalismus jako ustanovení západní nadvlády, na protestantismus jako vzrůstající vliv učeného, legalistického, doktrinárního, jinak řečeno skripturálního islámu a na nacionalismus jako krystalizaci národa-státu (Geertz 1968).

Nejvíce se tomuto tématu věnuje Gellner, který v rámci Maghrebu rozlišuje tzv. městské náboženství („vysoký islám“) a tzv. venkovské náboženství („lidovou víru“).

Městské náboženství je přitom charakterizováno takovými jevy, jako jsou důraz na Písmo (skripturalismus), důraz na gramotnost, puritánství, striktní monoteismus, rovnostářství mezi věřícími, minimalizace hierarchie, absence zprostředkovávání mezi člověkem a Bohem, ne přílišný důraz na přebujelé rituály, tendence k umírněnosti a střízlivosti, důraz na dodržování pravidel spíše než na emocionální prožívání spirituality. Důležitými charakteristikami představitelů tohoto typu víry – náboženských učenců tzv. *ulamā* (sg. *ālim*) - jsou morální zásluhy a znalost Písma (Gellner 1969: 7).

Venkovské náboženství se naopak podle Gellnera vyznačuje personalizací náboženství, tendencí k antropolatrii, oddáváním se rituálům, absencí puritanismu, proliferací posvátného, náboženským pluralismem, lokální inkarnací posvátna, hierarchií, zprostředkováváním vztahu mezi člověkem a Bohem (Gellner 1969: 8). Představiteli tohoto typu islámu jsou dědiční svatí, *igurramen* (sg. *aguram*), jejichž původ je odvozován od Proroka Muhammada. Jsou nadáni léčivou magickou silou *barakou*, jsou pacifisty a prostředníky mezi Bohem a lidmi (Gellner 1969: 74). *Igurramen* (Evropany nazývaní *marabuti*) ztratili s procesem kolonizace svou funkci (zprostředkovávání míru mezi kmeny, zajišťování vzdělání). To je jedním z důvodů, proč lidovou víru není možné modernizovat. Potvrzuje totiž lokální, partikularistickou společnost. Skripturální, puritánský, „městský“ typ víry naopak modernizovat lze. Může vyvolávat pocit univerzální spřízněnosti muslimů a je tak vhodný ke konstrukci národní identity (Gellner 1981, 1997).<sup>52</sup>

Podoba islámu v Kabýlii odpovídá konceptům, které různí autoři pojmenovali *žitý islám*, *venkovské náboženství* či *lidová víra*. Tento typ víry však není vhodný ke konstrukci národní identity. S nástupem zvětšujícího se vlivu skripturálního islámu ztrácí tento typ víry sílu a jeho obrázek je degradován. Vedle faktoru jazyka představuje podoba religiozity v Kabýlii další problém možnosti ztotožnění se Berberů s konstruovaným

---

<sup>52</sup> Kropáček (2008) poukazuje na určité slabiny Gellnerova konceptu, který nerozlišuje ve vysokém islámu mezi fundamentalistickou a liberální větví, ani neodlišuje islamismus od hlavního islámského proudu (Kropáček 2008: 304). Bylo by rovněž možné poukázat na to, že v mnohých islámských fundamentalistických skupinách hraje důležitou úlohu charisma vůdce a kult osobnosti, podobně jako tomu bylo v případě marabutismu, tedy lidového islámu. Pro naše potřeby však považuji Gellnerův koncept za vhodný, neboť pomáhá analyzovat spory lidového a učeného islámu v Alžírsku v souvislosti s konstrukcí alžírské národní identity.

modelem alžírské identity. Uvědomíme-li si, že fundamentalistické směry islámu stigmatizují náboženskou praxi venkovského regionu Kabýlie jako nesprávnou, nedůsledně monoteistickou a pověrami protkanou a že Kabylové chápou araboislamismus jako hrozbu pro svou berberskou identitu, je pak pro nás lépe pochopitelné, že mnozí mladí Kabylové mají k islámu rezervovaný vztah.

## IX. ZÁVĚR

Výsledky terénního výzkumu ukázaly, že kabylistí imigranti žijící v České republice nechtěli z Alžírsku emigrovat do Francie, přestože tam v některých případech žijí jejich příbuzní, hovoří plynule francouzsky a výdělky ve Francii jsou vyšší než v České republice. Důvodem je ve Francii existující negativní stereotyp Alžírčana a tím vysoká pravděpodobnost, že budou stigmatizováni. Je proto zřejmé, že migrační proces není ovlivněn jen ekonomickými či politickými důvody, jak tvrdí některé teorie (např. neoklasické teorie, teorie světového systému), ale že i jiné sociální faktory (stigma, maritalní strategie, příbuzenské sítě, (ne)koloniální historie) hrají v tomto procesu důležitou úlohu. Důvody emigrace tedy nejsou otázkou jen ekonomického, ale také sociálního kapitálu.

Fakt, že ve Francii existuje negativní stereotyp Alžírčana, je dán mimo jiné tím, že alžírská imigrace představuje nejpočetnější imigraci ve Francii. V České republice, kde je počet alžírských imigrantů velmi nízký, neexistuje v kolektivním vědomí stereotyp alžírského imigranta. Takové stereotypy existují o nejpočetnějších skupinách imigrantů jako jsou Ukrajinci či Vietnamci. Alžírská imigrace není české širší veřejnosti známa, což je pro kabylské imigranty výhodou.

V kabylské imigraci v České republice jsou zastoupeni pouze svobodní muži. To významně ovlivňuje proces integrace. Kabylové se totiž žení s českými ženami. Jedním z důvodů je fakt, že manželství s českým státním příslušníkem představuje účinnou strategii v procesu získání trvalého pobytu, časem i státního občanství. Sňatek s Českou pozitivním způsobem ovlivňuje a urychluje proces integrace.

Co se týká problematiky identity kabylských imigrantů ve Francii, není možné vyslovit jednoznačný závěr ve smyslu: Model konstrukce, prožívání a deklarace kabylské identity je ve Francii stejný jako v Alžírsku (případně se mění). Vzhledem k početnosti kabylské imigrace ve Francii je situace složitější. Nejedná se o nějakou homogenní komunitu, která by nutně žila stejným způsobem a byla ovlivňována stejnými podmínkami. Důležitou úlohu hraje doba, kdy dotyčný (případně jeho rodiče) do Alžírsku emigroval, příslušnost ke konkrétní generaci, dosažené vzdělání a podobně. Lze však říci,

že v prožívání a deklaraci identity kabylských imigrantů ve Francii nemusí hrát kabylské téma zásadní úlohu a konflikt mezi Kabyly a Araby nemusí být zmiňován. Důvodem je fakt, že ve Francii dochází ke stigmatizaci Alžířanů či Francouzů alžírského původu, což Kabyly a Araby někdy spojuje. Velká část Alžířanů ve Francii (či jejich potomků) jsou příslušníci dělnické třídy, jsou často vnímáni jako sociálně slabí občané. Z tohoto důvodu někdy téma etnicity (rozlišování Kabyly versus Arab) u těchto imigrantů ustupuje do pozadí, protože se cítí být příslušníci jedné sociální třídy. Na důležitosti tak místo identity etnické získává identita sociální (dělnické profese, imigranti) či lokální (příslušníci konkrétního sídliště).

V některých případech se stává, že kabylstí imigranti, kteří v Alžírsku nikdy nebyli praktikující, začnou ve Francii islám praktikovat. Také někteří potomci kabylských imigrantů, jejichž rodiče byli sice muslimové, avšak ne úzkostlivě praktikující, se rozhodli přesně dodržovat předpisy islámu a ztotožňovat se s fundamentalistickým výkladem tohoto náboženství. To lze chápat jako odpověď na stigmatizaci Alžířanů ve Francii. Nárůst religiozity u některých kabylských imigrantů ve Francii opět může snižovat napětí mezi Kabyly a Araby, protože jako vyznavači jednoho náboženství mohou svou identitu konstruovat vůči francouzské majoritní společnosti, vůči křesťanům či nevěřícím.

Dalším důvodem, proč konflikt mezi Araby a Kabyly ve Francii není v některých případech tolik silný, představuje důvod historický. Alžírská emigrace do Francie započala na konci 19. století, dlouho před deklarací nezávislosti Alžírska, tedy dlouho před tím, než vláda nezávislého Alžírska vyhlásila politiku arabizace, která vyvolala silné negativní reakce na straně Kabyly. Již za kolonizace francouzští badatelé tematizovali jazykovou a kulturní rozdílnost mezi Araby a Berbery, čímž ji do jisté míry vytvořili. Kabylstí imigranti ve Francii však byli za kolonizace stejně jako arabofonní Alžířané levnou pracovní silou. Jak Kabylové tak arabofonní Alžířané byli kolonizovanými. Jejich identita byla konstruována především vůči kolonizátorovi, to je spojovalo.

Problematika kabylské imigrace ve Francii je komplexní. Francie představuje vedle Alžírska a Maroka nejdůležitější centrum aktivit intelektuálů angažujících se v „berberské otázce“. Zároveň však existující negativní stereotyp Alžířana někdy způsobuje

to, že ve Francii nemusí kabylstí imigranti a jejich potomci tematizovat napětí mezi Kabyly a Araby. Jejich společně sdílená sociální, lokální či náboženská identita u nich může vyvolávat pocity spřízněnosti. Svou identitu tak mohou konstruovat vůči majoritní společnosti (bývalý kolonizátor, Francouz, střední třída, křesťan, nevěřící).

V České republice je situace rozdílná. Model kabylské identity existující v Alžírsku, kdy je kabylská identita konstruována vůči Arabům a kdy jsou tematizovány rozdíly mezi Kabyly a arabofonními Alžířany, je v České republice zachován. Důvodem je fakt, že v České republice neexistuje negativní stereotyp Alžířana, ale existuje zde širší negativní stereotyp Araba a muslima. Deklarace kabylské identity (tedy deklarace toho, že dotyčný není Arab ani praktikující muslim) tak může fungovat jako efektivní strategie, jak uniknout negativnímu stereotypu. Existence Kabyků je v České republice málo známá, kabylská identita tak může dodávat jedinci na „exotičnosti“ a tedy i na přitažlivosti.

Nutno je zdůraznit, že kabylská identita je sice kabylskými imigranty silně deklarována i prožívána, děti, které se narodily z jejich svazků s českými ženami však nemají berberská jména, ani je jejich otcové neučí tamazigh. Často s nimi místo toho hovoří francouzsky. Důvody jsou pragmatické – kabylstí imigranti nechtějí svým dětem „exoticky“ znějícím jménem způsobovat problémy a považují za přínosnější a užitečnější, když jejich dítě bude v dnešním světě ovládat francouzštinu. Výše zmíněná fakta podporují instrumentalistickou teorii etnicity.

Tato práce poukázala a analyzovala specifické faktory, jež utvářejí identitu kabylských imigrantů v České republice, čímž je i zpětně ovlivňováno jejich chování. Mohla by tak přispět k revizi esencialistických představ panujících o imigrantech, kteří přijíždějí z muslimských zemí.



## X. BIBLIOGRAFIE

Adams, C. 1987. *Across seven seas and thirteen rivers: life stories of pioneer Sylheti settlers in Britain*. London: Toner Hamlets Art Project.

Addi, L. 1999. *Les mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*. Paris: La Découverte & Syros.

Agar Michael H. 1996. *The Professional Stranger*. London: Academic Press.

Ait Kaki, M. 2004. *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXIe siècle*. Paris: L'Harmattan.

Allioui, Y. 2006. *Les archs tribus berbères de Kabylie*. Paris: L'Harmattan.

Althabe, G. 1996. „Construction de l'étranger dans la France urbaine d'aujourd'hui“ In Fabre, D. (ed.). *L'Europe entre cultures et nations*. Paris : Éditions de la Maisons des sciences de l'homme, 215-226.

Amman, B. 2004. „Kurds in Germany.“ In Ember, M., Ember, C. R., Skoggard, I. (eds.): *Encyclopedia of Diasporas, Volume II: Diaspora Communities*, New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 1011 – 1018.

Amrouche, F.A.M. 1972. *Histoire de ma vie*, Paris: Maspero.

Amrouche, T. 1966. *Le grain magique*. Paris : Maspero.

Anderson, B. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anwar, M. 1979. *The myth of return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.

Augé, M. 1999. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis.

Ballard, R. 1990. „Migration and kindship: the differential effect of marriage rules on processes of Punjabi migration to Britain.“ In Clark et al. (eds). *South Asians overseas*. Cambridge: University Press.

Barša, P., Strmiska, M. 1999. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: CDK.

Barth, F. (ed.) 1998. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights: Waveland Press.

Bauman, Z. 1995. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: SLON.

- Bauman, Z. 2003. *Svoboda*. Praha: Argo.
- Basagana, R., Sayad, A. 1974. *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*. Alger: CNRPAH.
- Bečka, J., Mendel, M. 1998. *Islám o české země*. Praha: Votobia.
- Bekkar, R., Bouamaza, N., Pinson, D. 1999. *Familles maghrébines en France, l'épreuve de la ville*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Belhaddad, S. 2001. *Entre-deux Je, Algérienne ? Française ? Comment choisir...* Paris: Mango.
- Benguigui, Y. 1997. *Mémoires d'immigrés. L'héritage maghrébin*. Paris: Canal plus édition.
- Berger, P., Berger, B., Kellner, H. 1973. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York: Random House.
- Berger, P.L., Luckmann, T. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Bernard, R.H. 2002 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Methods*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Bouamama, S., Saoud, H. S. 1996. *Familles maghrébines de France*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. 1985. *Sociologie d'Algérie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Bourdieu, P. 2001. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Édition du Seuil.
- Bourdieu, P. 2001. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Brett, M., Fentress, E. 1996. *The Berbers*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Brettel, C. B., Hollifield J. F. (eds.) 2008. *Migration Theory. Talking across Disciplines*. New York: Routledge.

- Camps, G. 1987. *Les Berbères. Mémoire et identité*. Aix-en-Provence: Collection des Hesperides.
- Clarke, M. 1975. „Survival in the Field: Implications of Personal Experience in Field Work.“ *Theory and Society* 2: 95-123.
- Cohen, A. (ed.) 1974. *Urban ethnicity*. London: Tavistock.
- Dahya, B. 1973. „Pakistanis in Britain: transients or settlers?“ *Race* 14, 241-277.
- Dahya, B. 1974. „The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain.“ In Cohen, A. (ed.) *Urban ethnicity*. London: Tavistock, 77-118.
- Dakhliá, J. 1998. „Zapomínání města.“ *Cahiers du CEFRES No 13, Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*.
- Daumas, E. 2001. *La Kabylie*. Paris: Rocher J.p. Eds.
- Dirèche-Slimani, K. 1997. *Histoire de l'émigration kabyle en France au XXe siècle*. Paris: L'Harmattan.
- Disman, M. 2000. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.
- Durham, W.H. 1989. „Conflict, Migration, and Ethnicity: A Summary.“ In Gonzales, N., McCommon, C.S. (eds.) *Conflicts, Migration and the Expression of Ethnicity*. Boulder, CO: Westview Press, 138-145.
- Eco, U. 2004. *Meze interpretace*. Praha: Karolinum.
- Fabre, D. (ed.) 1996. *L'Europe entre cultures et nations*. Paris : Éditions de la Maisons des sciences de l'homme.
- Eliade, M. 1993. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh.
- Ember, M., Ember, C.R., Skoggard I. (eds.) 2004a *Encyklopedia of Diasporas, Volume I : Overviews and Topics*. New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Ember, M., Ember, C.R., Skoggard I. (eds.) 2004b *Encyklopedia of Diasporas, Volume II : Diaspora Communities*. New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., Shaw L.L. 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University Press of Chicago.
- Eriksen, T.H. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.

- Eriksen, T.H. 2001. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk.
- Eriksen, T.H. 2007. *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Fay, B. 2002. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: SLON.
- Fenton, S. 2003. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Penguin.
- Freilich Morris (ed.). 1970. *Marginal Natives: Anthropologists at Work*. New York: Haper & Row Publisher.
- Gahlouz, M. 2002. „Le berbère à l'école: la scolarisation et ses implications en Algérie“. *Awal, Cahiers d'études berbères*, 31-44.
- Gallet D. (ed.) 1982. *Dialogue pour l'identité culturelle*. Paris: Anthropos.
- Gardner, Katy. 1993. „Desh-Bidesh: Sylheti Images of Home and Away.“ *Man* 28(1): 1-15.
- Gardner, Katy. 1995. *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, C. 1969. *Islam Observed*. Chicago: The University Press.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha : SLON.
- Geertz, C. 2001. *Avalaible Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, E. 1968. *Saints of the Atlas*. London: The Trinity Press.
- Gellner, E. 1980. *Muslim Society*. Cambridge: University Press.
- Gellner, E. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Nakladatelství J. Hříbal.
- Gellner, E. 1997. *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. Brno: CDK.
- Giddens, A. 2003. *Důsledky modernity*. Praha: SLON.
- Gillette, A., Sayad, A. 1984. *L'immigration algérienne en France*. Paris : Entente.

- Goffman, E. 2003. *Stigma. Poznámky o způsobech zvládání narušené identity*. Praha: SLON.
- Gombár, E. 2004. *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Karolinum.
- Gombár, E. 2007. *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha: Karolinum.
- Gonzales, N., McCommon, C.S. (eds.) 1989. *Conflicts, Migration and the Expression of Ethnicity*. Boulder, CO: Westview Press.
- Haddad, Y.Y. (ed.) 2002. *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford: University Press.
- Haddadou, M.-A. 1998. *Guide de la culture et de la langue berbère*. Paris: Paris-Méditerranée.
- Hammoudi, A., Schaar, S. (eds.) 1995. *Algeria's Impasse*. Princeton: University Press.
- Hannerz, U. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. New York: Routledge.
- Hannerz, U. 1998. „Transnational Research,“ In Bernard H.R. (ed.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 234-256.
- Hanoteau, A., Letourneux, A. 1999. *Les coutumes kabyles. Organisation politique et administration. Pouvoir judiciaire*. Alger: Berti-Editions.
- Hauer, T. 2002. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- Hobsbawm, E. 2000. *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*. Brno: CDK.
- Hrbek I. a kol. 1966a. *Dějiny Afriky I*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Hrbek I. a kol. 1966b. *Dějiny Afriky II*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Chachoua, K. 2001. *L'islam kabyle. Religion, état et société en Algérie, suivi de l'Epître (Rissâla) d'Ibnou Zakri (Alger, 1903), Mufti de la Grande Mosquée d'Alger*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Chaker, S. 1998. *Berbères aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.
- Chaker, S. 2000. „L'identité“. In *Encyclopédie berbère*. Aix-en-Provence: Edisud, 3623-3626.

- Ibn Khaldoun. 1999. *Histoire des Berbères*. Paris : Geuthner.
- Jackson J.E. 1990. „I am a Fieldnote: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity“ In Sanjek, R. (ed.). *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 3-33.
- Jenkins, R. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Kadri, A., Prévost, G. 2004. *Mémoires algériennes*. Paris: Syllepse Eds.
- Kepel, G. 1991. *Les banlieues de l'Islam*. Paris: Seuil.
- Khellil, M. 1979. *L'exil kabyle*. Paris: L'Harmattan.
- Khellil, M. 1991. *L'intégration des Maghrébins en France*. Paris: PUF.
- Khellil, M. 1994. „Les Kabyles en France, un aperçu historique“, In : *Hommes et migrations*, n° 1179, septembre 1994, 12-18.
- Khellil, M. (ed.). 2004. *Maghrébins de France. De 1960 à nos jours: la naissance d'une communauté*. Toulouse: Éditions Privat.
- Konopásek, Z. (ed.). 1999. *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha : Karolinum.
- Kropáček, L. 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. 2008. *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- Lacoste-Dujardin, C. 2005. *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*. Paris: La Découverte.
- Laurens, H. 2003. „Le rêve brisé de l'unité arabe“. *L'Histoire* 272, 62-71.
- Lipovetsky, G. 1999. *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor.
- Mahé, A. 2001. *Histoire de la Grande Kabylie aux XIXe et XXe siècle, anthropologie historique du lieu social dans les communautés villageoises*. Paris: Editions Bouchène.
- Malti, D. 1999. *La nouvelle guerre d'Algérie. Dix clés pour comprendre*. Paris: La Découverte.

- Mehenni, F. 2004. *Algérie: la question kabyle*. Paris: Éditions Michalon.
- Merton, R.K. 2007. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.
- Mills, Ch.W. 2002. *Sociologická imaginace*. Praha: SLON.
- Morizot, J. 2001. *Les Kabyles: Propos d'un témoin*. Paris: Harmattan.
- Mounin, G. 1999. *Teoretické problémy překladu*, 1999, Praha: Karolinum.
- Nosál, I., Szaló, C. 2003. *Mozaika v re-konstrukci. Formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: Mezinárodní politologický ústav Masarykovy univerzity.
- Ortner, S. 1996. „Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory in practice“. In Ortner, S. (ed.). *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston: Beacon Press, 1-20.
- Ortner, S. (ed.) 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston: Beacon Press.
- Pantůček, S. 1994 „Arabština versus francouzština. Alžírské hledání identity“. *Nový Orient* 3/1994
- Pantůček, S. 2000. „Co víme o Berberech“. *Nový Orient* 1/2000, 6 – 9.
- Park, R. 1928. „Human Migration and the Marginal Man.“ *The American Journal of Sociology*, Vo. 33, No. 6, (May, 1928), 881-893.
- Pelto, P.J., Pelto, G.H. 1978. *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peach, C. 1990. „Estimating the growth of Bangladeshi population of Great Britain“. *New Community* 16, 481-491.
- Pennef, J. 1990. *La méthode biographique*. Paris: Armand Colin Éditeur.
- Petráček, K. 1969. *Islám a obraty času*. Praha: Svoboda.
- Pitt-Rivers, J. 1997. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Siche*. Paris: Hachette.
- Powdermaker, H. 1966. *Stranger And Friend. The Way of Anthropologist*. New York: W.W. Norton & Company.

- Rabinow, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Raymond G.G., Modood T. (eds.). 2007. *The Construction of Minority Identities in France and Britain*. London: Palgrave MacMillan.
- Ribert, E. 2006. *Liberté, égalité, carte d'identité. Les jeunes issus de l'immigration et l'appartenance nationale*. Paris: La Decouverte.
- Ricoeur, P. 2000. *Křehká identita. Úcta k druhému a kolektivní identita*. Praha: Mlýn.
- Ricoeur, P. 2001. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*, Praha: Oikoymenh.
- Ricoeur, P. 2002. *Čas a vyprávění II*, Praha: Oikoymenh.
- Rivet, D. 2002. *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*. Paris: Hachette.
- Rosaldo, R. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Sadi, H. 1982. „Les langues populaires en Algérie“. In Gallet D. (ed.) *Dialogue pour l'identité culturelle*. Paris: Anthropos, 235 – 241.
- Said, E. 1989. „Representing the Colonized.“ *Critical Inquiry* 15(2): 205-225.
- Said, E. 1994. *Orientalism*, New York : Vintage.
- Salvatore, A., Amir-Moazami, S. 2002. „Transformation religiöser Traditionen in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten.“ *Berliner Zeitschrift für Sociologie* 3, 309-330.
- Sanjek, R. (ed.). 1990. *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sayad, A. 1977. „Les trois âges de l'émigration algérienne“. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, janvier 1977, 59 – 80.
- Sayad, A. 1994. „Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde“. *Hommes et migrations*, n° 1179, septembre 1994, 6-11.
- Sayad, A. 1999. *La double absence, Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.



- Sayad, A. 2002. *Histoire et recherche identitaire suivi de Entretien avec Hassan Arfaoui*. Saint-Denis: Bouchène.
- Sayad, A. 2006a. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*. Paris: Raisons d'agir.
- Sayad, A. 2006b. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*. Paris: Raisons d'agir.
- Servier, J. 1990. *Les Berbères*. Paris: Que-sais-Je.
- Schiffauer, W. 2004. „Turks in Germany.“ In Ember, M., Ember, C. R., Skoggard, I. (eds.): *Encyclopedia of Diasporas, Volume II : Diaspora Communities*, New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1130 – 1140.
- Schiffauer, W. 1991. *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schiller, G., Basch, N.L., Szanton Blanc, Ch. 1992. „Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration“. In Schiller, G., Basch, N.L., Szanton Blanc, Ch. (eds.). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: Annals of the New York Academy of Sciences, 1-24..
- Schiller, G., Basch, N.L., Szanton Blanc, Ch. (eds.). 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- Schmidt-Hornstein, C. 1995. *Das Dilemma der Einbürgerung*. Berlin: Vs Verlag.
- Schor, R. 1996. *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIXe siècle à nos jours*. Paris: Armand Colin Éditions.
- Schuetz, A. 1944. „The Stranger: An essay in Social Psychology.“ *The American Journal of Sociology*, Vo. 49, No. 6, (May, 1944), 499-507.
- Schuetz, A. 1945. „The Homecomer.“ *The American Journal of Sociology*, Vo. 50, No. 5, (Mar., 1945), 369-376.
- Silvermann, D. 2005. *Ako robiť kvalitatívny výskum. Praktická príručka*. Bratislava: Ikar.
- Souaidia, H. 2001. *La sale guerre*. Paris: La Découverte.
- Spradely, J.P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Stora, B. 2002. *Algérie, Maroc. Histoires parallèles, destins croisés*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Stora, B. 2005. *Le livre, mémoire de l'Histoire. Réflexions sur le livre et la guerre d'Algérie*. Paris: Le préau des collines.
- Szaló, C. 2007. *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: CDK.
- Tillion, G. 1996. *Le harem et les cousins*. Paris: Édition du Seuil.
- Wahlbeck, O. 2004. „Kurds in Finland“. In Ember, M., Ember, C. R., Skoggard, I. (eds.): *Encyklopedia of Diasporas, Volume II : Diaspora Communities*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1004 – 1010.
- Weil, P. 2004. *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Werbner, P. 1990. *The migration process: Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis*. Oxford: Bery.
- Werbner, P. 2002. „The Place which is Diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28: 119-136.
- Werbner, P. 2004. „Pakistani Migration and Diaspora Religious Politics in a Global Age“ In Ember, M., Ember, C. R., Skoggard, I. (eds.): *Encyklopedia of Diasporas, Volume II : Diaspora Communities*, New York : Kluwer Academic/Plenum Publishers, 475 – 491.
- Werbner, P. 2007. „Veiled Interventions in Pure Space : Honour, Shame and Embodied Struggles among Muslims in Britain and France.“ *Theory, Culture and Society* 24(2) : 161-186.
- Vertovec, S. 1999. „Conceiving and Researching Transnationalism.“ *Ethnic and Racial Studies* 22: 447-462.
- Vertovec, S. 2001. „Transnationalism and Identity.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 27(4): 573-582.
- Vidal, D., Bourtel, K. 2005. *Le mal-être arabe. Enfants de la colonisation*. Marseille: Agone.
- Virolle, M. 2001. *Rituels algériens*. Paris: Karthala.

Yefsah, A. 1990. *La question du pouvoir en Algérie*. Paris: Édition N 137 A 90.

Zehraoui, A. 1994. *L'immigration : de l'homme seul à la famille*. Paris: L'Harmattan.

Zehraoui, A. 2002. „L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusions“. *Awal, Cahiers d'études berbères*, 69 – 86.

### **Internetové zdroje**

[www.afrikaonline.cz](http://www.afrikaonline.cz)

[www.czso.cz](http://www.czso.cz)

[www.micr.cz](http://www.micr.cz)

[www.mvcr.cz](http://www.mvcr.cz)

## OBSAH

<b>I. ÚVOD</b> .....	1
I. 1. Prolog. Ztělesnění nepřítomnosti .....	6
I. 2. Úvod do problematiky .....	8
I. 3. Epizodická biografie autorky .....	10
I. 4. Metodologie .....	16
I. 5. Teoretické orientace .....	24
I. 6. Výzkumná témata a struktura práce .....	26
<b>II. HISTORICKÝ KONTEXT KABYLSKÉ EMIGRACE</b> .....	28
II. 1. Alžírská imigrace ve Francii .....	28
II. 1. 1. Počátky kabylské emigrace .....	28
II. 1. 2. Pracovní migrace mužů .....	30
II. 1. 3. Počátky migrace rodin .....	33
II. 1. 4. Iluze návratu .....	36
II. 1. 5. Rozpolcení .....	39
II. 2. Emigrace – alžírská perspektiva .....	40
II. 2. 1. Bolestně pocíťovaná nepřítomnost .....	40
II. 2. 2. Emigrace jako hrozba i jako prestiž .....	42
II. 2. 3. Co emigrace změnila .....	45
II. 2. 4. Emigrant jako narušitel tradic .....	46
II. 2. 5. Emigrant! Emigrant! .....	48
II. 2. 6. Návrat jako náprava chyby .....	51
II. 2. 7. Ty, co zůstaly .....	53
II. 2. 8. Cesta za vzděláním .....	55
II. 3. Teoretické rámcování .....	56
II. 3. 1. Mýtus návratu .....	56
II. 3. 2. Generační rozdíly - otázka identity .....	61
II. 3. 3. Islám u emigrantů v Evropě .....	65
II. 3. 4. Reprezentace emigrace .....	68
<b>III. IMIGRACE DO ČESKÉ REPUBLIKY</b> .....	73
<b>IV. PŘÍBĚHY</b> .....	75
IV. 1. Výběr a vyprávění příběhů .....	75
IV. 2. „C'est quelqu'un de bien.“ Rabah .....	77
IV. 3. Jak se žije rebelům. Nabil .....	104
IV. 4. Prostý život. Mokran .....	121
<b>V. DŮVODY EMIGRACE</b> .....	135
V. 1. Nastolení problematiky .....	135

V. 1. Otázka politické, sociální a ekonomické situace v Alžírsku.....	136
V. 2. Otázka sociální (ne)svobody.....	139
V. 3. Společenská atmosféra - psychika mladých.....	141
V. 4. Tradice emigrace v Kabýlii.....	142
V. 5. Důvody emigrace do České republiky.....	143
<b>VI. KAŽDODENNÍ ŽIVOT EMIGRANTŮ</b> .....	<b>146</b>
VI. 1. 1. Poètes, vos papiers! Otázka legálního pobytu.....	146
VI. 1. 2. Místo, kde se člověk může vyspat. Otázka ubytování.....	148
VI. 1. 3. Boulot, métro, dodo. Otázka zaměstnání.....	150
VI. 1. 4. Řez. Moment emigrace jako zásadní životní změna.....	152
VI. 1. 5. Alžírsko – noční můra nebo země snů ? Vzpomínky na Alžírsko a jejich reinterpretace.....	155
VI. 2. Teoretické rámcování.....	159
VI. 2. 1. Svoboda, sociální kontrola a pocit bezpečí.....	159
VI. 2. 2. Současná společnost.....	164
VI. 2. 3. Za všechno může čas.....	167
<b>VII. SOCIÁLNÍ SÍTĚ</b> .....	<b>169</b>
VII. 1. 1. Mouloud, můj bratr, Hamid, můj bratranec a já. Vztahy mezi Kabily v Čechách.....	169
VII. 1. 2. Chercher la femme. Vztahy s Čechy.....	171
VII. 1. 3. Yema. Vztahy s rodinou mimo Českou republiku.....	178
VII. 2. Teoretické rámcování.....	180
VII. 2. 1. Kód cti.....	180
VII. 2. 2. Proměny slasti.....	186
VII. 2. 3. Problémy pomalého rodinného života.....	188
<b>VIII. IDENTITA</b> .....	<b>190</b>
VIII. 1. 1. Nastolení problematiky.....	190
VIII. 1. 2. Jsem Kabyl a jsem na to hrdej. Kabylská identita.....	192
VIII. 1. 3. Berberem – neberberem. Berberská identita.....	196
VIII. 1. 4. Kdy a jak být Alžířanem. Alžířská identita.....	200
VIII. 1. 4. Muslim v moderním smyslu. Otázka náboženství.....	202
VIII. 1. 6. Být či nebýt Čechem, toť otázka. Proces integrace.....	209
VIII. 2. Teoretické rámcování.....	212
VIII. 2. 1. Berberská problematika.....	212
VIII. 2. 2. Islám ve vztahu k etnické a národní identitě.....	218
<b>IX. ZÁVĚR</b> .....	<b>222</b>
<b>X. BIBLIOGRAFIE</b> .....	<b>225</b>

G