

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV ETNOLOGIE

HISTORICKÉ VĚDY - ETNOLOGIE

Adam Horálek

ETNICITA ČÍNY – KDO JE HUI A KDO DUNGAN?

ETHNICITY IN CHINA – WHO ARE THE HUI AND WHO ARE THE DUNGAN?

Disertační práce



Vedoucí práce – Prof. PhDr. Leoš Šatava, CSc.

2011

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

Adam Horálek

PODĚKOVÁNÍ

Tímto bych rád poděkoval všem, jejichž morální podpora či odborné rady mi pomohly dokončit tuto práci v předkládané podobě. Mezi těmito osobami pak náleží jmenovité poděkování mému vedoucímu práce Prof. PhDr. Leoši Šatavovi, CSc. za odborné vedení a inspiraci, konzultantce RNDr. Janě Spilkové, Ph.D. za její neutuchající podporu a pomoc při práci, Prof. Paulu Whiteovi a Prof. Zang Xiaoweiovi, kteří mi poskytli cenné podněty pro práci během mého pobytu na University of Sheffield ve Spojeném království a Benjaminu Hennigovi za velmi podnětné rady v grafické části práce. Poděkování náleží též všem, kteří poskytli rozhovory při výzkumech v Číně a Kyrgyzstánu či se na nich jinak podíleli, poskytovali data či zajišťovali kontakty a případné tlumočení.

OBSAH

Seznam obrázků	7
Seznam grafů	7
Seznam tabulek	7
Seznam fotografií	8
Seznam použitých zkratk	8
I. ÚVOD	9
I.1. Cíle práce	9
I.2. K metodice	10
II. ETNICITA JAKO SEKUNDÁRNÍ IDENTITA	11
II.1. Etnické teorie	13
II.1.1. Primordialismus	17
II.1.2. Etnicismus	22
II.1.3. Modernismus	24
II.1.4. Objektivita a aktivita etnicity	27
II.2. Komponenty etnicity	30
II.2.1. Čas	36
II.2.2. Prostor	37
II.2.3. Jazyk	39
II.2.4. Kultura	41
II.2.5. Náboženství	42
II.2.6. Ekonomika	43
II.2.7. Příbuzenství	44
II.2.8. Shrnutí	45
II.3. Primární a sekundární identita	47
II.3.1. Primární identity	47
II.3.2. Etnicita jako sekundární identita	49
III. ETNICITA ČÍNY	56
III.1. Etnické politiky Číny	57
III.1.1. Boj o minzu (1911-1949)	62

III.1.2. Maoistické období (1949-1976)	67
III.1.3. Dengovské období (1976-1997)	74
III.1.4. Etnické politiky v 21. století	77
III.2. Stalinistická koncepce s čínskými specifiky	79
III.2.1. Teoretické přístupy k minzu – etnikum či národ?	80
III.2.2. Minzu jako politická či etnická jednotka?	84
III.3. Etnicita Číny	88
III.3.1. Komponenty etnicity	88
III.3.2. Etnicita v čínském prostředí	94
IV. KDO JE HUI A KDO DUNGAN? – PŘÍPADOVÁ STUDIE	95
IV.1. K etnonymům Hui a Dungan	97
IV.2. Stručný nástin historie Huiů v Číně	101
IV.2.1. Počátky Huiů v Číně	103
IV.2.2. Huiská povstání 19. století	108
IV.2.3. Huiové v boji o minzu	113
IV.3. Stručný nástin historie Dunganů ve Střední Asii	116
IV.3.1. Příchod Dunganů do Střední Asie	116
IV.3.2. Sovětští Dunganí	123
IV.4. „Být Hui“	126
IV.4.1. Komponenty huiské etnicity	127
IV.4.2. Huiská etnicita	142
IV.5. „Být Dungan“	145
IV.5.1. Komponenty dunganské etnicity	146
IV.5.2. Dunganská etnicita	161
IV.6. Panhuismus (komparace Huiů a Dunganů)	163
IV.6.1. Odlišnosti komponentů	164
IV.6.2. Panhuiská iredenta?	167
V. ZÁVĚR	169
VI. ABSTRAKTY	173
VI.1. Etnicita Číny – kdo je Hui a kdo Dungan?	173
VI.2. Ethnicity in China – Who are the Hui and Who are the Dungan?	174

VI.3. Ethnizität Chinas – Wer ist Hui und wer ist Dungan?	175
VII. LITERATURA	176
VIII. PŘÍLOHY	203
VIII.1. Stručný slovník použitých termínů	203
VIII.2. Transkripce čínštiny – pinyin a český standardní přepis (ČSP)	208
VIII.3. Administrativní hierarchie Číny	209
VIII.4. Etnonyma 55 etnických menšin (shaoshu minzu) Číny	210
VIII.5. Kumulativní rozmístění etnických menšin Číny	212
VIII.6. Administrativní členění Číny	213
VIII.7. Administrativní členění Kyrgyzstánu	214
VIII.8. Směry (sekty) islámu u Huiů	215
VIII.9. Huiové 2005-2009 – celková tabulka	216
VIII.10. Dunganí 2008 – celková tabulka	219
VIII.11. Osnova řízených rozhovorů	223

Seznam obrázků

Obrázek 1: Schéma teoretických přístupů k etnicitě	15
Obrázek 2: Schéma přístupů dle objektivit a míry a řádovosti aktivity etnicity	28
Obrázek 3: Etnikum, etnicita a etnokultura	46
Obrázek 4: Kontextualita etnicity	52
Obrázek 5: Typologie etnicit dle primárních identit	53
Obrázek 6: Etnické menšiny ve Vnější a Vnitřní, resp. Východní a Západní Číně (2000)	58
Obrázek 7: Čína perspektivou populace etnických menšin (2000)	60
Obrázek 8: Čínský stát a menšinové pohraničí (2000)	61
Obrázek 9: Minzu perspektivou etnických studií, etnické politiky a reality	90
Obrázek 10: Rozmístění Huiů a Dunganů a provedených terénních výzkumů 2005-2009	96
Obrázek 11: Přibližné rozmístění etnonymu Dungan	100
Obrázek 12: Čína perspektivou huiské populace (2000)	102
Obrázek 13: Původ huiských komunit Číny	108
Obrázek 14: Čína perspektivou muslimských menšin (2000)	115
Obrázek 15: Tři vlny migrací Dunganů do Střední Asie (1877-1970)	118
Obrázek 16: Percepce huiského prostoru (2005-2009)	129
Obrázek 17: Představa islámu: religiozita či tradicionalismus u Huiů? (2005-2009)	139
Obrázek 18: Přípustnost a realita exogamie u Huiů (2005-2009)	140
Obrázek 19: Etnicita Huiů (2005-2009)	143
Obrázek 20: Kyrgyzstán perspektivou dunganské populace a dialektů dunganštiny (2008)	151
Obrázek 21: Představa islámu: religiozita či tradicionalismus u Dunganů? (2008)	155
Obrázek 22: Endogamie Dunganů – preference a realita (2008)	159
Obrázek 23: Dunganská etnicita (2008)	162
Obrázek 24: Etnicita Huiů a Dunganů – komparace	165

Seznam grafů

Graf 1: Přibližné složení a vývoj jednotlivých skupin Huiů (1850-2000)	112
Graf 2: Vývoj počtu Dunganů a vliv migračních vln na růst populace	122
Graf 3: Znalost dunganských sídel v závislosti na věku (2008)	148

Seznam tabulek

Tabulka 1: Hlavní rozdíly mezi minzu a zuqun/etnickou skupinou dle Stevena Harrella	85
Tabulka 2: Percepce „huiskosti“ (2005-2009)	131

Tabulka 3: Proč Dungani nemají vlastní území? (2008)	147
Tabulka 4: Podíl Dunganů na rurální populaci a obdělávané zemědělské půdě (2008)	160

Seznam fotografií

Foto 1: Zrození prvního Dugana	104
Foto 2: Dunganka maluje nové jméno ulice – Bijancha	119
Foto 3: Busta Mansuze Vanachuna	125
Foto 4: Portréty hrdinů “velké války”	125
Foto 5: Huiský dědeček a vnuk	130
Foto 6: Plakát mešity v Mecce s arabskou kaligrafií	133
Foto 7: Nádvoří Velké mešity v Xi’anu	134
Foto 8: Huiský restaurátor v Songpanu	135
Foto 9: Qingzhen	136
Foto 10: Čínská dekorace na obleku ženicha	153
Foto 11: Nová mešita v Aleksandrovce	156
Foto 12: Nejstarší dochovaná dunganská mešita v Karakolu	156
Foto 13: „Odkrývání“ nevěsty	158
Foto 14: Dunganské děti při polední pauze během sklizně kukuřice	161
Foto 15: Dunganské děti jako hlavní pracovní síla na polích	161

Seznam použitých zkratk

AO	Autonomní oblast (1. administrativní úroveň v rámci Čínské lidové republiky)
AP	Autonomní prefektura (2. administrativní úroveň v rámci Čínské lidové republiky)
Ao	Autonomní okres (3. administrativní úroveň v rámci Čínské lidové republiky)
ARKS	Statistický úřad Kazašské republiky (Agenstvo Respubliky Kazachstan po Statistike)
CBS	Čínský statistický úřad (China’s Bureau of Statistics)
ČLOA	Čínská lidově osvobozenecá armáda
ČLR	Čínská lidová republika
GPRC	Vláda Čínské lidové republiky (Government of the People’s Republic of China)
KMT	Kuomintang
KSČ	Komunistická strana Číny
NSKKR	Národní statistický úřad Kyrgystánu (Nacionalnyj Statističeskij Komitet Kyrgyzskoj Respubliky)
SAR	Speciální administrativní region (označení Hongkongu a Macaa)

I. ÚVOD

Etnicita, Čína a muslimové jsou tři celosvětově velmi aktuální a velmi častá témata diskutovaná z perspektivy mnoha sociálněvědních oborů. V předkládané práci jsou všechna tři témata spojena do jednoho a zkoumána z etnologické perspektivy. Práce kombinuje přínos v oblasti etnické teorie a obecné metodologie komparace forem etnicity s případovou studií čínských Huiů a středoasijských Dunganů.

I.1. Cíle práce

Práce je rozčleněna do tří hlavních částí (kapitoly II. až IV.), ve kterých je téma diskutováno ve třech rovinách. V první části je rozebírána teorie etnicity (II. kap.). Prvně jsou představeny a klasifikovány tři hlavní teoretické přístupy k ní – primordialistické, etnicistické a modernistické (II.1.). Na závěr této části jsou tyto teorie srovnány ve vztahu k pojetí aktivity a objektivnosti etnicity. Chápání etnicity jako objektivního (askriptivního) znaku, jenž je zcela pasivně předurčen (primordialita), či jako subjektivní identity, jejímž plnohodnotným tvůrcem je jednotlivec, představuje hlavní rovinu sporů mezi jednotlivými teoriemi. I ve vztahu ke komponentům jsou tyto dvě osy etnického diskursu esenciální.

Předložená koncepce etnicity jako sekundární identity se v rámci obou vymezených os diskursu pohybuje v pomyslném středu, neboť uvažuje etnicitu jako kontextuální, nikoli tedy primordialní ani zcela subjektivní, a semiaktivní (aktivita komponentů spíše než jedinců) konstrukt. Z této perspektivy jsou diskutovány primární identity a dimenze, dohromady tvořící komponenty etnicity. Univerzálních komponentů etnicity je vymezeno celkem šest, přičemž mezi ně nejsou zařazeny politika, jež je interpretována jako kontext etnicity, a (etno)kultura, chápaná jako projev etnicity. Etnicita jako sekundární identita je hlavním teoretickým východiskem celé práce. Jak napovídá i samotný rozsah druhé kapitoly, teoretický diskurs je v rámci práce chápán jako rovnocenná část a je jedním ze tří základních cílů práce – nabízí holistický a relativně univerzálně použitelný koncept, jehož předností je vhodnost pro komparaci odlišností etnických identit.

Třetí kapitola se věnuje etnicitě Číny. Je rozdělena do tří částí, přičemž první se věnuje vývojem etnických politik v obdobích relevantních k současnému stavu, tedy od vzniku Čínské republiky v roce 1911. Následuje komparace čínských etnických politik s jejich teoretickým vzorem – stalinistickou koncepcí národa. Je diskutována role, pozice a význam hlavního termínu – *minzu*, který je následně zasazen do kontextu evropských konceptů etnika a národa. Vzhledem k značné primordialitě etnických politik v Číně je též diskutována političnost či etničnost kategorie *minzu*. V závěru kapitoly je analyzována pozice všech vymezených komponentů v čínském prostředí, jejich role, význam a forma a v závěru definována etnicita Číny. Etnicita Číny je nahlížena ze tří perspektiv (politické,

teoretické a potenciálně praktické), avšak vzhledem k vágnosti takového univerzálního pojetí se jedná spíše o teoretickou rozvalu než o skutečnou analýzu uvedených zdrojů.

Třetí kapitola se pokouší nastínit kontext, v němž vznikala a vzniká etnicita Číny. Vzhledem ke specifickým prostředí je *minzu* vymezeno vůči všem existujícím evropským konceptům a i přes výrazný politický podtext je chápáno jako primárně etnická jednotka. Cílem této kapitoly je pokusit se najít potenciální jednotnou definici odlišnosti čínské koncepce od evropské či sovětské. Avšak v porovnání s flexibilním a pravidelným pojetím národa v sovětské tradici je čínské pojetí označeno jako rigidní a chaotické. Rigidností je chápán terminologický „monismus“ a chaotičností jeho nahodilé uplatnění v praxi. Tyto charakteristiky jsou interpretovány jako důvody, proč jednotná definice etnicity Číny je nemožná.

Případová studie srovnávající vliv etnických politik ČLR a SSSR na formování a výslednou podobu etnicity Huiů a Dunganů je předmětem čtvrté, poslední kapitoly. Jsou prezentovány obě etnické skupiny, jejich historický vývoj a současná situace. Kapitola je opřena o terénní výzkumy u obou komunit v letech 2005-2009 v ČLR a v roce 2008 v Kyrgyzstánu. Juxtapozicí komponentů etnicity jsou vysvětleny dva hlavní rozdíly mezi oběma komunitami – rovina akcentace a intenzita etnické identity. Kromě faktu, že na odlišnosti etnicit obou skupin se výrazně podílí jejich rozdílná řádovostní úroveň (demonstrován význam prostorové dimenze etnicity), uzavírá kapitola srovnání konstatováním, že více než etnické politiky se na formování etnicity obou komunit podílí holističtěji chápané prostředí. Identita obou skupin je proto etnická, nikoli politická.

Hlavním cílem této kapitoly je určit míru vlivu etnických politik na identitu. Prostřednictvím představeného nového fenoménu, který je zde označen jako panhuismus, je vyvrácena političnost etnických skupin a naopak potvrzena vitální (aktivní) etničnost obou komunit. Etnicita je tak v závěru práce obhajována jako ne-politický koncept i v tolik politicky interpretovaném čínském prostředí.

1.2. K metodice

Vzhledem k výše uvedeným cílům práce je teorie a metodologie práce chápána jako jedna ze tří stěžejních částí práce. Teoretický diskurs je přítomen v průběhu celé práce, i když jeho základní teoretická východiska jsou postulována v druhé kapitole. Práce se proto vyvíjí od obecné teorie přes regionálně specifický etnický diskurs k případové studii. Případová studie komparující Hui a Dungan slouží jako modelový příklad k demonstraci specifík etnicity v čínském prostředí, role etnických politik při utváření etnické identity i teoretických východisek a praktických výhod koncepce etnicity jako sekundární identity.

Terénní výzkumy, o které je práce opřena, byly provedeny v Číně a Kyrgyzstánu v rozmezí let 2005-2009. Naneštěstí velice úspěšný a informativní výzkum u kyrgyzských Dunganů, při němž bylo

provedeno 228 řízených polostandardizovaných rozhovorů, který měl být v akademickém roce 2009-2010 aplikován též na čínské Huie během plánované stáže na chongqingské Xinanské univerzitě, byl z politických důvodů znemožněn. Přestože nemohl být proveden hlavní plánovaný výzkum u Huiů, se od původního záměru komparace obou komunit díky předchozím získaným dílčím rozhovorům nemuselo upouštět. Nevýhodou provedené výsledné komparace je pouze 63 rozhovorů s Huii, jež byly rozsahem, obsahem a formou relevantní ke kyrgyzskému výzkumu, což je množství na hranici reprezentativnosti. 228 rozhovorů u Dunganů reprezentuje přibližně stotisícovou komunitu Dunganů, 63 rozhovorů desetimilionovou komunitu Huiů.

Aby oba výzkumy mohly být porovnávány, musely být vypuštěny mnohé zajímavé zkoumané oblasti etnicity. Přesto však zbylé komparovatelné části výzkumů reprezentují všech šest vymezených komponentů etnicity. V přílohách VIII.9 a 10 jsou uvedena zde využitá data v agregátní podobě (na úrovni obcí/regionů, nikoli na úrovni jednotlivců). Právě taková míra generalizace výstupů byla nezbytná, aby výzkumy byly porovnatelné. V příloze VIII.11 je pak uvedená „upravená“ osnova terénních výzkumů – uvedeny jsou jen ty části osnov rozhovorů, které byly v čínském i kyrgyzském případě totožné a byly v práci použity. Přesto však je práce založena na rozhovorech s 291 Huii a Dungan, což stále představuje v českém kontextu rozsahově unikátní etnologický terénní výzkum zaměřený na Čínu. Blíže metodiku přibližují texty v přílohách VIII.9, 10 a 11 a úvodní části kapitol IV.4. a IV.5.

V textu je použito několik vícedimenzních grafů (označeny jako obrázky, nikoli grafy) k demonstraci jednotlivých rozměrů etnicity a jejich dílčích komponentů. Přestože jsou vytvořena na základě přesných dat získaných z výzkumů, nejsou tyto obrázky opatřeny stupnicemi, což je zcela záměrné. V žádném případě se totiž nejedná o pokus verifikace etnicity, ale o její pouhou schematizaci – grafickou generalizaci.

Vzhledem k tomu, že se téma zabývá relativně exotickým tématem, je v textu uvedeno množství cizích slov pocházejících z mnoha jazyků. V obecné rovině byla zvolena jednoznačně preferovaná transkripce čínštiny pomocí mezinárodně uznávaného pinyinu, přičemž jen toponyma, jež jsou vžita v české formě (Peking, Šanghaj) či nejsou původně čínská (Tibet, Ürümqi) jsou uváděna v jejich počestěné verzi. Naopak původem turkická, arabská a ruská slova, jejichž mezinárodní transkripce se značně odlišují a působí často nepřehlednost, jsou jednotně uváděna v českém (fonetickém) přepisu. Na několika místech se i přes značnou snahu nepodařilo zabránit tomu, aby použité transkripce a transliterace nepůsobily chaoticky. Používání českých a cizích transkripcí a transliterací je častým předmětem sporů a neexistuje jednotné doporučení či metodika pro jejich užití. Proto se předem nespokojeným čtenářům za zvolenou formu omlouvám.

II. ETNICITA JAKO SEKUNDÁRNÍ IDENTITA

Otázku podstaty etnicity si musí položit každý, kdo se byť i jen částečně zabývá etnickými menšinami, národy, nacionalismem, etnickými konflikty, etnickými hnutími, separatismem, migrací, multikulturalismem či identitou jako takovou. Nalézt odpověď však není lehké a celé školy a směry, v čele s těmi etnologickými a antropologickými, se o všezahrnující, komplexní či holistický výklad pokoušejí již od svého počátku. Nelze však říci, že úspěšně. Vědecké přístupy k etnicitě nabízejí spíše partikularismus namísto holismu, tautologii namísto definice a idiografii namísto nomotetismu. Avšak ani jeden z těchto „nedostatků“ nemůže být chápán jako neúspěch.

Postpozitivistické sociální a humanitní vědy rezignují na hledání řádů, zákonů a definic a nabízejí alternativu v interpretaci, naraci a popisu. Jsou tak označovány za idiografickou formu vědy (Hampl 1998). Je však idiografismus skutečným znakem humanitních a sociálních věd? V následujících kapitolách se pokusím představit koncept etnicity jako sekundární identity. Tento koncept neusiluje o to být novou teorií etnicity. Cílem je pokusit se schematizovat a roztřídit jednotlivé přístupy, analyzovat je a ukázat místo, kam etnicita v kontextu sociálních a humanitních věd patří. Etnicita je tak nahlížena jako vnitřně složitější, komplexnější a vývojově aktivnější fenomén (Hampl 1994). Dle teorie Martina Hampla však s vyšší komplexitou a vývojovou aktivitou systému roste jeho vnitřní heterogenita a vnější homogenita (Hampl 1994). Jinými slovy, lze vymezit etnicitu vůči ostatním druhům/formám identity, současně však je více než složité najít jednotný koncept, vzor, formu, matici či teorii pro všechny, navzájem tolik heterogenní, podoby tohoto fenoménu.

Domnívám se, že ačkoliv aplikace Hamplovy teorie nenabízí východisko z „teoretického chaosu“, ve kterém se studium etnicity nachází, osvětluje a do značné míry obhajuje vývoj v etnických studiích. V důsledku zmíněné heterogenity je proto legitimní zamítnout či upozadit nomotetický přístup hledání zákonů a pravidel etnicity. Idiografičnost proto není dle mého názoru hlavním znakem či dokonce stigmatem etnických studií, který by byl výsledkem určitého teoretického směru, ale spíše fakt, který je dán povahou samotného předmětu studia, tedy etnicity.

Partikularismus a tautologie jsou o něco větší problém, se kterým se současné etnické studie potýkají. Počet publikací zabývajících se etnicitou roste téměř geometrickou řadou. Obdobnou řadou však roste i míra jejich partikularismu. Kromě faktu, že opěrná díla dodnes živých teorií etnicity a nacionalismu vznikla před více jak dvěma či třemi dekádami a jsou nahrazována jejich iteracemi či případovými studiemi, jde ve velké míře o interdisciplinární zájem o tyto fenomény. Etnicita, pojem před rokem 1990 neznámý téměř všem vyjma hrstky etnologů a antropologů, je dnes skloňován a diskutován v nejširších možných souvislostech. Většina jevů se označuje za etnické (konflikty, války, nepokoje, hnutí atd.), aniž by byla hlouběji diskutována skutečná povaha těchto jevů (zda jsou

opravdu podmíněné etnicitou či nikoli). Vzhledem k laicizaci pojmu etnicity je tedy zcela přirozeným jevem partikularizace jeho užívání.

Zaměření na dílčí výzkumy (případové studie) pak do značné míry způsobuje i tautologický kruh, ve kterém se současné etnické studie pohybují. Jako tautologický kruh chápou partikulární definice pojmů pro potřeby jednotlivých studií a výzkumů namísto pro potřeby komplexnějšího rázu. Příkladem můžou být blíže nespecifikované definice etnicity pomocí jejích komponentů, které se jeví jako zcela zbytečné a nic neříkající. Označit etnickou identitu za výsledek kultury, historie, území apod. bez bližšího pochopení těchto konstitutivních parametrů je chybné (srov. Thompson – Fevre 2001). I území, jakkoli se může zdát na první pohled objektivním znakem, je velmi subjektivní. Je územím etnika území, kde žije, bez ohledu na ostatní etnika? Nebo je to území, které etnikum považuje za vlastní bez ohledu na fakt, zda mu patří či jej obývá? Či je nezbytná kontinuálnost území (či jeho osídlení), a jestli ano, tak skutečná či vnímaná? A jak dlouho musí být území obýváno, aby si na něj mohlo etnikum činit nárok, resp. aby se stalo autochtonní¹? (blíže viz kap. II.2.2.) Bez těchto otázek a nalézání odpovědí na ně je definování etnicity skrze komponenty nic než tautologií, ba co více, spíše jen taxonomickým vakuem.

Předkládaný koncept etnicity jako sekundární identity pracuje s dílčími komponenty – primárními identitami a dimenzemi, které tvoří výslednou etnicitu. Následující čtyři podkapitoly tak kriticky nahlízejí teoretické diskursy (II.1.), jednotlivé komponenty etnicity (II.2.) a výsledný koncept etnicity jako sekundární identity (II.3.).

II.1. Etnické teorie

Jak přistupovat k etnicitě? A co to je etnicita? Termín etnicita (ethnicity) poprvé použil v roce 1953 sociolog David Riesman (Conversi 2003a: 2)². Během šesti dekad se tento původně marginální pojem stal ústředním tématem významné části sociálních věd, přičemž se neustále re-definoval a upravoval (ethnie, etnonacionalismus apod.). Výsledkem je téměř nepřehledné množství více či méně podobných (i protichůdných) teorií etnicity (Connor 1992: 48). Protože etnicita bývá většinou

¹ V tomto kontextu je zajímavý diskurs autochtonity (indigeneity) v tradičně imigračních postkoloniálních zemích „Nového světa“ jako jsou Austrálie, USA či Kanada. Přestože je „typický občan“ definován spíše jako WASP (White Anglo-Saxon Protestant) či „běloch“ (např. White Australian), jenž je nositelem „národní“ kultury, jako autochtonní (indigenous) jsou označováni původní obyvatelé (Aboriginci, indiáni, Inuité). Srov. např. www.cia.gov/factbook.

² Vůbec poprvé se slovo „ethnic“ objevuje v angličtině již v roce 1777 k označení „pohanů“ – ne-křesťanů a ne-židů (Fishman 1999: 446).

chápana jako komponent národa (Smith 2003; Armstrong 1982), jeden z nástrojů nacionalismu (Connor 1994; Gellner 1997) anebo evolučně ranější forma národa (Bromley 1979), je její definice úzce spjata s teoriemi nacionalismu a národa. Proto je třeba teorie etnicity, národa a nacionalismu zkoumat komparativně, neboť se všechny zaměřují na tutéž niku identity³.

Jedním z nejzákladnějších parametrů pro klasifikaci těchto teorií stále zůstává rousseauovský „pupek národů“ – otázka původnosti a starobylosti národa/etnika – (Gellner 1997), který je dualisticky spojen s otázkou podstaty etnicity (národa, nacionalismu). Ti, co věří v určitou danost, askriptivnost, resp. historickou původnost národa, jsou nazýváni primordialisté (esencialisté) či perenialisté⁴. Všechny ostatní přístupy, které jsou vůči primordialismu do větší či menší míry v opozici, lze označit jako modernistické⁵ (Hutchinson 1994). Vzhledem k množství perspektiv, vzájemným teoretickým sporům a nejednoznačnému vymezení se vůči primordialismu se neprimordialistické⁶ směry často člení do více kategorií a i jejich souhrnné označení se proto liší, a tudíž se souhrnně někdy nazývají jako situacionistické (Barraclough 2001: 34), instrumentalistické (Hoddie 1998; Bentley 1987), konstruktivisté (Fishman 2003) či modernistické (Hutchinson 1994). Současně jsou však tyto skupiny stále nahlíženy jako komplementární a jejich souhrnné označení je tak do značné míry jen otázkou pojmenování⁷. Specifické postavení mezi oběma hlavními směry pak představuje etnicismus (teorie ethnie) Anthony D. Smith, který představuje určitý most mezi primordialismem a modernismem (Smith 1996). Za obdobně primordialisticko-situacionistickou bývá označována též teorie jednání Pierra Bourdieuho (Gross 1992: 9). John Hutchinson (1994) proto člení autory na primordialisty, etnicisty a modernisty⁸. Toto základní členění je použito a rozšířeno o podrobnější klasifikaci, jak znázorňuje obrázek 1.

³ Šatava používá označení kulturní nika (Šatava 2009: 16).

⁴ Primordialismus a perenialismus se navzájem liší tím, že první se zaměřuje na vrozenost, neměnnost či rigidnost etnicity, zatímco druhý na její trvanlivost, „vždy-přítomnost“ či evolučnost (pro srovnání zařazení perenialismu k primordialismu viz např. Šatava 2009: 22). Pro potřeby této práce je však lze chápat jako zcela zástupná, synonymní označení. Esencialismus je pak zcela synonymním k primordialismu. Blíže k perenialismu Özkirimli – Grosby (2007).

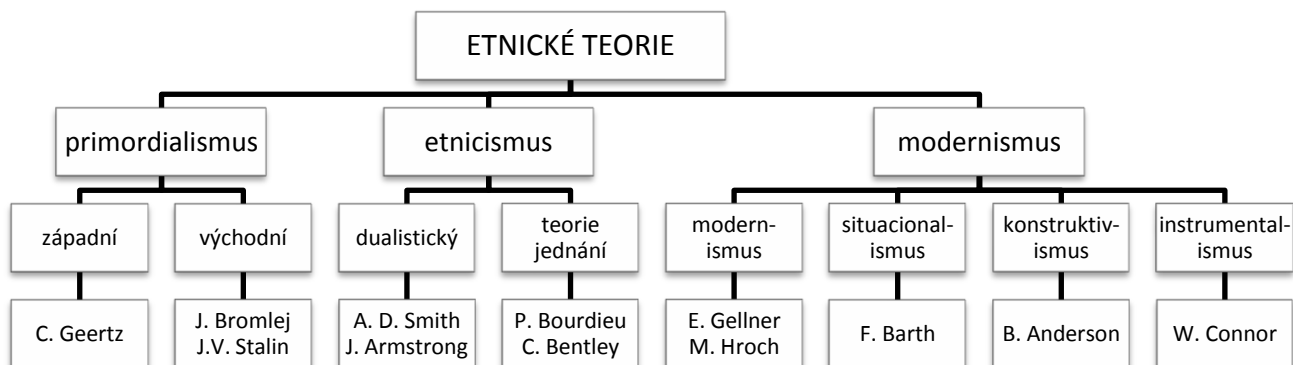
⁵ Souborného označení jako modernistické se přidržuji vzhledem k hlavní distinkci těchto teorií vůči primordialismu – zpochybněním (vyvrácením či modifikováním) původnosti, starobylosti etnicity.

⁶ Avšak ne vždy anti-primordialistické.

⁷ Např. Šatava (2009: 21) vyjmenovává instrumentalistické, situacionistické, konstruktivistické a modernizační přístupy jako opoziční vůči primordialistickým, ale blíže jejich odlišnosti neanalyzuje (s výjimkou modernizačních, kde zmiňuje Lloberovu klasifikaci na sociálně-komunikační, ekonomistické a politicko-ideologické přístupy).

⁸ Označení modernismus je proto pro přehlednost práce použito jako souhrnné označení všech neprimordialistických přístupů s výjimkou etnicismu.

Obrázek 1: Schéma teoretických přístupů k etnicitě



Pozn.: Klasifikace etnických teorií dle Bentleyho (1987), Hutchinsona (1994), Smithe (1996), Hoddieho (1998) a Fishmana (2003). Upraveno a rozšířeno autorem. Autor: Adam Horálek

Toto schéma etnických teorií je do značné míry umělým členěním, neboť hranice mezi jednotlivými přístupy jsou spíše prostupné a plynulé, avšak pro přehlednost následujícího srovnání je zcela vyhovující. Obzvláště vymezení etnicismu dle Johna Hutchinsona je nutno chápat jako „nárazníkové“ pásmo mezi primordialistickými a modernistickými přístupy. Stejně tak je nutné přistupovat opatrně ke klasifikaci modernistických přístupů i k jejich souhrnnému označení (viz níže).

Rozdíl mezi primordialismem a modernismem bývá často redukován na rozdíl mezi politickým a akademickým konceptem, mezi praxí a teorií. Avšak jak bude v následujících kapitolách představeno, je takové pojetí příliš redukcionistické. Martyn Hammersley se ve svém díle *Co se děje s etnografií?*⁹ pozastavuje nad političností, resp. účelem a službou etnografie¹⁰. Dle něj je etnografie „... urbánním romantismem, který oslavuje odlišné formy racionality, dovednosti a morálky, které můžeme najít mezi obyčejnými lidmi, včetně těch (a právě u těch), kteří jsou obyčejně považováni za iracionální a/či amorální“ (Hammersley 1995: 15). Tento urbánní romantismus¹¹ vyústil v představu etnologie jako akademického pléna pro obhajobu „jinakosti“. „Avšak je-li politická obhajoba funkcí etnografie, proč je tato politika tak zřídka explicitní? A na základě čeho rozlišujeme mezi etnografickým vhladem a politickým předsudkem?“ (Hammersley 1995: 15). Hammersley tak vidí úzkou závislost etnických

⁹ V originálu *What's Wrong with Ethnography?* (1995)

¹⁰ Termín etnografie (ethnography) chápe Martyn Hammersley primárně jako metodologii v sociálních vědách (alternativní označení kvalitativních metod), avšak odkazuje k ní v první části knihy též jako k oboru (etnologii).

¹¹ Romantické, idealistické či herderovské versus racionální, osvícenské, pragmatické či lessingovské pojetí etnicity, národa, nacionalismu, ale též celé etnologie jako oboru, je předmětem diskuse i u jiných autorů, viz např. Edward Carr (1945: 8), Ernest Gellner (1997: 66-71).

teorií na politice (vis-à-vis) bez ohledu na typu teorie¹², naopak Joshua Fishman vymezuje akademické modernistické přístupy vůči primordialistickým politikám (Fishman 2003), neboť první se pokoušejí o „objektivní“ studium fenoménu, zatímco druzí o legitimizaci sebe sama.

Nelze proto paušálně považovat etnické teorie za nástroje politik, jak tvrdí Hammersley, ale zároveň ani rozlišovat teorie a politiky dle jejich „primordiality“ (jak činí Joshua Fishman). Známým případem vzájemného prolínání a ovlivňování politiky a teorie je národ. Národ je termín, jehož pojetí je v teoriích západních, středoevropských a ruských (sovětských) autorů značně ovlivněno národními tradicemi¹³. Národ v anglo-americkém světě referuje spíše ke státní identitě¹⁴, ve středoevropském prostoru spíše k etnickému původu¹⁵ a v sovětském prostoru k evolučnímu stádiu vývoje etnika¹⁶ (viz Hroch 1997). Odraz těchto (politicko-praktických) konotací nalezneme u všech teorií, avšak nejvíce patrné jsou pochopitelně tam, kde teorie národa sloužila politickým (ideologickým) potřebám státu. Nejvýznamnějším příkladem takového propojení politiky a teorie pak je Stalinova koncepce národa (viz kap. II.1.1.). Etnicita se v tomto kontextu politicky podbarveného přístupu k nacionalismu a národu jeví jako více neutrální, apolitické a potenciálně zástupné označení národa, neboť v sobě (snad díky svému mladému původu?) nenese tolik hodnotových deformací. Jak však bude níže uvedeno, etnicita a národ jsou jen málokdy chápány jako synonyma.

Namísto výše zmíněných diskursů primordiality a političnosti etnicity se v závěru této kapitoly zaměřím na jinou rovinu přístupu k tomuto fenoménu – objektivitu a aktivitu etnicity. Spor primordialistů, etnicistů a modernistů se totiž do značné míry odehrává na poli objektivnosti, resp. subjektivnosti etnicity. Aktivitou etnicity pak rozumím míru, do níž jsou jednotlivci chápáni jako aktivní tvůrci či pasivní recipienti etnické identity. Toto členění není mimo výše uvedené diskursy, ale spíše jejich jinou dimenzí.

¹² Teoretický koncept, ať už primordialistický či modernistický, je chápán jako výsledek politické praxe (odlišný politický kontext vyžaduje jiné teoretické přístupy).

¹³ Ruskou (sovětskou) školou zde reprezentují „východní“ koncept, neboť významně ovlivnila chápání národa v mnoha dalších zemích (hlavně socialistických zemí Asie, Afriky a Latinské Ameriky). Specifickými rysy nacionalismu, národa a etnicity v Číně se zabývá III. kapitola.

¹⁴ Srov. Gellnerovo pojetí nacionalismu jako ideologie, jež požaduje, aby etnické a politické hranice byly totožné. Slavné dílo Adama Smithe *Bohatství národů* (*The Wealth of Nations*) je jedno z prvních společenskovo vědních děl moderní doby, které konzistentně užívá termínu národ (nation). Jeho politicko-ekonomické, či spíše státně-teritoriální pojetí národa lze proto považovat za základ anglické (anglo-americké) koncepce (Smith 1999).

¹⁵ Srov. Hrochovu teorii nacionalismu a národa. Jde o unikátní teorii opřenu o analýzu národních hnutí v Evropě 19. století. Nicméně právě hledání počátků moderního národa v 19. století a jeho tří-fázový vývoj jsou ovlivněny (středoevropskou zkušeností a (socio-kulturním, ekonomickým a politickým) vývojem.

¹⁶ Stalinistická definice národa a jí determinovaná sovětská etnografická škola.

II.1.1. Primordialismus

Stejně jako se téměř každý, kdo se zabývá etnicitou, národem či nacionalismem, opírá o teorii Ernesta Gellnera – buď jejím přijetím, anebo vymezením se vůči ní – (Bossche 2003: 491), zastávají i primordialisté obdobné místo v etnických studiích - každý se vůči nim vymezuje, anebo se stává jedním z nich. Od 60. let 20. století, kdy byly primordialistické přístupy diskreditovány mj. též Fredrikem Barthem, Karlem Deutschem, Ernestem Gellnerem, E. J. Hobsbawmem či Benedictem Andersonem (Hutchinson 1994: 3), se primordialismus stal téměř výhradně nástrojem politické rétoriky či praxe.

V odborné literatuře byl primordialismus vytlačen na periferii současného bádání¹⁷, avšak stále patří mezi neopomenutelné přístupy k etnicitě. Snad právě proto, že primordialistický přístup je tolik blízký politice i praxi (Horowitz 2003: 80), jež jsou předmětem studia. Daniel Conversi přímo říká, že „... primordialismus a esencialismus může být chápán za součást politické agendy nebo jako disponibilní zbraň jak nacionalistů, tak i budovatelů říší“ (Conversi 2003b: 284). Ve stejném duchu vymezuje primordialismus vůči modernistickému pojetí i Joshua Fishman, když píše, že „[k]onstruktivistický pohled je spíše akademickým konceptem, alespoň na Západě, zatímco primordialistický pohled je spíše konceptem znevýhodněných komunit“ (2003: 89) a dodává: „Primordialisticko-konstruktivistická debata se již nemusí jevit jako aktuální téma mezi západními odborníky,..., avšak je to téma, jež je velice reálné v životech, očekáváních a snech obyčejných mužů, žen a dětí po celém světě“ (2003: 90). Primordialistickým se jeví národ jeho tvůrcům a příslušníkům, zatímco jako modernistický a konstruktivistický se jeví vnějším nezaujatým pozorovatelům – akademické obci.

Spor modernistů s primordialisty je tak do značné míry sporem mezi etickým a emickým přístupem¹⁸, a proto má stále své místo a význam v etnologickém bádání. Navíc, primordialismus jako nástroj etnických politik, je významným spolutvůrcem etnické identity a konsekventně tak i etnických teorií, které se jimi zabývají. Lze tak vymezit dva typy primordialistických směrů: prvním je západní – akademický, druhým pak východní – politicko-teoretický¹⁹.

¹⁷ Mezi nejčastěji zmiňované post-Barthovské primordialisty z řad antropologů patří dozajista Clifford Geertz (Hutchinson 1994, Barraclough 2001).

¹⁸ Dichotomie přístupu emického – perspektiva zkoumaných, vnitřní pohled – a etického – perspektiva objektivního, nezaujatého, vnějšího pozorovatele – vychází původně z lingvistiky. Rozlišení emického a etického perspektivismu zaujalo významné místo v sociálních vědách, zejména pak v antropologii jako způsob zamezení centristu při hodnocení cizích kultur (Morris et al. 1999: 781-2).

¹⁹ Fishman (2003: 89) přisuzuje konstruktivismus spíše západu, neboť východní etnické koncepty jsou úzce spojeny s politikami zemí, a proto jsou považovány a priori za primordialistické (což je ve většině případů i skutečnost, hlavně u zemí bývalého východního – socialistického bloku).

Za nejvýznamnějšího představitele akademického „post-kritického“ primordialismu je považován Clifford Geertz (Bentley 1987: 25, Gross 1992: 7)²⁰. Ten však není čistým primordialistou, jak bývá často označován, neboť „... nepíše ve skutečnosti o primordialismu, ale o primordiálních sentimentech²¹ ... jako o množství odlišných a jen občas navzájem se překrývajících fenoménech“ (Connor 1994: 103). Těmito fenomény jsou „... kulturně distinktivní charakteristiky jako zrození, mýtus původu, rituál, náboženství či genealogický původ, které odlišují navzájem jednotlivé skupiny“ (Gross 1992: 7). Takový přístup reflektuje spíše percepci primordiality těchto fenoménů aktéry, nikoli primordialitu fenoménů samotnou. Geertzův přístup lze proto označit za výrazně emičtější oproti modernistickým přístupům, nikoli však jako nevědecký, jak se primordialismus často nálepkuje.

U Geertze je však možné nalézt patrný rozdíl mezi chápáním etnicity a národa, který je spíše typický pro etnicisty (viz II.1.2.). První stádium nacionalismu²² Geertz popisuje jako střet „... mezi koncentrovaným nakupením kulturních, rasových, místních a jazykových kategorií sebeidentifikace a sociální loajality, vytvořených za staletí dějin, a jednoduchým, abstraktním, záměrně zkonstruovaným a téměř bolestně uvědomovaným pojetím politické etnicity – skutečné „národnosti“ v moderním slova smyslu“ (Geertz 2000: 267-268). Téměř modernistické či etnicistické pojetí nacionalismu tak ukazuje, že v oblasti teorií etnicity stěží nalezneme puristický primordialismus v post-kritickém období. Za jediný takový případ lze považovat sovětskou etnografickou školu.

Zcela specifické postavení mezi teoriemi etnicity zaujímá stalinistická sovětská etnografická škola. Oddělit sovětskou etnografickou a politickou tradici je vzhledem k propojenosti obou velmi těžké. Stalinistická definice národa se stala determinantem etnografické školy a jejím základním teoretickým východiskem, a proto je její primordialistický přístup tolik patrný.

Vznik Sovětského svazu v roce 1917 otevřel etnické politice nové, doposud neobjevené možnosti. Sovětský svaz se stal postupně prostorem pro bezprecedentní etnický pluralismus, etno-politické inženýrství, jehož předměty – etnika a národy – se staly loutkami a nástroji při konsolidaci sovětu, i

²⁰ Zmínění autoři, kteří prezentují Clifforda Geertze jako primordialistu, napsali své články v roce 1987, resp. 1992. Sám Geertz ve svém díle *Interpretace kultury* (v češtině 2000) v předmluvě z roku 1973 (!) uvádí, že posledních 15 let (tedy 1958-73) prošel několika směry, a zatímco byl zpočátku funkcionalistou, nyní se cítí být ovlivněn spíše sémiotikou. Takový myšlenkový postup v průběhu času lze zaznamenat u většiny autorů, a proto jakékoliv zařazování je sporné. Geertz proto může být řazen v rámci použitého členění jako primordialista i jako esencialista a dokonce ve vztahu k nacionalismu i jako modernista. Přesto však významné Geertzovy práce na téma etnicity jsou označovány jako primordialistické.

²¹ Záměrně „primordial sentiments“ nepřekládám jako primordiální smýšlení, neboť slovo sentiment v sobě zahrnuje pocity a hodnoty, jež, jak se domnívám, jsou základem jejich „emičnosti“.

²² Geertz pracuje se čtyřmi fázemi nacionalismu: 1. fáze krystalizace a formování nacionalismu, 2. fáze vítězství nacionalismu, 3. fáze konsolidace nacionalismů v státy a 4. fáze stabilizace a definice vůči ostatním státům i vůči vlastním společnostem (množné číslo!) (Geertz 2000: 267).

pro následnou „normalizaci“ v rámci perestrojky. Přestože došlo k několika převratným proměnám v uplatňování etnické politiky, stalinistický marxisticko-evoluční koncept etnika – národnosti - národa zůstal jediným teoretickým rámcem pro celé poválečné období.

Dílo Josefa V. Stalina *Marxismus a národnosti a koloniální otázka* lze proto považovat za vůbec nevlivnější politickou teorii národa a etnika, která byla po více jak půl století přímo uplatňována na šestině světa a na každém 20. obyvateli planety. Nepřímo, jakožto teorie, jež se stala podkladem pro etnické politiky i ostatních socialistických zemí (mj. Čínské lidové republiky), ovlivnila stalinistická koncepce národa život přibližně třetiny lidstva²³. Žádná jiná teorie etnicity nedoznala takového uplatnění. Je proto na místě tuto teorii, byť politickou, při studiu etnicity nejen v prostoru bývalého SSSR akceptovat. Přestože z akademického pohledu je stalinistická teorie příliš rigidní, eklektická, pragmatická a politikou marxismu, leninismu a stalinismu determinovaná, obsahuje v sobě mnoho informací o současné etnicitě jí ovlivněných etnik²⁴. Ne snad proto, že by byla tolik přesná a hodnotná v době svého vzniku, avšak skrze etnickou politiku SSSR (a i jinde) byla značně internalizována dotčenými etniky.

Marxismus a národnosti a koloniální otázka J.V. Stalina (1949) není aktuální a příliš čtené dílo, avšak v něm uvedená definice národa je zřejmě jednou z nejslavnějších a nejcitovanějších²⁵:

„Národ je historicky vzniklá stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života a psychického založení, projevující se v pospolitosti kultury.“(Stalin 1949: 11)

Již při prvním přečtení zarazí Stalinova definice rigidností a státností, se kterou se nesetkáváme u vědeckých definic. O to zajímavější je však komentář (de facto celá kniha), kde Stalin rozebírá jednotlivé komponenty (aspekty) národa a jeho evolučnost. K hlubšímu pochopení této teorie je tedy zapotřebí analyzovat definici slovo za slovem²⁶. Historičností je myšlena kontinuita vědomí pospolitosti. „Národ tedy není ani pospolitost rasová, ani kmenová, nýbrž historicky vzniklá

²³ Bereme-li v potaz podíl populace socialistických zemí na světové populaci na konci 80. let 20. století.

²⁴ Viz již zmíněný vztah emičnosti primordialistických politik a praxe a etičnosti modernistických teorií (Horowitz 1993: 80).

²⁵ Snad srovnatelná s významem definice nacionalismu E. Gellnera, viz II.1.3.

²⁶ Stejně tak činí i Stalin (1949) či Bromley (1979). Stalinistický koncept je neopomenutelný při studiu etnicity jak Dunganů ve Střední Asii, tak i Huiů v Číně, a proto je zde uvedena jeho hlubší analýza. Další komparace těchto komponentů s ostatními přístupy je uvedena v kapitole II.2.

pospolitost lidí“²⁷ (Stalin 1949: 9). Historično zde tedy funguje jako jednotící pilíř namísto toho, co darwinismem inspirované koncepte nazývají „pokrevní spřízněnost“ (Stalin 1949: 9).

Označení národa za stabilní pospolitost je v celé koncepci asi nejspornější. Máloco se zdá být tak vágním, neuchopitelným či amorfním, a tudíž nestabilním, jako právě národ či etnikum. Ve stalinistické koncepci je však možno stabilitu označovat spíše jako nepřerušenosť onoho kontinuálního vývoje vědomí (historičnosti národa), tedy že to, co v čase A označujeme za národ, má konsekvntně identifikovatelné jednotky v jiných časových průřezech bez ohledu (nebo jen s malým zřetelem) na politické, ekonomické či životní podmínky. Touto konsekvntností lze mínit historičnost samotnou (nepřerušenosť vývoje), což také odpovídá Stalinově tvrzení, že národy vznikly z lidí různých ras a kmenů, nikoli však náhodně (Stalin 1949: 9). Avšak lze tvrdit, že jde spíše o respektování národních idejí a představ o historičnosti, než o skutečnosť „sui generis“ (Gellner 1996).

Řeč a území se jako hlavní pilíře etnicity objevují ve většině teorií i politik, a tedy i u Stalina. Význam jazyka jako hlavního dorozumívacího prostředku (zprostředkovatele kolektivní identity jakou je etnicita) je zcela klíčový. „Jde ovšem o řeči, kterými mluví lid, a nikoli o úřední řeči kancelářů“ (Stalin 1949: 9). Přestože jazyk se zdá být jako velice objektivní a verifikovatelný znak národa, jeho klasifikace už tak jednoznačná není²⁸. Obdobně i teritorium jako jeden ze základních komponentů etnicity, není zcela explicitní. Území ve Stalinově koncepci je chápáno spíše „wallersteinovsky“²⁹ jako jádro, tedy historické území původu, které trvá dodnes, nežli jasnými, etnicky čistými hranicemi definovatelná oblast³⁰.

Hospodářský život, psychické založení a pospolitost kultury jsou velice vágní termíny. Hospodářským životem však evolucionistický marxismus v interpretaci Stalina rozumí industrializaci a hlavně kapitalizaci společnosti jako hlavní podmínky existence národa. „Národ není prostě historická kategorie, nýbrž historická kategorie... epochy rozvíjejícího se kapitalismu“ (Stalin 1949: 15).

²⁷ Zde je patrně výrazně odlišné chápání etnicity (ethnosu) a národa. Národ je kategorií historickou, zatímco kmen (ethnos) kategorií etnografickou (Stalin 1949: 14).

²⁸ Jako příklad může sloužit tradiční spor jazyka a dialektu. Snahy menšin o uznání řeči jako svébytného a rovnocenného jazyka jsou jedním ze základních požadavků, avšak uznání řeči za svébytný jazyk je často otázkou politického rozhodnutí nežli skutečných náležitostí řeči; jako příklad můžou posloužit jazyky čeština a slovenština versus čínština a její „dialekt“ kantonština (ale i dunganština, viz IV. kapitola). Dalšími otázkami jsou multilingvnost. Těmto tématům se dlouhodobě a podrobně věnuje Leoš Šatava (2009). Významu jazyka a dichotomii jazyk-dialekt na příkladu Huiů a Dunganů se věnuje též IV. kapitola.

²⁹ Immanuel Wallerstein, americký sociolog, historik a ekonom a autor teorie jádra a periferie a pojetí nacionalismu jako politické ideologie (viz Bentley 1987: 25).

³⁰ Takové pojetí území však bylo inspirováno též čistě pragmatickými politickými zájmy. Zdůraznění nemožnosti přesného geografického ohraničení etnických území podpořilo Stalinovy argumenty pro oblastní kulturní autonomii (Stalin 1949: 52-55) namísto původně proklamované národnostní autonomie (Stalin 1949: 26), která však dle Stalina vede k nacionalismu a separatismu (Stalin 1949: 53).

Psychické založení a pospolitá kultura jsou pak rysy společnosti vyvinuté „zdola“ v průběhu historie, avšak bližší definici těchto pojmů ani Stalin není schopen předložit.

Definovaných 7 atributů národa³¹ navíc musí být přítomno bez výjimky, neboť „[n]árod, toť souhrn všech znaků“ (Stalin 1949: 14). Takto rigidní definice národa se stala do jisté míry kontraproduktivní. Téměř bez výjimky Stalinovy národy v rámci Sovětského svazu všechny tyto atributy nesplňovaly, a to hlavně jeden – hospodářský život³². Proto flexibilita (či pragmatičnost) v praktické aplikaci této teorie (Stalin ji nazývá dialektikou; 1949: 26) byla nezbytná. Národní³³ verze Stalinovu koncepci z týchž důvodů výrazně přizpůsobovaly svým potřebám (v případě Číny viz III. a IV. kapitola).

Jedněmi z nejvýznamnějších teoretiků etnicity sovětské etnografické školy byli Sergej Širokogorov, jenž výrazně ovlivnil pojetí i samotné formování *minzu* a nacionalismu v Číně³⁴, a Julián Bromlej. V Bromlejově pojetí ethnosu³⁵ je patrný posun od Stalina, když jej chápe jako „historicky vzniklé společenství lidí, mající unikátní a původní společnou a stabilní kulturu (včetně jazyka), fyzické rysy a povědomí“ (Bromley 1979: 342). Navíc takové společenství musí být „geograficky koncentrované a obývat kompaktní území v rámci jednoho politického útvaru, který tvoří jednoznačnou socioekonomickou jednotku“ (Bromley 1979: 342). Je zajímavé, že tato definice ethnosu je velmi podobná a rigidní jako samotná Stalinova definice národa, byť, jak sám Bromlej uvádí, je ethnos hierarchicky a evolučně nižší jednotkou než národ³⁶. V chronologii Stalin – Širokogorov – Bromlej je tak patrný přesun zájmu od národa k ethnosu, avšak rigidnost a primordialita pojetí obou se nezměnila, nebo jen minimálně. Sovětská etnografie tak v pojetí etnicity a národa zůstala zřejmě nejprimordialističtější školou.

³¹ Při zevrubném pročtení Stalinova díla totiž jeho definice skutečně obsahuje 6-7 základních komponentů (podle toho, jak se interpretuje pozice kultury – jako výsledek 6 komponentů anebo jako další dimenze etnicity) a nikoliv 4 (jazyk, historie, území, ekonomika), jak většina autorů uvádí (srov. Mackerras 1994: 140-145, 2003a: 3, 2003b: 15; Norbu 1991: 144-146; Moseley 1966: 35-36; Leibold 2007: 154).

³² Vznik Sovětského svazu v roce 1917 nelze označit za období, kdy by již ruská/sovětská společnost prošla kapitalismem, který je hlavním „epochálním“ znakem národa.

³³ Zde myšleno ve státním smyslu – viz již zmíněné odlišné chápání slova „národní“ (Šatava 2009, Hroch 1997).

³⁴ Ovlivnil čínské pojetí národa (*minzu*, viz III. kapitola) jak vlastním výzkumem čínské etnicity (Širokogoroff 1942), tak i vlivem na „otce“ čínské etnologie Fei Xiaotonga (Leibold 2007: 132, Fei 1981).

³⁵ Zjednodušeně sovětské období etnika.

³⁶ Současně ale vyvrací stereotyp, že ethnos musí být malý či na malém území, ale naopak může obývat velké území a mít i několik milionů (Bromley 1979: 342).

II.1.2. Etnicismus

Rozdíl mezi národem a etnicitou z perspektivy dichotomie primordialismus-modernismus je nejlépe patrný v případě etnicismu Anthony D. Smithe. Ten pracuje s termínem *ethnie* – „sociokulturním a historickým základem moderního nacionalismu“ (Eriksen 2004: 49). *Ethnies* jsou zdrojem mýtů, hodnot, sdílených idejí, paměti atd. pro národ, ale nejsou národem samotným (Smith 1996: 386). Stejně tak jako moderní jazyky nebyly vytvořeny, ale pouze adaptovány a standardizovány z jazyků předchozích společenství (Smith 1996: 381), tak i národy nevznikly jako výtvar modernity, avšak jsou pouze adaptací a standardizací předchozích společenských identit – *ethnies*.

Pro Smithe „před-moderní *ethnies* nejsou národy“ (Smith 1996: 385, zvládně autorem). Dle Smithe jsou „[m]oderní národy... ve velké míře opravdu založeny na před-moderním *ethnie*, které rozlišuje na dva typy: laterální či aristokratické, které vzniká v centralizovaném státu a má jen omezený celospolečenský dosah; a vertikální či démotické [lidové], jež je často předmětem ovládní druhými a podporované náboženstvím, jehož hodnoty a instituce pronikají populací a unifikují ji“ (Hutchinson 1994: 9). „I když většina současných národů je ve skutečnosti polyetnických, mnoho bylo vytvořeno hlavně okolo dominantního *ethnie*, které přetáhlo ostatní *ethnies* či etnické fragmenty do státu, kterému dalo svůj název a kulturní charakter... jestliže jsou *ethnies* dle definice spojeny s daným teritoriem... pak předpokládné hranice národa jsou převážně determinované mýtem a pamětí dominantního *ethnie*, které v sobě zahrnuje základní charakter, mýtus zlatého věku a k němu vztažené teritoriální požadavky či nároky na etnické označení“ (Smith 1991: 39 – cit. dle Leoussi 2001: 52). Smithovu teorii *ethnie* tak lze označit za etnicitně-primordialistickou³⁷, neboť etnicita je vždy přítomná, i když kontextuální, ale současně za nacionalisticky-modernistickou, neboť nacionalismus a jeho produkt – národ – považuje za výsledek moderní doby.

Anthony Smith se ohrazoval proti kritice ze strany Ernesta Gellnera, který jej označil za primordialistu či evolucionistu (Smith 1996), a proto by asi nesouhlasil ani s uvedeným dualistickým shrnutím. Přesto mnoho aspektů jeho teorie zmíněnou dualitu přístupu k etnicitě a nacionalismu naznačuje. Sám sebe Smith označuje spíše za etno-symbolistu (Smith 1996: 386) a tento přístup nejlépe demonstroval v parafrázi na Gellnera a jeho hledání pupku národů: „... abych parafrázoval Rousseaua, národ musí mít pupek, a pakliže žádný pupek nemá, musíme mu nějaký vytvořit“ (Smith 1996: 386-7). Toto tvrzení podporuje Smithovo členění nacionalismů na dva typy – etnicko-genealogické, které jsou častější na východě, a občansko-teritoriální, které jsou typické pro západ³⁸.

³⁷ V tomto bodě je Smithův a Geertzův přístup značně podobný. I Smith totiž definuje *ethnie* jako „ranější etnické sentimenty a etnické komunity“ (Hutchinson 1994: 8), což je koncept velmi blízký Geertzovým primordialistickým sentimentům.

³⁸ Viz Smith (1986: 134-138) či Bingol (2004: 46). První s tímto konceptem přišel Hans Kohn v roce 1955, který rozlišoval východní etnokulturní a západní občanský nacionalismus (Eriksen 2004: 49).

Zatímco první lze chápat jako nacionalismy „s pupkem“, druhý typ má „umělý pupek“. Jinými slovy, moderní národ pro svou legitimitu vyžaduje pupek, ať už reálný či imaginární. Tím pupkem není podle Smithe nic jiného, než ethnie. Ačkoliv tento přístup je velice blízký gellnerovskému modernistickému pojetí, jde stále spíše o Smithův modernismus v přístupu k nacionalismu a národu, nikoli k ethnie (etnicitě) samotnému.

Stejně jako Anthony Smith, „... zasazuje vznik národů do širšího fenoménu etnicity...“ (Hutchinson 1994: 7) i John A. Armstrong, jenž bývá označován za etnicistu (Hutchinson 1994), ačkoliv on sám sebe označuje za barthovce³⁹ (Armstrong 1982: 4). Armstrongovo dílo překvapuje svou podobností dualistického pojetí etnicity a nacionalismu s Anthony D. Smithem. Když Armstrong uvažuje etnicitu, uvažuje ji v kontextu mytologického „mimo-času“ (Armstrong 1982: 9), přirovnává ji spíše k mlhavému německému „Stamm“ než k stabilnímu a zřetelnému anglickému „tribe“⁴⁰, a vnímá ji jako něco transcendentálního, všudypřítomného a nedílného. Naopak nacionalismus považuje za politickou doktrínu (a národ za její produkt), která je založena na etnicitě a která vznikla na konci 18. století (Armstrong 1982: 4).

Význam etnicistických přístupů obou zmíněných představitelů tkví právě v dichotomii modernity nacionalismu a primordality etnicity. Etnicita je tak nahlížena jako něco stálého v čase a proměnlivého v obsahu. Je tedy třeba jednoznačněji vymezovat etnicitu vůči nacionalismu? Z perspektivy etnicismu ano. Avšak je-li etnikum, jež je často chápáno jako alternativní či obecnější označení národa, produktem etnicity a národ produktem nacionalismu, pak toto rozlišení ztrácí význam.

Druhým alternativním ne-primordialistickým, avšak ani ne-primordialistickým (modernistickým) přístupem je teorie jednání Pierra Bourdieuho. Tu označuje Jo-Ann Gross jako „teorii ideálně primordialisticko-situationalistickou“, jejíž užití je nejvhodnější u „společností, kde náboženské identity občas kolidují s těmi národními ... a ve kterých procesy etnogeneze často probíhaly v multikulturních a multietnických oblastech...“ (Gross 1992: 9). Ústředním pojmem této teorie je **habitus** – „systém trvalých, přenositelných dispozic, které, při zapojení předešlých zkušeností, slouží v každém okamžiku jako matrice vnímání, chápání a jednání“ (Bourdieu 1977: 82-83). Trvalost habitu činí tento přístup primordialistickým, neboť habitus je vždy přítomen. Zároveň však jeho závislost na okolnostech, tedy jeho na situaci závislá proměnlivost, je znakem situationalismu. Habitus je chápán jako zvykové opakování (modus operandi), které je produktem rituálu (opus operatum). Jinými slovy, tím, jak se věci dělají, se stávají tím, jak se věci dělat mají (Bourdieu 1977: 111).

³⁹ Fredrik Barth – jeden z „otců“ situationalismu, viz dále.

⁴⁰ Oba termíny přeložitelné do češtiny jako kmen, avšak dalo by se rozlišit též jako pokolení (Stamm) a rod (tribe). Vzhledem k absenci vhodných odlišných termínů v češtině ponechávám původní termíny.

Teorii jednání aplikoval na etnicitu mj. Carter G. Bentley (Bentley 1987), jenž bývá občas označován jako instrumentalista (Gross 1992: 5-8), ačkoliv on sám se vymezuje vůči dichotomii primordialismus-instrumentalismus, protože nacionalismus je podle něj chápán instrumentalismem příliš jako „wallersteinovský“ politický subjekt (Bentley 1987: 25). Někdy se řadí mezi tzv. kulturalisty (Chow 1997: 35), neboť, s odkazem na výzkum Edmunda Leache mezi Kačiny, považuje etnicitu a kulturu jako neoddělitelné či spíše zaměnitelné pojmy (Bentley 1987: 24). V pojetí etnicity jako habitu spatřuje hlavní sílu v tom, že takové pojetí je prosté politických podmínek, které vidí nacionalismus jako „... produkt nějakého psychologicky nepravděpodobného procesu akumulace podvědomých zájmů společností“ (Bentley 1987: 48). Etnicita je namísto toho chápána spíše behaviorálně – jako žitá zkušenost.

II.1.3. Modernismus

Již jako ne-primordialistické lze označit zbývající, zcela dominující teoretické přístupy k etnicitě, zde souhrnně označené jako modernistické. Přestože jednotlivé přístupy se navzájem značně liší a vymezují se vůči sobě, lze je souhrnně charakterizovat slovy Leoše Šatavy jako přístupy, které pokládají „... etnické vědomí – kladené nad občanské, etatistické ale i nad obecně lidské cítění – za **abstrakci, umělý, kulturně reprodukováný sociální konstrukt**. Ten je současnou optikou mnohdy nahlížen výrazně kriticky či odmítavě – jako pouhý vývojem dávno překonaný výtvar frustrovaných intelektuálů, atavistický anachronismus, studnice xenofobního násilí, přežitek, který postrádá v současných podmínkách smysl a je odstranitelný osvětou a ekonomickou prosperitou. Přitom se ovšem současný stav společenského diskursu a dnešní realita ahistoricky aplikují i na předchozí epochy“ (Šatava 2009: 14-15, zvýrazněno autorem). V tomto náčrtku „opačného krajního názoru“ vůči primordialismu nalezneme téměř všechny charakteristiky modernistických přístupů.

Jako čistě modernistický přístup lze označit teorii nacionalismu Ernesta Gellnera. Nacionalismus je dle Gellnera bytostně moderní. Jeho vznik v době industrializace evropských zemí není pouhou náhodou, ale premisou jeho existence. Na rozdíl od etnicistů, i etnicita je u Gellnera chápána jako konstrukt, resp. novodobý jev. Z jeho základní definice nacionalismu jako ideologie, jejímž „... požadavkem je, aby hranice etnicity byly zároveň hranicemi politické jednotky...“ a aby „... vládcové těchto jednotek byli též etnicity jako ovládaní“ (Gellner 1994: 35) vyplývá, že etnicita je nedílnou součástí nacionalismu, který z etnika činí národ, avšak etnicita není chápána jako něco odvěkého či latentně vždy přítomného, ale do značné míry jako (umělý?) nástroj nacionalismu. Gellnerova teorie je však značně redukcionistická v chápání jazyka, jenž je do jisté míry brán za jeden z hlavních (či snad dokonce jediný) kulturně-identifikačních znaků. Spoutání počátku nacionalismu a industrializace do jednoho svazku také představuje jistou slabinu této teorie. Přestože bezpochyby industrializace

zapříčinila dalekosáhlé kulturně-spoolečenské proměny, nelze jí podmiňovat existenci nacionalismu a jeho počátek. Takto úzce propojená kauzalita obou jevů zavání evropocentrismem. V umíněném modernistickém ekonomickém pojetí (O'Leary 2003: 156) tato teorie připomíná rigidnost Stalinovy definice národa (viz II.1.3.).

Jako modernistickou lze též označit teorii nacionalismu českého historika Miroslava Hrocha. Jeho fenomenologické pojetí (Gellner 1994: 82) zasazuje nacionalismus do hlubokých socio-kulturních proměn, převážně industrializace 19. století (Hroch 2004: 95). V tomto bodě se Hroch ztotožňuje s teorií Ernesta Gellnera. Co je však na Hrochově teorii výjimečné, je jeho členění nacionalismu na tři fáze – A) nacionalismus jako zábava „neutrální“ inteligence (Hroch 2004: 96), B) nacionálně angažovaná, agitující inteligence a rozvoj širšího společenského nacionálního vědomí a C) masové národní hnutí. Pro potřeby této práce je zajímavé právě toto členění, neboť jak vyplývá z fázování národních hnutí, je národ intelektuálním produktem, následně laicizovaným do masového hnutí. Z toho vyplývá, že etnicita je chápána spíše v rovině intelektuálních představ, jež jsou internalizovány v průběhu národního hnutí⁴¹.

Proti Gellnerově „fundamentálnímu“ modernismu se vymezuje i Walker Connor, představitel instrumentalistické perspektivy a tvůrce teorie etnonacionalismu. Dle instrumentalismu je „[n]acionalismus v zásadě ideologií a politickým programem vytvořeným za účelem proměny území v národní teritorium“ (Kaiser 2003: 231). Chápání nacionalismu jako ideologie či politického programu je relativně běžná. To, v čem se instrumentalismus liší, je jeho pojetí etnicity jako nástroji vytvořené představy. Těmito nástroji etnicity mohou být „[m]apy a další kartografické reprezentace [prostoru], představy o vlasti, symbolika národní krajiny⁴², národní památníky a památná místa, [jež] všechna nacionalizují prostor a teritorializují národ“ (Kaiser 2003: 232). Skrze tyto nástroje jsou lidem prvky etnicity a „národního cítění“ internalizovány⁴³. Ke zmíněným nástrojům bezesporu patří Kaiserem opomenutý jazyk – základní „prostředek pro vyjádření odlišné kultury; zdroj národní

⁴¹ M. Hroch etnicitu samotnou příliš neanalyzuje. Jeho pojetí etnicity by mohlo být interpretováno, podobně jako pojetí E. Gellnera, jako etnicistické, neboť je v teorii obsažen významný prvek evolučního přístupu v duchu marxismu (posloupnost etnikum-národ). Na druhou stranu právě chápání etnicity spíše jako produktu představ o ní (nežli chápání etnicity jako takové) a její využití pro potřeby moderního národa z ní činí moderní, politicko-intelektuální konstrukt (viz Gellner 1994: 193-194; Hroch 2004).

⁴² Často opěvovaná v básních a eposech a vyučovaná ve školách jako expresivní vyjádření vztahu k vlasti.

⁴³ Jako příklad může sloužit již zmíněná kartografická reprezentace prostoru. Učebnice a školní atlasy dějin reprezentují stejnou historii často velmi protichůdně. To, co může být reprezentováno jako historický nezávislý stát v jedné zemi, může být v druhé zobrazováno na mapách pouze jako kolonie, marka či vazalské území. S těmito protichůdnými perspektivami se můžeme setkat snad u všech menších národů vymezujících se vůči početně, kulturně a/či politicky dominantním sousedům (např. nezávislé české království či léno Svaté říše římské, nezávislý Tibet či tributární vazal Říše Středu atd.). Těmto tématům nacionalizace a centralizace historické perspektivy se věnuje např. Šatava 2009, Kaiser 2003, Norbu 1995 aj.

koheze; a nástroj pro vytváření politické komunity“ (Safran 2005: 1). Lze tedy tvrdit, že instrumentalisté sdílí představy o nacionalismu a etnicitě s ostatními modernistickými směry, jejich zájem se však zaměřuje na význam a roli jednotlivých nástrojů při utváření etnické identity, resp. jejím využití v nacionalismu.

Connorův etnonacionalismus je pak reakcí na vznik dvojího pojetí nacionalismu – občanského a etnického (Smith 2003: 56). Connor tuto dichotomii odmítal, neboť podle něj „... jsou všechny nacionalismy etnické a ti, co používají termín nacionalismu k označení občanské identity či loajality, zaměňují patriotismus s nacionalismem. *Ethnos* a *národ* jsou ekvivalenty...“ (Conversi 2003a: 3, kurzíva autora). Connorův etnonacionalismus je tedy stále nacionalismem, jen explicitně vyjadřuje etnicitu jako základní parametr nacionalismu (srov. Haymes 1997). Na rozdíl od Gellnera je však Connorův nacionalismus mnohem více „subtilní“ a „amorfní“, což je dáno jeho výrazně psychologickým pojetím⁴⁴ (Conversi 2003a: 2). Nejlépe vzájemné výtky mezi Connorem a Gellnerem vyjádřil Brendan O’Leary: „Connor považuje Gellnerovu teorii za příliš dogmaticky modernistickou, příliš opřenou o význačnost jazyka, příliš funkcionalistickou, eurocentrickou, ekonomickou, příliš oproštěnou od lidských pocitů, příliš historicky nepromyšlenou. Gellner naproti tomu považoval Connora za neoficiálního představitele „teorie temných bohů“ předků, který je příliš náchylný ke zdůrazňování iracionality v nacionalismu, příliš psychologický a který postrádá teorii k objasnění moderní síly nacionalismu“ (2003: 156).

Jestliže Gellnerova teorie je „fundamentálně“ modernistická a Connorova příliš psychologicky analyzující, pak jako střední cesta se jeví „barthovský“ situacionalismus a „andersonovský“ konstruktivismus. Slavný sborník *Ethnic Groups and Boundaries*, editovaný Fredrikem Barthem (1969), se stal významným milníkem v etnických studiích. Stal se základem směru zvaného situacionalismus, jenž chápe etnické skupiny jako „... seburčené skupiny, jejichž identity jsou založeny na vymezování se vůči ostatním. (...) Jejich kulturní symboly fungují k určení hranic interakcí mezi „my“ a „oni“ a jsou předmětem změny. (...) Kulturní symboly, dle tohoto argumentu, pak nejsou zamýšleny tak, aby vyjadřovaly oddanost k základním hodnotám, ale spíše tak, aby diferencovaly skupinu od ostatních“ (Hutchinson 1994: 27). Závislost formy etnicity na okolnostech (situaci) je fundamentální. „Stejná skupina lidí, ..., by určitě vytvořila odlišné životní vzorce a institucionalizovala by odlišné formy chování, kdyby byla vystavena odlišným možnostem nabízeným v odlišném prostředí“ (Barth 1969: 12). Etnicita je průnikem množství proměnných a změna kterékoliv z nich ovlivňuje výsledek a je tak proměnná v čase i prostoru a závislá na vnitřních i vnějších procesech. Je jí

⁴⁴ Sám Walker Connor však rozdělování mezi jednotlivými modernistickými směry neuznává a mluví o sociálních konstruktivistech, instrumentalistech a modernistech jako o synonymních označeních jedné skupiny neprimordialistů (Connor 2004: 45). Obdobně i Jo-Ann Gross (1992: 5-8).

nutno „... považovat za aspekt vztahu, nikoli za vlastnost jedince nebo skupin“ (Eriksen 2008: 318). Etnicita proto není daná (askriptivní) a stabilní (resp. primordiální), ale zároveň ji nelze chápat jako zcela moderní fenomén, ale fluidní, kontinuálně re-formovanou identitu.

Benedict Anderson naopak uvažuje národ (etnicitu) jako imaginární společenství⁴⁵, jehož představa sebe sama je utvářena skrze vědomí kolektivity. Moderní národ ve své velikosti a kompaktnosti pak byl možný jen a pouze díky vzniku a rozšíření masmédií (knih tisk, noviny, televize aj.), které umožňují „každodenní“ virtuální kontakt jedince s celou komunitou. „Žádný Američan nikdy nepozná víc než pouhou hrstku ze 240 milionů svých spoluobčanů a dokonce se nikdy nedozví víc než pouhou hrstku jejich jmen. Vůbec nemá představu o tom, co v jakýkoli konkrétní okamžik dělají. Je však naprosto přesvědčen o jejich stálé, anonymní, simultánně probíhající činnosti“ (Anderson 2008: 41). Národ je tak konstruktem mediálního „časoprostoru“, neboť jen média jsou schopna v jediný okamžik nabídnout sdílení „společných“ a „ostatních“ informací, událostí a dějů bez jejich prostorové blízkosti. Jedině tak se může Čech cítit více svázán se situací českých turistů na druhém konci světa než se situací amerických turistů ve vedlejší ulici. Originalitou této teorie je, že není tolik evropocentrická jako modernistické přístupy Gellnera či Hrocha. Současnost dokazuje, že sdílení společného „národního časoprostoru“ je univerzálnějším fundamentem národa a nacionalismu nežli industrializace či kapitalismus. V porovnání se situacionismem je pak hlavní rozdíl v aktivitě etnické identity. Situacionismus chápe etnicitu jako „pasivní“ výsledný průnik všech vlivů prostředí, zatímco u Andersona je etnicita výrazně aktivnější, jejíž nositelé můžou aktivně, záměrně i nezáměrně, formovat její současnou i budoucí podobu.

II.1.4. Objektivita a aktivita etnicity

V uvedeném stručném přehledu hlavních etnických teorií byly představeny dva primordialistické, dva etnicistické a čtyři modernistické přístupy k etnicitě (viz obrázek 1). Jak je však patrné, otázka primordiality a modernity není jediným diferenciačním znakem mezi jednotlivými autory. Z přehledu vystupuje hned několik rovin teoretických sporů/odlišností, mezi nimiž komponentnost, časovost⁴⁶, prostorovost⁴⁷, objektivita či aktivnost (řádovost) hrají klíčovou roli. Komponentnost etnicity je

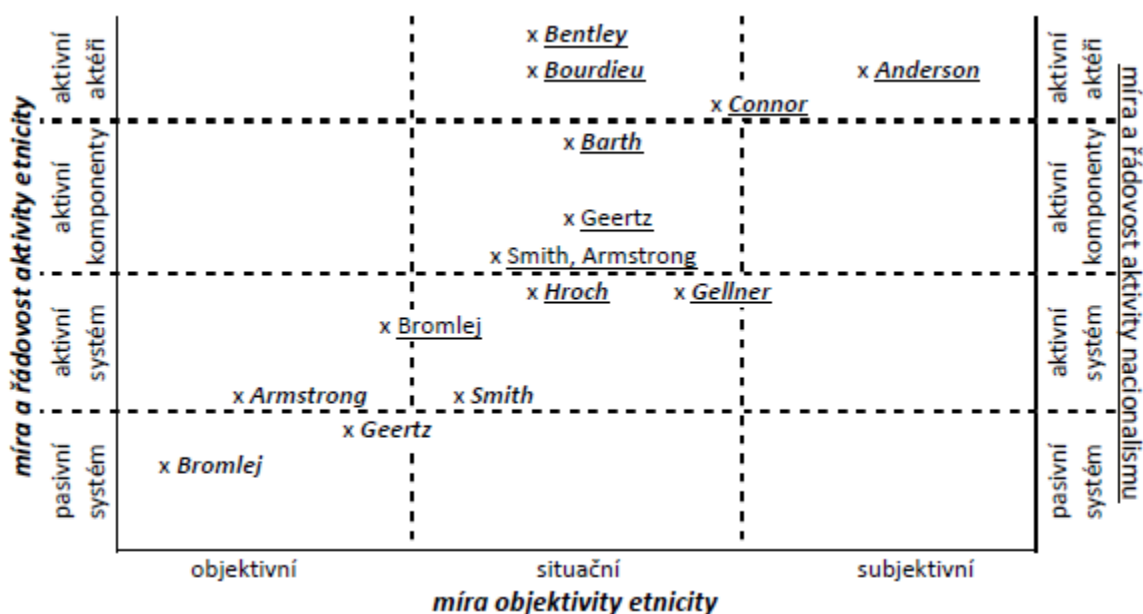
⁴⁵ Český překlad Andersonovy knihy *Imagined Communities* jako *Představy společenství* (Karolinum 2008) je značně matoucí, a proto používám termín imaginární společenství, i když ani tento překlad není zcela výstižný.

⁴⁶ Časovost etnicity je obsažena v samotné otázce původnosti etnicity, ale má i svou méně zřetelnou stránku. Čas se v teoriích objevuje v podobě historie (Bromlej a jeho podmínka historičnosti etnika), periodicity (Smith – etnikum jako *la long durée*⁴⁶) či éry (Gellner – industriální éra).

⁴⁷ Všechny teorie lze současně označit za prostorové, neboť prostor v nich hraje zcela klíčovou roli. Teorie jej analyzují jako žitý prostor, kde dochází k sociálním a kulturním interakcím mezi příslušníky etnika, ať už se jedná o prostor reálný (Bromlej) či virtuální (Anderson), nebo prostor vymezovací (Barth) či konstitutivní (Connor).

ústřední otázka, na kterou se v následujících kapitolách zaměřím. Etnicita je ve většině případů, bez ohledu na to, zda je chápána primordialisticky či modernisticky⁴⁸, interpretována skrze širší či užší soubor konstitutivních komponentů. Etnicita tak je interpretována jako socio-kulturní identita jazyka, území, náboženství (?), společné historie, politické, ekonomické a/či psychologické podobnosti (odlišnosti vůči ostatním)⁴⁹. Samotné komponenty se mezi teoriemi liší relativně málo, zato interpretace jejich subjektivnosti či objektivnosti (kontextualita, nahraditelnost, volitelnost, původnost či umělost) a aktivity či pasivity (komponenty jako produkt aktivního systému či aktivních jedinců) se liší výrazně. Navíc tyto dvě dimenze jsou komplementární.

Obrázek 2: Schéma přístupů dle objektivnosti a míry a řádovosti aktivity etnicity



Pozn.: V případě teorií, kde je výrazný a zřetelný rozdíl v objektivitě a aktivitě/řádovosti etnicity a nacionalismu, jsou autoři uvedeni podtrženým fontem v případě nacionalismu a tučnou kurzívou v případě etnicity. V ostatních případech, kdy autor explicitně s dichotomií etnikum-národ nepracuje, je použita tučná podtržená kurzíva jmen. Umístění autorů je založeno na kritice jejich teorií ostatními autory (viz citovaná literatura v této kapitole) a na základě vlastního názoru autora. Nejedná se o rigidní škatulkování, ale pouhé schéma s cílem nastínit odlišné přístupy k etnicitě a nacionalismu. Autor: Adam Horálek

Je etnicita výtvorem chování jednotlivců, „neviditelných“ systémů (struktur) či je skutečností „an sich“? Je jednotlivec aktivním formujícím subjektem etnicity či jejím pasivním recipientem? A je

⁴⁸ Primordialismus a modernismus se ve vztahu ke komponentům liší spíše pojetím komponentů nežli jejich přijetím či odmítnutím. Lze tvrdit, že primordialismus používá komponentů v ontologickém, modernismus naopak v epistemologickém kontextu.

⁴⁹ Tématu komponentů se věnují kapitoly II.2. a II.3.

etnicita objektivní jev či subjektivní představa? Zatímco Anderson chápe etnicitu jako imaginaci, Bromlej ji definuje jako autonomní entitu. Zatímco Bentley, Bourdieu a Anderson vidí jako hlavního aktéra při „tvorbě“ etnicity jednotlivce, Smith, Geertz či Armstrong ji vidí jako výsledek systému (struktury), jenž jednotlivce neovlivní, a tento systém je dále chápán buďto jako aktivní (strukturalistický pohled) či pasivní (evolucionistický pohled). Spor Gellnera a Connora o místo člověka v etnicitě (O’Leary 2003: 156) je pak sporem v mantinelech výše uvedených krajních přístupů. Obrázek 2 zjednodušeně ukazuje postoj jednotlivých autorů ve vztahu k aktivitě aktérů a objektivitě etnicity.

Přestože prezentované schéma je značně redukcionistické a polemické⁵⁰, má určitou vypovídací hodnotu. Hutchinson (1994: 6) tvrdí, že modernisté odmítají objektivní a upřednostňují subjektivní přístup k národu. Avšak dle mého názoru (vyjádřeného v schématu) většinu modernistických přístupů charakterizuje spíše kontextualita (situačnost, kterou chápu jako mezistupeň mezi objektivností a úplnou subjektivností) nežli skutečná subjektivita, jak tvrdí Hutchinson. Aby totiž mohla být etnicita plně subjektivním fenoménem, museli by být aktéři (jednotlivci) chápáni jako zcela aktivní tvůrci, což však, jak opět dokládá schéma, je případ pouze teorie jednání, zaměřené na behaviorální aspekt etnicity jako žité a reprodukované zkušenosti – identity, či teorie myšlené etnicity (avšak nikoli vymyšlené, jak upozorňuje Šatava 2009: 29) Benedicta Andersona. Většina představených modernistických teorií etnicity uvažuje spíše aktivní systém - strukturu⁵¹ či aktivní komponenty (politické zájmy, „spouštěcí“ mechanismy, např. revitalizace jazyka jako spouštěč etnického hnutí, kulturní emancipace, ireidenta, společenský proces apod.). Nutno též zdůraznit, že kdybychom sledovali vývoj myšlení jednotlivých autorů v čase, byla by většina z nich tvořila ve schématu spíše trajektorii nežli stabilní bod.

Tato variabilita přístupů mě přivedla k pojetí etnicity jako sekundární identity. Zaměřuji se na roli, význam a objektivitu komponentů a etnicitu chápu jako kontextuální výslednou identitu těchto aktivních komponentů. Přestože v dalších kapitolách rozvedený koncept sekundární identity je značně konstruktivistický (etnicita jako komponentní konstrukt), inspirovaný Andersonem, ale současně modernistický (etnicitu chápu jako kontextuální a moderní, pouze její komponenty jako „původní“), inspirovaný Gellnerem a Hrochem, svou povahou se nejvíce blíží etnicistickému pojetí Anthony D. Smithe. Vzhledem k zaměření na etnicitu Číny (a především Huiů a Dunganů) je též ovlivněn stalinistickou koncepcí národa a Bromlejovou teorií ethnosu. Při zanesení do výše

⁵⁰ Předložené schéma slouží výhradně k názornosti, nikoli klasifikaci. Cílem je ukázat plynulost přechodů mezi primordialismem, etnicismem a modernismem a zároveň značnou heterogenitu přístupů uvnitř modernismu.

⁵¹ V tomto ohledu je etnicita chápána, obdobně jako kultura, jako neviditelný, ale vnímaný fenomén bez možnosti jej ovlivnit, ale pouze přijímat či vnímat. Aktivním systémem rozumím i „hluboké socio-kulturní proměny“, jak je uvažuje např. Ernest Gellner (či Miroslav Hroch).

uvedeného schématu však pojetím aktivních komponentů a situačně chápaného konstruktů etnicity, je však označitelný spíše jako „barthovský“.

II.2. Komponenty etnicity

Jak etnicitu definovat? Množství teoretických přístupů tří uvedených směrů jakoby znemožňovalo najít jednotné označení etnicity. Vzhledem k časově i geograficky odlišným fenoménům, které jsou označovány jako etnicita, se takové hledání jednotné definice zdá být zbytečné. Stejně tak je problematická terminologie; etnikum, etnická menšina, národ, nacionalismus, etnicita atd. nelze označit jako zcela synonymní termíny a každý autor se zaměřuje na některý či několik z výše uvedených termínů⁵². Jejich definice se však do značné míry překrývají a rozmazávají už tak dosti vágní pojetí samotných těchto termínů⁵³. Šatava v tomto kontextu upozorňuje, že „[h]ovoříme-li o „**etnických menšinách**“, je třeba si uvědomit, že tento mnohovýznamový a vágní pojem bývá užíván jako pomůcka při zařazování rozličných typů a kategorií etnických společenství (s výjimkou státních národů na vlastním teritoriu) pod jeden stručný „střešní termín““ (Šatava 2009:31, zvládněno autorem). Zastřešující význam termínu etnicita (a jeho ekvivalentů) je dle mého názoru jeden z jeho hlavních znaků.

Co však etnicita jako termín zastřešuje? Definice, se kterými se lze setkat v odborné literatuře, lze rozdělit do tří skupin. V první skupině je etnicita nahlížena jako určitý sociální, psychologický, kulturní či politický koncept či konstrukt⁵⁴. Etnicita tak bývá označována za vnější konstrukt či produkt (Mackerras 2003b: 16, Bai 2007: 245), sociální a politický indikátor (Gross 1992: 14), politický fenomén (Gladney 1991: 309), dialog mezi jednotlivcem a státem (Gladney 2003a: 174), označení těch, kdo jsou na hranicích říší (Williams 1989: 439), socio-politický nástroj (Caffrey 2004: 265), politický akt (Darwin 2010: 400), mytologizovaná rasa (Sautman 1997b: 79; Chow 1997: 34), výplod lokálních politiků (Brown 2002: 388) či „...jako proměnlivý faktor vysvětlující chování a percepci mezi

⁵² Šatava upozorňuje, že v důsledku společensko-politických konotací některých termínů (etnická menšina) lze alternativní označení chápat též jako zástupná a neutrální (etnikum, ethnos, etnicita, etnická skupina aj.). Též není výjimkou odklon od užití etnického rozměru identity a zaměření na jednu její niku – např. jazyk (jazykové menšiny apod.). Blíže viz Šatava (2009: 33-35).

⁵³ Příkladem unikátní systematizace vztahu etnicity a nacionalismu v mnoha rovinách a z několika perspektiv je práce norského antropologa Thomase H. Eriksena *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspective* (2002, 1. vyd. 1993).

⁵⁴ Často se však objevuje jejich kombinace.

skupinami“ (Ng 2005: 32)⁵⁵. Takové definice však odpovídají spíše na otázku, jak je etnicita chápána (epistemologické definice) či jak je (vy/zne)užívána. Obzvláště patrné to je ve vztahu k politice, kdy etnicitu není možné definovat skrze politiku – etnicita není politika a troufám si tvrdit, že ani politická identita. Politika etnicitu ovlivňuje (politizace etnicity), současně ale i etnicita ovlivňuje politiku (eticizace politiky). Jde tedy o nástroj k politickým cílům či o nástroj politiky samotné, nikoli však o politickou identitu.

Druhou skupinou definicí jsou takové, které etnicitou definují národ či nacionalismus či dokonce (v menší míře) národem definují etnicitu. V takových případech je etnicita interpretována jako rámcový fenomén vzniku národa (Hutchinson 1994: 7), prostředek identifikace s národem (Gellner 1997: 90) či děloha, v níž dřímá domnělý národ (Spira 2003: 263). Současně tyto definice často nejasně vymezují etnicitu vůči nacionalismu (popř. národu) a způsobují tak značné zmatení. Connor o tomto „zmatení definic“ tvrdí, že „[e]tnicita je... definičně chameleonštější než národ“ (Connor 1994: 100). Hlavní problém těchto definic spatřuji v jejich tautologii. Ani národ, ani etnicitu nelze vysvětlovat pomocí druhého, neboť oba se často definičně překrývají a obsah těchto termínů je předmětem velmi rozmanité a často protichůdné diskuse.

V případě posledního a nejrozšířenějšího typu definic se autoři uchylují k více či méně vágním charakteristikám etnicity pomocí určitého souboru nástrojů - komponentů. Ty lze rozdělit na „kmenové komponenty“ a ostatní „komponenty“. Jako kmenový komponent lze označit úvodní část definice, ve které jsou národy či etnika definovány jako určitý koncept. Etnicita či národ jsou tak většinou definovány jako kulturní (Penrose 2002: 294, Mukherji 2010: 17, Gellner 1994: 63, Hutchinson 1994: 41), historická (Bromley 1979: 342), psychologická (Ng-Quinn 1993: 57), sociální (Connor 1994: 40), územní/teritoriální (Özkirimli – Grosby 2007: 524), politická (Hutchinson 1994: 41), příbuzenská (Chow 1997: 35) či jazyková (Safran 2008b: 454) entita (koncept, společenství, pospolitost, jednotka atd.). Často však autoři užívají smíšených označení, jako např. sociokulturní (Smith 2003: 56, Anderson 2008: 47), sociopsychologická (Kim – Dittmer 1993: 241), kulturně-psychologická (Dreyer 1976: 274), sociopolitická (Gladney 1992: 97), socioekonomická (Ng 2005: 32) aj. entita. K přiblížení této entity pak autoři používají soubor komponentů – kultura, jazyk, území, historie, ekonomika/způsob obživy, životní styl/ psychické založení, náboženství, příbuzenství aj. Níže uvedený přehled několika vybraných definic (seřazených od národa k etniku)⁵⁶ tyto komponentní odlišnosti definic reprezentuje:

⁵⁵ To, že autoři některé z uvedených označení použili, neznamená, že je přijímají jako pravdivý. Zde uvedený výčet možných označení, definic a komponentů slouží pouze pro ukázkou variability označení, jejich vágnost, tautologii, resp. synonymitu.

⁵⁶ Rozličných definic etnicity, národa, etnické menšiny apod. nalezneme několik stovek, snad i tisíců, což však není cílem této práce. Zde uvedený výběr slouží k určení jednotlivých, dále identifikovaných a analyzovaných,

„Národ je historicky vzniklá stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života a psychického založení, projevující se v pospolitosti kultury.“ Stalin (1949: 11)

„[Národ je] sociální skupina, která sdílí společnou ideologii, společné instituce a zvyky a pocit jednoty.“ Connor (1994: 40)

„Národ je sociopsychologický koncept odkazující na sebe-vědomí a sebe-vymezení komunity lidí svázaných společnou historií a solidaritou.“ Kim – Dittmer (1993: 241)

„... lidé tvořící velké, teritoriálně vymezené společnosti [národy - AH] mohou být nacházeni již v prvních písemných záznamech.“ Özkirimli – Grosby (2007: 524)

„[Národní identita je] vztah „identifikace“ mezi národem a státem.“ Dittmer – Kim (1993: 30)

„[Ethnos je] historicky vzniklé společenství lidí, mající unikátní a původní společnou a stabilní kulturu (včetně jazyka), fyzické rysy, stejně jako povědomí sebe sama,..., a své vlastní označení či etnonym... [které musí být] geograficky koncentrované a obývat kompaktní území v rámci jednoho politického útvaru, který tvoří jednoznačnou socioekonomickou jednotku.“ Bromley (Bromley 1979: 342)

„[Etnické skupina]... je biologicky převážně samo-reproduktivní,... sdílí základní kulturní hodnoty... vytváří prostor pro komunikaci a interakci... má příslušníky, kteří se s ní identifikují, a je identifikována ostatními.“ Narroll (1964 – cit. dle Barth 1969: 10-11)

„Minzu [etnikum - AH] je skupina lidí, kteří sdílejí pět společných rysů – krev, životní styl, jazyk, náboženství a zvyky – a z nichž nejdůležitější je krev.“ Sunjatsen (Leibold 2007: 131)

„[V]šechny komunity, které sdílejí společnou kulturu, jazyk, vědomí a endogamní systém příbuzenství formují zřetelnou etnickou jednotku.“ Fei Xiaotong (Leibold 2007: 132)

„...tradicionalismus jako základní parametr při definování menšinové etnicity...“ Zang Xiaowei (2007: 3)

„[Menšina je] skupina početně slabší než zbytek obyvatelstva státu, nacházející se v nedominantním postavení, jejíž příslušníci – coby občané daného státního útvaru – mají etnické, náboženské nebo jazykové rysy, kterými se odlišují od zbytku obyvatelstva, a vykazují, byť pouze implicitně, smysl pro sounděležitost zaměřený na uchování své kultury, tradic, náboženství nebo jazyka.“ Capotorti (1979: 96 – cit. dle Šatava 2009: 32).

komponentů. Obdobně jako v předchozím případě i zde definice nemusí odrážet přímo autorovy představy o etnicitě a národu, ale tyto definice ve svých dílech uvedli.

Z výše uvedeného přehledu definic lze učinit dva závěry. Zaprvé, etnicita není fenomén „an sich“, ale unikátní „konstelace“ komponentů. Neexistuje tedy nic, co bychom mohli nazvat jako etnicita, ale etnicitu můžeme popsat jako soubor komponentů. Etnicita se tak jeví jako molekula sestavená z atomů. Podle typu a množství atomů (komponentů) pak můžeme mluvit o různých typech etnicity. Etnicita je tak ve své podstatě sekundární identita – průsečík množství konstitutivních atributů.

Druhým závěrem je pak zjištění, že skrze definice národa a etnicity pomocí komponentů se rozdíl mezi oběma fenomény smazává. Zcela patrný je tento fakt při porovnání definic Bromlejeva ethnosu a Stalinova národa. Až na malé nepatrnosti jsou velmi totožné⁵⁷. Odmyslíme-li i tyto dvě definice, jež jsou propojené mimo jiné též úzkou provázaností politické a akademické teorie v sovětské éře, obdobné podobnosti prokazují i „západní“ definice (srov. definice Kima a Dittmera a Capotortiho). Navíc všechny teorie vykazují explicitní „tautologické nedostatky“ v podobě „kmenových“ komponentů.

Validitu těchto komponentů etnicity lze samozřejmě zpochybňovat, neboť se jedná ve většině případů o vágní pojmy (Roosens 1989: 160 – cit. dle Šatava 2009: 23). Uvažovat etnicitu jako komplexní identitu sestavenou z výše uvedených komponentů je proto často kritizováno jako již překonaný a zastaralý přístup. „Přesto však stále informují o předpokladech a základních axiomech antropologie jako generalizující vědě o sociálním životě lidí. Samy o sobě nejsou stupidní či pochybné. Sociální svět je, mimo jiné, světem institucionalizovaných sociálních skupin; v takovém světě je systém...“ (Jenkins 1997: 16). Dle Richarda Jenkinse tedy komponenty etnicity nejsou jen reprezentativní metodou popisu (definice) etnicity, ale její systémovou (strukturní?) podstatou.

Horowitz identifikuje čtyři základní komponenty – religiózní, rasový, lingvistický a sektářský (Varshney 2004: 86). Z výše uvedených definic však lze identifikovat základních komponentů sedm – čas, prostor, jazyk, kulturu, náboženství, ekonomiku a příbuzenství. Ačkoliv jsou některé z těchto komponentů na první pohled vágní a pro definici etnicity tedy zavádějící (nebezpečí tautologie), lze s nimi pracovat relativně objektivně a konkrétně, jak bude uvedeno v následujícím textu.

Předtím, než se však zaměřím na jednotlivé komponenty, je nutné vyjasnit vztah národa a etnicity. Kapitola o etnických teoriích (kap. II.1.) ukázala, že vztah národa a etnicity závisí na primordialitě, resp. modernitě přístupu. Nejpatrnější a zřejmě nejzřetelnější vymezení mezi národem a etnicitou je pak možné sledovat u etnicistů, kteří první považují jako moderní, epochální jev, zatímco druhý jako primordiální, odvěký „dar“. V této kapitole nejjasnější vymezení mezi oběma fenomény poskytly teorie, zde označované jako druhý typ, tedy teorie definující národ prostřednictvím etnicity (do značné míry označitelé jako etnicistické teorie). Tyto teorie však byly zamítnuty pro jejich tautologii.

⁵⁷ Bližší analýza Stalinovy definice a jejího vlivu na Bromlejevu je obsažena v kapitole II.1.1.

Navíc z perspektivy dominantních modernistických přístupů se jeví příliš primordialistické či etnicistické, nebo lépe řečeno – emičtější, odpovídající spíše interpretaci nositele etnicity nežli „objektivnímu“ etickému soudu etnologa.

Avšak zde akceptovaná metoda komponentních definic diferenciací mezi termíny nezjednodušuje, ba naopak, použitím obdobného setu komponent v obou případech rozdíly zamlžuje. Dle Johna Hutchinsona existuje pět základních odlišností mezi moderním národem a předchozími komunitami (Hutchinson 1994: 3-5):

1) Dle Hobsbawma byl před-moderní národ legitimizován shora – panovník, seslaný Bohem, byl tvůrcem identity⁵⁸ –, zatímco národ je „vůlí lidu“ – „tělem občanstva“.

2) Dle Gellnera se jedná u moderního národa o „nový rozměr organizace“, neboť byrokratický stát moderní společnosti umožňuje větší územní rozsah i koncentraci, bez „nežádoucích lokálních loajalit“.

3) Dle Gellnera by národní⁵⁹ a státní hranice měly být konzistentní, zatímco předchozí období vykazovala inklinaci k multinárodním (nadanárodním, dynastickým) říším (viz též bod 1).

4) Dle Andersona je pak moderní národ možný díky každodennímu sdílení identity skrze média, jež jsou produktem moderní doby. Národ jako takový tedy v před-mediálním období nebyl možný rozsahem, ani intenzitou.

5) Dle Gellnera jsou národy industriální společnosti s vysokou mírou ekonomické integrace jedinců (více stratifikovaná dělná práce vyžaduje vyšší míru koncentrace, viz bod 2).

Anthony Smith pak identifikuje šest základních konstitutivních dimenzí ethnie (Eriksen 2004: 51-52): 1) kolektivní jméno, 2) společný mýtus původu, 3) sdílená historie, 4) jedinečná sdílená kultura, 5) asociace s určitým územím a 6) smysl pro solidaritu (Smith 1986: 22-31). Eriksen, který tyto dimenze nazývá elementy, považuje právě 6. Smithův element – smysl pro solidaritu – za nejnosnější a k šestici přidává ještě dva vlastní elementy: 7) interpersonální vztahy a 8) vymezování (Eriksen 2004: 56-57). Za základ nacionalismu pak Eriksen považuje ideologii vymezování - inkluze a exkluze⁶⁰, tedy osmý element ethnie (Eriksen 1991: 263).

Hutchinsonův výčet modernistických znaků národa a Smithův a Eriksenův výčet znaků ethnie se tak může stát teoretickým východiskem. Vzhledem k tomu, že se tato práce zabývá etnicitou Číny na příkladu komparace čínského a středoasijského etnika, nelze akceptovat hned dva z Hutchinsonových

⁵⁸ Connor by zřejmě nazval takový typ loajality/identity jako patriotismus, nikoli nacionalismem (srov. Connor 2004: 45).

⁵⁹ Gellner však explicitně vyžaduje, aby **etnické** a státní hranice byly totožné, nikoli národní. Toto je požadavek nacionalismu, jehož produktem je národ (srov. Gellner 1997).

⁶⁰ Vymezení skupiny pomocí výčtu těch, kdo do ní patří, resp. těch, kdo do ní nepatří. Anthony Smith mluví pouze o inkluzi (Smith 1986: 165-169).

znaků národa. Specifický vývoj sledovaného makroregionu⁶¹ v první řadě eliminuje pátou charakteristiku – industriálnost⁶², kterou chápou jako příliš evropocentrický a stadiální koncept. Též první charakteristika moderního národa – legitimita zdola – je polemická, a to hlavně z důvodu politicky (shora) značně ovlivněné národní kategorie jak v rámci Číny, tak i v rámci bývalého Sovětského svazu. Následnou internalizaci takových kategorií však lze chápat jako postupnou akceptaci takové legitimacy⁶³. Naopak zbývající tři charakteristiky považují za zcela univerzální a platné. Se Smithovými a Eriksenovými elementy etnicity se ztotožňují, ačkoliv jejich členění bude v následujících kapitolách odlišné.

Stein Tønnesson uvádí čtyři možné cesty k národu – cestu etnickou/lingvistickou, občanskou/oficiální, pluralistickou/kreolovou⁶⁴ a třídní (Tønnesson 2009: 375-377). Přestože diference mezi národy občanskými a etnickými je tradiční (Smith 1986, 1996; Bingol 2004), považují toto členění za mírně eklektické. Pokud uvažujeme etnicitu jako komponentní identitu – identitu složenou z kontextuálně podmíněných komponentů –, pak všechny zmíněné cesty jsou částečně etnické, resp. žádná z nich skutečně etnická. Etnicita jako složení komponentů totiž netvoří entitu samu o sobě, ale kontextuální konstrukt. Jako taková v sobě zahrnuje jak třídu a občanství (neboť jsou to sociální komponenty), tak i jazyk (na nějž bývá etnicita někdy redukována, srov. Šatava 2009). Pluralistická cesta pak není v rozporu s tímto tvrzením, neboť jak upozorňuje Eriksen, „... multietnický národní stát není protimluv... může to být životaschopná a stabilní politická entita“ (Eriksen 1991: 264).

Z výše uvedeného lze tedy souhrnně definovat etnicitu a národ takto:

Etnicita je sekundární identita složená z komponentů, které jsou kontextuální, proměnné, zástupné a samy o sobě představují konstrukty. Odlišnost v množství zahrnutých komponentů a jejich intenzitě, pak je zdrojem odlišností mezi jednotlivými etnicitami v prostorovém i historickém kontextu.

⁶¹ Záměrně se vyhýbám označení vývoje jako historického, kulturního, politického, ekonomického, neboť tyto kategorie budou předmětem diskuse následujících kapitol.

⁶² Bližší analýza etnicity Číny a středoasijské oblasti je předmětem III. a v případové studii i IV. kapitoly. K evropocentrismu viz též kap. II.2.6.

⁶³ Jedná se v takovém případě o „režimní legitimitu“ (Connor 2003).

⁶⁴ První označení pocházejí z klasifikace Anthony Smithe, druhá od Benedicta Andersona. Obě klasifikace pak Tønnesson rozšiřuje o 4. cestu – třídní.

Národ je, v kontrastu k etnicitě, etnicitou podložený, avšak nikoli determinovaný fenomén, který akcentováním některé (některých) z komponent jednoho či více etnik položil základ své politické legitimacy.

V kontextu takto definované etnicity a národa je pak nacionalismus chápán jako ideologický či politický nástroj formování národa, který zmíněnou akcentací komponent legitimizuje (srov. s pojetím Smithe 1986: 154-157). V následujících kapitolách tak bude diskutováno sedm komponentů etnicity, které, vzhledem k diskutovaným autorům, považují za reprezentativní. Avšak mnoho z nich je chápáno i nazýváno odlišně a mají jiné konotace. Z definice etnicity i nacionalismu též může čtenáře napadnout nahodilost takových jevů, avšak jako takové zde nejsou v žádném případě chápány (viz Connor 2004: 44-45) a budou následně objasněny v kapitole zabývající se konceptem etnicity jako sekundární identity (kap. II.3.).

II.2.1. Čas

„Určité historické sociální struktury dávají vzniknout *typům* identit, které jsou v každém jednotlivém případě dobře rozpoznatelné“ (Berger – Luckmann 1999: 171). U etnicity jako historické sociální identity bývá časový rozměr redukován pouze na její historičnost. S etnicitou jako historickým jevem se lze setkat např. u sovětské školy, která takto chápaný časový komponent považuje za dominantní a ostatní komponenty (ekonomický, jazykový, územní, kulturní, psychický) interpretuje jako výsledky historického vývoje (viz kap. II.1.1.). V tomto pojetí je historie chápána jako objektivní, identifikovatelná a personifikovatelná.

Přestože lze souhlasit, že u většiny etnických skupin je historický komponent v jejich identitě významný a jeho historičnost identifikovatelná a personifikovatelná, jeho objektivita je velice spekulativní. Paměť, která je nositelem vědomí o minulosti, je velice selektivní. „Národní“ dějiny jsou proto do značné míry výběrem „the best of“ namísto reprezentativního historického průřezu. Navíc historie je velmi manipulovatelná, a jako taková se proto může stát nástrojem nacionalismu. V rámci legitimizace etnicity proto bývá historie často vykreslena jako „zlatý věk“ a „věk otců“, tedy něco hodnotného, zasluhujícího pokračování a uznání⁶⁵. Kromě selektivnosti se však lze setkat i se zcela umělým formováním historie, tak jak je podrobně diskutováno ve sporu o pupek národů (Connor 1994; Smith 1996; Gellner 1997 aj.).

Vliv skutečné i (s)myšlené historie na ostatní komponenty, jak uvádí např. Bromley, je vskutku podstatný (Bromley 1979). Nejen že vytváří pupek národa, ale podílí se též na většině ostatních komponentů. Vymezení teritoria etnika jako tradičního, historicky obývaného území, je jedním

⁶⁵ Takovou legitimizaci označuje Hutchinson jako regresivní nacionalismus (Hutchinson 1994: 48).

z nejvýznamnějších vlivů historie na současnou etnicitu (viz následující kap. II.2.2.). Historičnost je tak neopomenutelným rozměrem etnicity. Současně je však nutno rozlišit mezi její rolí (využití v legitimizaci) a intenzitou (internalizace historie jako komponentu identity).

K časovosti etnicity lze přistupovat nejen jako k historickému rámci, ať už skutečnému či myšlenému, ale též jako ke kvalitativní podstatě etnicity. Na rozdíl od náboženství, které vidí současnost jako průnik minulosti a budoucnosti, chápe národ přítomnost jako homogenní prázdný čas (Anderson 2008: 38-42). Anderson homogenitu času interpretuje jako znak národa, resp. jeho předpoklad – homogenita času jako prostorově unifikovaný fenomén. Neexistují lokální časy, čas je kodifikovatelný, měřitelný a prázdný v tom smyslu, že jevy v něm seskládané jsou navzájem spojeny právě a jen na základě svého umístění v lineárním a jednotném čase. Jen v takovém čase je dle Andersona možný vznik moderních národů, neboť jiná než časem propojená tak velká komunita („my tady a teď“) není možná⁶⁶.

Domnívám se, že toto je znak aplikovatelný i na většinu dnešních etnických skupin, neboť v době označované jako globální (Bauman 1998), kdy virtuální svět se stal nedílnou součástí našich životů, je prostorovost vytlačována homogeností času a simultánnost jednání se stává hlavním znakem identity obecně (Anderson 2008). Pozici etnicity jako teritoriálně odlišné, ale přesto časově „zasítěné“ identity (Bauman 1998: 71) zřejmě nejlépe vystihuje označení *globální komunita* – jako něco mezi „little boxes“ a „networked individualism“ v jeden a tentýž okamžik (Wellman 2002). Tento aspekt časovosti etnicity nelze aplikovat obecně – pro etnické identity předchozích období by platil jen omezeně či vůbec. Avšak při studiu současné etnicity je tento rozměr času nutno brát v potaz, a to i (anebo právě⁶⁷) ve velmi odlehlých komunitách.

II.2.2. Prostor

Teritorialita etnicity je druhým komponentem, který se objevuje u většiny teorií a snad s výjimkou diaspor⁶⁸ se objevuje též u všech etnik. Avšak domovina (vlast) je jev opět velice subjektivní. Gellner definuje nacionalismus jako ideologii, jež požaduje, aby státní a etnické hranice byly totožné a aby vládcí v těchto hranicích patřili k danému etniku (Gellner 1994: 35). Přestože mluvíme o národních

⁶⁶ Řádovostně vyšší identity – náboženské – jsou spojeny mýtem počátku, proroka, nikoli současností.

⁶⁷ Základní pravidlo, že malé a spíše periferní státy se zapojují do globální ekonomiky více než velké a jádrové oblasti, lze aplikovat i na etnické menšiny. Malé etnické menšiny, usilující o uznání a rovný přístup ze strany majority, často vykazují vyšší míru využití všech dostupných prostředků k upevnění vlastní identity – viz kap. IV.5. a IV.6.

⁶⁸ Za jedinou skutečnou diasporu bylo možné považovat židovskou, avšak se vznikem národního státu Izrael i ta postrádá svou ne-teritorialitu. Např. čínská diaspora je de facto protimluv, neboť i až 80 milionů zahraničních Číňanů, kteří jsou takto označováni, tvoří pouze 1/15 celkové populace Číňanů (Hanů), kteří navíc žijí v nejstarším nepřerušném, do dnešních dnů existujícím, státním útvaru (srov. Khanna 2001).

státech, národních svátcích, národních hrdinech apod., často jde spíše o záměnu slova státní, resp. odlišné pojetí národa (nation) v různých zemích (viz Hroch 1997, Šatava 2009). Málokterý, zda vůbec nějaký národ tohoto základního požadavku nacionalismu dosáhnul, a proto Gellner nacionalismus označuje za „podivuhodně slabý“ (Gellner 1983: 49).

Pakliže je národ produktem nacionalismu a ten do značné míry „selhal“, je možné hovořit o etnicitě jako o univerzálnějším a méně problematickém, avšak národu blízkém termínu. Avšak ani Gellnerem zmíněné etnické hranice nejsou zcela jasným pojmem. Barthovské pojetí hranic jako pomezí, kde dochází ke konfrontaci a nalézání identity prostřednictvím vymezení na „my“ a „oni“, se proto zdá jako reálnější (Barth 1969). Avšak z podstaty takto definované hranice se nejedná o linii, jak ji můžeme studovat v mapách, ale o pásmo – po-hraničí. Snaha o vymezení hranic linií, jak se o ni pokouší „Gellnerův“ nacionalismus, tak proto v sobě zahrnuje značně ambivalentní politizující (ideologizující) složku. Na jedné straně je takto vymezené území označované za národní, současně však v sobě automaticky a nezbytně obsahuje etnické menšiny. Otázka od jaké míry koncentrace (kolika procent?) lze území považovat za etnické, je proto věčná.

Jako alternativa se nabízí vymezování etnických území pomocí jader a periferií (pohraničí) namísto ohraničení. V praxi však jde o politicky nepřijatelné pojetí, neboť jak podotýká Bauman, stát je definován jako monopolizovaná moc nad suverénním územím (Bauman 1998). Nejasné hranice by tak představovaly nejasné kompetence. Přestože toto pojetí je nereálné v praxi, v teorii představuje optimální pojetí teritoriality etnicity.

I v případě prostoru však lze hovořit o kvalitativním – řádovostním – aspektu etnicity (Kohn 1962). Zatímco lokální komunity jsou mikro-prostorové a náboženství transcendentální a téměř bez prostorových limitů, tedy makro-prostorové, etnicita a národ představují mezo-prostorovou identitu⁶⁹. „Pro národ neplatí důvěrnost, typická pro malé skupiny...“ (Anderson 2008: 48), a je proto prostorově imaginární, ale zároveň neplatí mlhavé mytologické pojítko počátku, ale představa „národního“ homogenního času jako hlavního tmelícího aspektu (viz kap. II.2.1.). Z Gellnerova a Eriksenova přístupu k národu a etnicitě pak lze tvrdit, že rozdíl mezi oběma fenomény spočívá do značné míry v jejich velikosti – národ je prostorovou a početní extenzí etnicity. Toto pojetí prostoru v etnicitě však skrze zařazení etnicity do kontextu hierarchicky vyšších či nižších identit obhájuje její existenci. V tomto kontextu lze považovat etnicitu jako prostorově zástupnou identitu za dřívější loajalitu (od identifikace s panovníkem k identifikaci s etnikem). Mary Kaldor toto pojetí řádu převrací a staví islám do role transnacionálního nacionalismu (Kaldor 2004: 175)⁷⁰.

⁶⁹ Toto tvrzení je však spekulativní, uvážíme-li hanskou miliardovou populaci (srovnatelnou svou početností s muslimským světem) a etnikum typu Dungani (početně srovnatelné s českým krajským městem).

⁷⁰ Blíže k roli náboženství a vztahu náboženství a etnicity viz kap. II.2.5. a IV.4. - IV.6.

Prostor je tedy předmětem intenzivní „nacionalizace“ (Kaiser 2003: 232). Avšak stejně jako v případě času, i prostor je předmětem výrazné virtualizace. Přestože internet, globalizace a virtualizace jsou často interpretovány jako ohrožení (přemožení) etnicity, lze je chápat i jako nový prostor a příležitost pro etnicitu. Skrze virtuální realitu mohou etnické skupiny vytvářet na prostoru nezávislá společenství. Slovy Andersona umožňuje virtuální svět sdílení představ ve stejný čas, avšak nezávisle na prostoru. Etnicita se tak může posouvat k velikostně vyšší identitě. Takovým případem je i panhuismus, proces, který by bez virtuálního prostoru jako fóra pro sdílení identity, nebyl možný (viz kap. IV.6.). Reálný prostor se tak může zdát být upozaděn virtuálním (a etnická identita se tak může zdát být bez-prostorovou), avšak právě díky virtualitě se obzory jednotlivců a schopnost percepce širšího kontextu (i prostorového) vlastní identity zvyšují (viz kap. IV.5.).

II.2.3. Jazyk

Když Yao Souchou, malajský Číňan žijící v Sydney v Austrálii, požádal své čínské studenty v Malajsii, aby odpověděli na otázku „jsem Číňan, protože...“, dostal tři typy odpovědí. V první skupině odpovědí byla čínskost přisouzena původu – dědictví předků, v druhé skupině tomu, co a jak Číňan dělá, a v třetí skupině tomu, co říká stát (Yao 2009). Ve dvou ze tří odpovědí však byl schopen identifikovat významnou roli jazyka – čínštiny. V prvních odpovědích byla etnicita dědičná; otec byl Číňan, já jsem Číňan, mé děti budou Číňani. Avšak současně neumět čínsky znamenalo nebýt plnohodnotným Číňanem, nebýt hoděn otcova odkazu. V odpovědích zaměřených na to, co Číňan dělá (že chodí do čínského kostela či svatyně, chodí do čínských restaurací, pracuje pro čínskou firmu atd.), byla též jazyková stránka implicitně zahrnuta (jakým jazykem člověk mluví, tím je). Pouze u třetí skupiny jazykový aspekt chyběl, avšak lze říct, že chyběl jakýkoliv komponent etnicity, neboť pro autory těchto odpovědí „být Číňan“ bylo pouze otázkou kolonky v jejich občanských průkazech, bez jakékoliv vnitřní vazby.

Řeč je snad nejexplicitnějším vyjádřením etnicity. Zda se jedná o samostatný jazyk či dialekt, je opět předmětem politiky či ideologie (Fishman 1999; Šatava 2009). Jazyk nefunguje jako stmelující nástroj identity jen u etnicity. I náboženství si liturgický jazyk přivlastňuje a chrání; v takovém případě jde totiž o bohatý a společensky nanejvýš vznešený jazyk (např. latina či klasická arabština). Čím se však jazyk náboženský a etnický (národní) liší, je jeho užití. Zatímco v prvním případě je jazyk do značné míry nástrojem vytváření elity, jež skrze jazyk limituje přístupnost k Písmu, v etnickém (či národním) kontextu je důraz kladen na co nejširší (vertikálně i horizontálně) užití a distribuci. William Safran mluví přímo o etnické identitě jako o derivátu užívání jazyka (Safran 2008b: 454). Obzvláště v kontextu evropského vývoje a hlavně reformace, jazyk byl významným „národotvorným“ nástrojem. Přestože vznik moderních národů je kladen až o téměř 400 let později než reformace

(Gellner 1997), lze z perspektivy jazyka počátek národa hledat i zde. Zrovnoprávnění národních jazyků s latinou byl první krok k emancipaci a hledání vlastní etnicity (srov. Anderson 2008). V muslimském světě tato role „národních“ jazyků (a jejich srovnání s klasickou arabštinou) doposud nenastala.

Jazyk⁷¹ má tedy významnou kulturní i společenskou funkci. Jakožto mediátor socializace i akulturace (enkulturace) je nejen prostředkem kultury, ale i jejím spolutvůrcem. V případě etnicity proto nejen jazyk sám, ale i jeho kulturní postavení v rámci etnika i ve vztahu k okolí hraje významnou roli⁷². Mluvíme tak spíše o kulturních a sociálních vlastnostech jazyka nežli o jazyku samotném⁷³. Etnikum bez vlastního jazyka jakoby ztrácelo smysl, resp. je nazíráno jako neplnohodnotné, jen jako lokální komunita. Avšak jestliže jazyky v současnosti rychle vymírají a 80 % z nich je ohroženo (viz Šatava 2009: 37-46, srov. Laponce 2005: 17), je též ohroženo 80 % etnických komunit, které lze k jazykům přiřadit? Určitě ne. V první řadě je jazyk obnovitelný, jak prokázalo mnoho revitalizačních hnutí (Šatava 2009) od 18. století do současnosti. Z druhé, jazyk nemusí vždy fungovat jako nejvýraznější identifikační znak, pokud existují dominantnější vymezení⁷⁴.

Na druhou stranu, dle Sapir-Whorfovy teorie lingvistického determinismu, je nezbytné, aby komunita mluvila tímž jazykem. Jazyk je klíčem k pochopení světa a ke sdílení určitých představ o něm je zapotřebí stejného jazyka (Vrhel 1996). Vráťím-li se tedy k úvodnímu průzkumu Yaa Souchoua, lze parafrázovat jeho zjištění, že člověk jedná tak, jak mluví a patří k historii, již rozumí. Etnická skupina by tak měla mluvit stejným jazykem, avšak ten nemusí být odlišný, vlastní ani původní. V tomto kontextu je totiž nutno nahlížet vztah a roli dialektu a jazyka (Kurpaska 2005: 39-40). Pokud kantonština je dialektem čínštiny, pak dle stejných parametrů i středoasijská dunganština je jejím dialektem⁷⁵. Mnohé národní jazyky by ve světle čínských dialektů byly jen dialekty, naopak jiné, společensky marginalizované, avšak unikátní dialekty, by byly jazykem. Pro etnickou identitu proto není nezbytné vymezení jazykem, ale jeho sdílení. Současně zvýšení sociálního a kulturního postavení užívaného jazyka (kodifikací, vymezením, povýšením na úřední jazyk apod.) je základní politickou aspirací každého etnika.

⁷¹ Bez rozlišení na jazyk a dialekt.

⁷² Nejpatrnější je tento sociální aspekt u diglosie – sociálně distinktivního bilingvismu. Harald Eidheim tvrdí, že čistý bilingvismus neexistuje, neboť vždy dva mateřské jazyky jsou užívány v jiných sociálních kontextech (Eidheim 1969: 49-55). Na míře a typu diglosie pak závisí úspěšnost, vitalita a pokračovatelnost jazyka.

⁷³ Proto též rozlišení na lingvistiku, sociolingvistiku a lingvistickou antropologii. Každý z přístupů akcentuje odlišnou perspektivu.

⁷⁴ Příkladem může být právě komparace Huiů a Dunganů, viz kap. IV. Limitované možnosti jazyka jako hlavního znaku etnicity zmiňuje též William Safran (1999: 81).

⁷⁵ Florian Coulmas přirovnává čínštinu k románským jazykům kvůli její územní rozložitosti, množství mluvčích a především k vnitřní regionální variabilitě (dialektům) a její intenzitě. Avšak na rozdíl od románských jazyků je čínština prosta nacionalistických konotací (Coulmas 1999: 400).

II.2.4. Kultura

„V minulosti to byla sociální struktura, ne kultura, co držela společnost pohromadě; ale to se nyní změnilo. To je tajemství nacionalismu: nová role kultury v industriální a industrializované společnosti“ (Gellner 1994: 63, kurzíva autora). Avšak Edmund Leach na příkladu Kačinů tvrdí, že společnost a kultura jsou zaměnitelné (Bentley 1987: 24). Jak tedy může být posun od sociální struktury ke kultuře kvalitativním znakem etnicity (národa)? A co to je kultura? Podle Bourdieua je kultura mapa, dle níž se člověk orientuje ve společnosti (Bourdieu 1977: 2). Kultura tak je určitou strukturou, pomocí níž, jakmile se jí naučí, člověk podvědomě jedná ve společnosti. Fredrik Barth však jde dále a tvrdí: „Jelikož kultura není nic než způsob popisu lidského jednání, vyplývá z toho, že jsou zde samostatné skupiny lidí, např. etnické jednotky, ke kterým přísluší vždy jedna kultura“ (Barth 1969: 9). V tomto barthovském pojetí jsou tedy kulturní a etnické jednotky totožné. Jde tedy o dvě označení téhož či spíše o dvě strany téže mince?

Dle Bromleje je ethnos (etnikum) sociální skupina projevující se pospolitostí kultury (Bromley 1979). Vzhledem k vágnosti pojetí kultury a jejímu vymezení vůči společnosti se mnozí autoři uchylují k hybridnímu označení „sociokultura“ jako utvářejícímu komponentu etnicity (Anderson 2008: 47, Safran 2008b: 457-458, Smith 1986: 214)⁷⁶. V kontextu těchto označení a pojetí kultury se zdá výše zmíněné Gellnerovo pojetí vágní. Gellner však nehledá rozdíl mezi kulturou a společností jako takovými, ale spíše mezi sociální hierarchií a kulturní homogenitou. Společnost i kultura byly a jsou přítomny, ale zatímco v předchozích společnostech byly upřednostněny sociální horizontální hranice (mezi sociálními skupinami – hierarchie), v etnickém (národním) období byly upřednostněny kulturní vertikální hranice (mezi odlišnými nositeli kultury – národy). Kultura je tedy soubor hodnot a idejí vlastní určité sociální skupině – tedy i etnikům. Kultura není ve své podstatě etnická⁷⁷, ale může být etnicizována (nacionalizována).

Co je ale na pojetí kultury jako komponentu etnicity nejproblematičtější, je její „bezbřehost“. Jazyk, náboženství, ekonomika, ale i čas a prostor, dokonce i příbuzenství jsou jejím produktem, resp. součástí. Kultura je souhrn všech těchto komponent, podobně jako etnicita. Etnicita a kultura jsou proto v tomto kontextu komponentní jevy. Zatímco však etnicita je komponentní identita, kultura je jejím komponentním projevem. Proto označovat kulturu jako komponent etnicity považují za zavádějící (jde spíše o její projev) a definovat etnicitu jako kulturní pospolitost za truismus.

⁷⁶ Ve snaze vyhnout se problematickému pojetí kultury se občas autoři v kontextu etnických menšin uchylují k pojmům jako tradice, tradicionalismus apod. (Zang 2006).

⁷⁷ Existují kultury různého typu, subkultury apod.

II.2.5. Náboženství

Vymezování etnicity pomocí anebo vůči náboženství je relativně významný znak velké části teoretických přístupů. Lze zjednodušeně říct, že dle Smithovy klasifikace národů na etnicko-genealogické a občansko-teritoriální (Smith 1986; Bingol 2004) odpovídá první typ národům definujících se prostřednictvím náboženství, druhý typ pak národům vymezujícím se vůči náboženství. V prvním případě lze tedy etnicitu chápat jako náboženstvím ovlivněný, dlouhověký a „primordiální“ konstrukt, v druhém pak jako sekulární, teritoriální a moderní konstrukt.

„Etnicita, náboženství a jazyk mají toto společné: všechny tři ovlivnily formu a kontext státu a zpětně se staly objekty rozličných státních politik“ (Safran 2008a: 172). Politizace všech tří fenoménů však sama o sobě nepředstavuje skutečné pojítko. Safran ale definuje „etnonárod“ (ethnonation), jímž označuje produkt etnonacionalismu v Connorově pojetí (Connor 1994), jako sekularizované náboženství (Safran 2008a). Kaldor naopak vidí v islámu transnacionální nacionalismus (Kaldor 2004: 175) a Armstrong v křesťanství supraetnickou identitu (Armstrong 1982: 199). K této záměrné aplikaci etnicity na náboženství a naopak⁷⁸ se uchylují autoři často, a to především v kontextu studia vztahu etnicity a náboženství v muslimských zemích (Akiner 2003a,b; Ataman 2003; Atwill 2003; Benite 2004; Dorian – Wigdortz - Gladney 1997; Israeli 1981; Mackerras 1998; Turam 2004; Zubaida 2004). Etnicita tak je chápána jako religiózní identita či naopak jako sekularizované náboženství (srov. Khalid 2003), náboženství pak jako supraetnická identita. I Gellner si všímá úzké propojenosti a podobnosti obou identit v případě muslimského světa (Gellner 1981).

Přestože vzájemné ovlivňování etnicity a náboženství je pochopitelné a přirozené a jeho intenzita je vyšší tam, kde náboženství (resp. církve) má ústřední sociální a kulturní pozici, je považování národa za sekulární náboženství a náboženství za řádovostně vyšší formu etnicity mylné (či přinejmenším redukcionistické). Hlavním argumentem proti takovému zaměňování zůstává již zmíněná časová (viz II.2.1.) a prostorová (viz II.2.2.) kvalitativní odlišnost. Čas a prostor se mezi těmito identitami neliší pouze svou kvantitou (řádem), ale též podstatou a rolí. Zatímco etnický prostor je založen na vymezení se vůči okolí, náboženský prostor je založen na „včlenění“. Stejně tak časová rovina je odlišná; etnická historie je selektivní za účelem vymezení se a získání vyššího společenského statusu (směřování nahoru, „elitizace“ vůči okolí), zatímco náboženská historie je interpretována jako návrat (uvědomění) všeho člověčenstva ke společné historii (směřování dolů, laicizace)⁷⁹. Navíc i funkce jazyka je v obou identitách odlišná (viz II.2.3.).

⁷⁸ Armstrong též uvažuje etnicitu spíše jako etnoreligiózní identitu (Armstrong 1982).

⁷⁹ Srov. Gellner 1981. Tato dichotomie je založena na monoteistických náboženstvích typu křesťanství a islámu. Blíže k roli islámu v etnicitě Huiů a Dunganů viz IV. kapitola.

Přes podobnosti a vzájemné ovlivňování etnicity a náboženství⁸⁰, obzvláště v muslimském světě, jsou oba fenomény nezástupné. Podstatnější je prolínání pojmů kultura a náboženství. Anthony Smith definuje dva typy ethnie, přičemž pro druhý typ, tzv. vertikální či démotický, je charakteristický vliv náboženství na kulturu a unifikaci ethnie (Safran 1998). Náboženství je v takových etnických skupinách zdrojem základního kulturního rámce a hodnot, což je případ i muslimského světa. Avšak v takovém případě není náboženství zástupné s etnicitou samotnou, nýbrž s komponentem kultury. Lze proto shrnout, že náboženství v silně věřící společnosti zastupuje roli, kterou v sekulární společnosti hraje (etnická, národní apod.) kultura (srov. Safran 2003).

II.2.6. Ekonomika

„Nacionalismus má významnou ekonomickou dimenzi“ (Bond – McCrone – Brown 2003: 388). Základem moderního národa je totiž kapitalismus (Stalin 1949, Barabantseva 2008), resp. industrializovaná společnost (Gellner 1997). I Hutchinson uvádí jako pátý distinktivní znak moderního národa od předchozích identit fakt, že „národy jsou industrializované společnosti s vyšším stupněm ekonomické integrace“ (Hutchinson 1994: 5).

Takto pojatá ekonomická determinace národa jako produktu ekonomické epochy (industrializace či kapitalismu) má však ve vztahu k etnicitě dva hlavní nedostatky. Prvním je její evropocentrické upnutí se na národ. Ačkoliv samotná idea odlišení národa od etnicity i předchozích forem identit jako kvalitativně jiné ekonomické organizace společnosti je velice inspirativní, její determinace právě kapitalismem a industrialismem je značně omezující a evropocentrické. V takovém kontextu nelze objasnit vznik nacionalismů a národů například v Asii, jako v případě Číňanů⁸¹, a je proto prostorově omezená.

Druhým nedostatkem je její silně historizující (epochální) charakter. Přestože industrializace a kapitalizace přinesla novou společenskou strukturu a proměnila horizontální hranice ve vertikální (viz Gellner v kap. II.2.2), nelze automaticky tento proces nacionalizace re-aplikovat na současnost, ani na před-industriální období. Současné procesy označitelné jako nacionalismus nemusí být nastartovány impulsem kapitalizace (industrializace), ale spíše procesy medializace a imaginace identity v andersonovském pojetí. Proto je taková teorie omezená i časově.

Ekonomický komponent etnicity je však problematický i jeho vymezením vůči ostatním komponentům. Edward Carr identifikuje tři základní důvody extrémního nárůstu nacionalismu

⁸⁰ K podobnostem náboženství a etnicity viz např. Hopfe (2007). Lewis Hopfe postuluje šest základních atributů náboženství, jimiž by šlo s malými obměnami definovat i etnicitu. Rozdílnost je však obsažena v interpretaci těchto atributů.

⁸¹ A to ať už v jejich etnickém (hanren 汉人) či státně-politickém (zhongguoren 中国人) pojetí (Wang 2009).

v meziválečném období – novou sociální stratifikaci, spojení ekonomické a politické moci v nových systémech a nárůst počtu (státotvorných) národů (Carr 1945: 18-26). Podstatnou je zde identifikace jak nové sociální stratifikace, tak i spojení ekonomické a politické moci, které jsou významnými teoretickými axiomy, byť modifikovanými, též u Gellnera. Avšak propojenost obou je nanejvýš kauzální. Odlišné ekonomické systémy produkují odlišné společenské uspořádání i odlišné kultury a naopak. Ekonomiku lze proto vymezit též jako ekonomický aspekt kultury i společnosti. Každý ekonomický systém, nejen ten kapitalistický (industrializovaný), má vliv na jakoukoliv identitu, tedy i na etnicitu. Proto se mnoho autorů uchyluje k vágnějšímu, ale současně méně redukcionistickému, označením etnicity jako socioekonomické jednotky (např. Bromley 1979; Ng 2005). Rozdíl mezi ekonomickým komponentem u etnika a národa je tedy ten, že v prvním případě je ekonomika nahlížena jako ekonomická stránka kultury – projevu etnicity (viz II.2.4), zatímco v druhém případě je chápána jako specifický kvalitativní předpoklad vzniku národa.

Závěrem lze pohled na téma odvrátit z ekonomického komponentu etnicity na etnický komponent ekonomiky. Tak lze nazvat situaci, které čelí hlavně etnické menšiny například pod tlakem tzv. etno-turistiky, kdy „etnická identita získala *ekonomickou* hodnotu“ (Bai 2007: 255). Avšak není to pouze turismus, který z herderiánského etického etnologického pohledu deformuje etnickou identitu. Jelikož etnicita je předmětem politik ve všech společnostech, je její výsledná podoba dána i ekonomickými aspekty těchto politik. Být etnickou menšinou a mít specifickou kulturu může být ekonomicky velice výnosné v kontextu turismu (Bai 2007) či pozitivní etnické diskriminace ze strany státu (což je příklad i Číny, viz III. kapitola), avšak velice kontraproduktivní a stigmatizující, pokud ani jeden z uvedených kontextů není přítomen (příkladem mohou být Dungani v Kyrgyzstánu, viz kap. IV.5.). Protože etnicita je vždy předmětem politiky, setkat se s k politice neutrálně vymezenou etnickou identitou menšin, tedy bez kontextu ekonomických benefitů či omezení, je výjimečné (zda vůbec).

II.2.7. Příbuzenství

Primordiální víra v příbuzenství (Chow 1997) jako základ etnicity je typická emické perspektivě a politické ideologii. Spřízněnost krve se objevuje u mnoha nacionalistických koncepcí⁸². Přestože je tato představa velmi často internalizována příslušníky etnik (pojetí etnika jako endogamní komunity – viz IV. kapitola) a je vnímána jako hlavní konstitutivní prvek etnicity, její význam bývá v (ne-primordialistických) teoriích často marginalizován. Samotná genealogická příbuznost se proto často nahrazuje historičností (viz II.2.1.), tradicionalitou či „psychickými rysy“⁸³.

⁸² V případě Číny byli propagátory tohoto pojetí Sunjatsen či Čankajšek (Sun 1975; Chiang 1947).

⁸³ Srov. teorie a přístupy v kap. II.1.

Etnicita skrze příbuzenství bývá chápána jako dědictví – tradice, jak dokládá již zmíněný průzkum Yaa Souchoua (Yao 2009). Číňané jsou Číňany, protože jejich otcové a otcové jejich otců také byli Číňané. I mytologické odkazování na „děti Žlutého císaře“ (Yao 2009: 252) v sobě nezahrnuje skutečnou představu zděděné n-tiny DNA Žlutého císaře, ale jde spíše o metaforu tradice. V případě středoasijských Dunganů je možné setkat se s unikátním mýtem „zrození prvního Dungana“, který přímo přisuzuje „dunganskou krev“ arabskému „praotci“ a dunganskou kulturu čínské „pramatce“ (viz IV. kapitola). I tento mýtus však lze interpretovat jako alegorii (personifikaci) kognitivních kulturních hodnot Dunganů (co činí Dugana Dunganem) než skutečnou víru ve zděděnou krev. Avšak i tyto mytologické tradicionalistické koncepty příbuzenství v sobě obsahují značnou primordialitu – neměnnost takové identity. Dle Zygmunta Baumana je tomu proto, že „[p]ředchůdci mi mohou zanechat poselství (...), já jim však nemohu odpovědět“ (Bauman 2000: 43). Z dědičnosti hodnot se proto příslušníci nemohou vyvázat, neboť tradice je polopropustná – směrem z minulosti do budoucnosti.

Zatímco genealogické pojetí příbuzenství jako komponentu etnicity bývá marginalizováno, jeho kvalitativní (kulturní) rysy jsou naopak velice významné. Odlišné příbuzenské systémy vedou k unikátním ekonomickým i sociálním vztahům ve společnosti, a tedy k unikátní kultuře. V tomto pojetí je příbuzenství naopak velice živým komponentem, avšak těžko oddělitelným od kultury. Navíc v důsledku politických zájmů dochází často k unifikaci těchto systémů za účelem sjednocení právního řádu na celém území. Kulturní autonomie, daná etnickým menšinám, tak často specifický příbuzenský systém nezaručuje vůbec či jen jeho variabilitu v rámci jednotným zákoníkem stanovených mantinelů⁸⁴. Proto příbuzenství ani v této formě nepředstavuje dominantní, avšak téměř vždy přítomný, komponent.

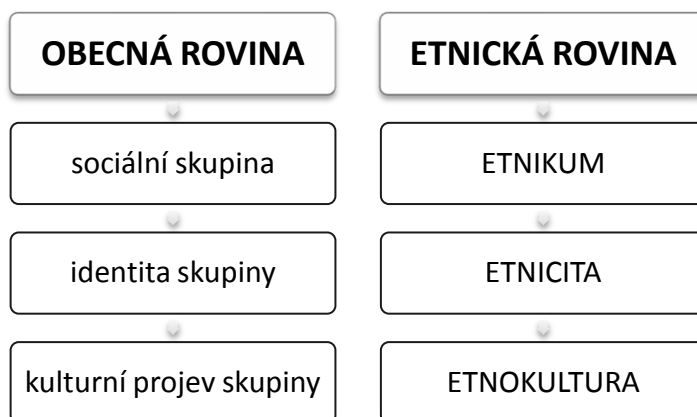
II.2.8. Shrnutí

V této části byla diskutována podstata etnicity prostřednictvím jejích konstitutivních komponentů. Přestože existuje několik způsobů definice etnicity, komponentní vymezení bylo prezentováno jako nejrepresentativnější (jak počtem takto orientovaných definic, tak i v kvalitativní rovině). Diskutovaných sedm komponentů bylo vybráno na základě jejich frekvence v teoretických definicích etnika a národa. Ze stručného rozboru toho, jak jednotliví autoři komponenty interpretují (anebo jsou interpretovány nositeli etnicity), vyloučily tři základní závěry.

⁸⁴ V tomto ohledu je čínské území přehledem nejunikátnějších příbuzenských systémů (tibetská bratrská polyandrie, naxický matrilineární duolokální systém, muslimská polygynie apod.), které však byly centralizovanými pravidly značně homogenizovány.

Zaprvé, definice pomocí komponentů je použitelná nejen pro etnicitu, ale i pro národ. Přestože soubor komponentů bývá u obou pojmů podobný, kvalitativně se mezi sebou tytéž komponenty u etnicity a národa liší. Všechny sociální skupiny obývají určitý prostor, jsou v určitém čase a určitým způsobem čas vnímají, mluví společným (nikoli však nezbytně distinktivním) jazykem a mají své specifické kulturní rysy. Taková definice obsahuje všechny komponenty, a přitom se nemusí jednat ani o etnicitu, ani o národ. To co je pro etnicitu a národ typické jsou odlišný rozměr a role těchto komponentů, které jsou kontextuální a variabilní. Z výše uvedených definic etnika a národa (kap. II.2.) vyplývá, že národ je politicky legitimní sociální skupina složená z jednoho či více etnik, jež pro svou legitimizaci akcentuje význam jednoho či více komponentů etnicity. Volba těchto komponentů je pak výsledkem okolních vlivů na základě pravidla inkluze a exkluze⁸⁵ (Eriksen 2004). Jako parafrázi na Weinreichovu aforistickou definici jazyka coby dialektu, který má armádu a válečné loďstvo (Isaacs 1975: 103 – dle Šatava 2009: 38)⁸⁶ lze definovat národy jako „ta etnika, která byla se svými politickými požadavky úspěšná na domácím i mezinárodním poli“⁸⁷. Etnikum je slovy Muriela Atkina „... skupina, jež nemá nezbytně politický program“ (Atkin 1992: 47), avšak jej mít může. Politický rozměr tak není u etnika na rozdíl od národa nezbytný, avšak v příslušném kontextu být obsažen může.

Obrázek 3: Etnikum, etnicita a etnokultura



Autor: Adam Horálek

⁸⁵ Vůči jakému prostředí se etnicita vymezuje, takové komponenty do své identity zapracovává.

⁸⁶ Daniel Conversi jde v pojetí role armády v nacionalismu ještě dál, když akcentuje „roli armády s její vojenskou disciplínou a požadavky uniformity“ (Conversi 2007: 372) jako základní inspiraci moderního národa.

⁸⁷ To koresponduje se Smithovým pojetím přechodu od ethnie k národu skrze politizaci, etablování nového (národního) „kléru“, teritorializaci, mobilizaci, inkluzi a výslednou novou imaginaci (Smith 1986). Srov. též s Ericou Benner (2001: 171-172).

Zadruhé, příbuzenský, náboženský, ekonomický a jazykový komponent byly interpretovány jako odlišné formy vyjádření kultury. Kulturu jako takovou proto nelze považovat za komponent etnicity, ale jak již bylo zmíněno, jako projev etnicity. Současně je však třeba se ohradit vůči termínu sociokultura, který považuji za eklektický a nic neříkající koncept. Jestliže kultura je interpretována jako soubor idejí a hodnot vlastních (etnické) skupině - tedy jako projev identity (eticity), pak společnost (sociální rozměr) je autorem i recipientem tohoto projevu – tedy předmětem identity. Etnikum je proto sociální jednotka, etnicita její identita a kultura⁸⁸ jejím projevem (viz obrázek 3).

Zatřetí, přestože se definice pomocí komponentů zdá redukcionistická, odlišné pojetí jejich role a intenzity, kvality a kvantity představují komplexní přístup. Odlišnost přístupů k etnicitě a národu vyplývá z odlišných přístupů ke komponentům samotným. Nejde jen o jejich rozměr, kvalitativní proměny a intenzitu, ale též o jejich aktivitu (viz II.1.4.) – zda jsou chápány jako aktivně konstitutivní (kontextuální) či pasivně explanační (primordialistické).

Ve své knize o etnonacionalismu rozlišuje Walker Connor mezi religiózním, lingvistickým, etnickým a regionálním nacionalismem na příkladu Irska, Indonésie, Singapuru a Taiwanu (v tomto pořadí; Connor 1994). Nejedná se o nic jiného, než o interpretaci intenzity a role komponentů v etnicitě (nacionalismu), které zde byly představeny. V následujícím textu bude tato Connorova komparace čtyř reprezentantů odlišné etnicity (nacionalismu) diskutována v obecnější rovině.

II.3. Primární a sekundární identita

Až doposud byly diskutovány komponenty etnicity jako různě nahlížené, ale etnicitě inherentní. V této kapitole bude vysvětlen rozdíl mezi komponenty a primárními identitami. Základním rozdílem mezi oběma koncepty je emický a etický pohled – identitní znak versus kvalitativní komponent etnicity. Kombinací primárních identit se konstituuje sekundární identita – etnicita, která přejímá kvalitativní rysy primárních identit – komponenty. Proto primární identity formují etnicitu, jíž jsou její nositelé schopni pozorovat, zatímco komponenty tvoří etnicitu v její „holistické“ perspektivě.

II.3.1. Primární identity

Jaký je tedy rozdíl mezi již tolikrát diskutovanými komponenty a primárními identitami? Jde do jisté míry o umělé dělení, které však má svůj význam. V předchozí kapitole bylo diskutováno celkem sedm komponentů, se kterými se lze setkat v teoriích. Kultura však byla identifikována jako projev etnicity, nikoli jako její komponent. Zbývá tedy šest komponentů etnicity, jež v sobě zahrnují i šest primárních

⁸⁸ V případě etnicity by tak měla být nazývána etnickou kulturou, či v Connorově pojetí „etnokulturou“.

identit. Identity jsou „... „pozorovatelné“ a „ověřitelné“ neteoretickou, a tedy předvědeckou zkušeností“ (Berger – Luckmann 1999: 171). Identita je tedy „objektivně“ pozorovatelná a ověřitelná skutečnost, internalizovaná jejím nositelem. Identitu samotnou je proto třeba nahlížet emickou perspektivou, tak jak ji lidé vidí a interpretují. Naopak komponent identity nemusí být jejím nositeli „pozorovatelný“. Tuto dichotomii lze najít u všech diskutovaných komponentů etnicity.

Čas byl prezentován jako sdílená historie etnika, historičnost, epocha i jako homogenní prázdný čas (viz II.2.1.). Pakliže je emický přístup k etnicitě obecně chápán jako primordialistický, je etnická identita a její historičnost nezpochybnitelná. V tomto duchu je tedy časovou identitou sdílená historie a historičnost, nikoli však epocha či homogenní prázdný čas, které jsou jejími komponenty. Pojetí homogenního času jako kvalitativního distinktivního znaku etnicity je zajímavým teoretickým konceptem Benedicta Andersona (2008), jímž je možné osvětlit úspěch a kvalitativní a kvantitativní odlišnosti etnicity oproti předchozím identitám, avšak stěží takové pojetí času lze získat jako odpověď příslušníka etnika na otázku, čím se liší jeho etnicita od jiné. Naproti tomu lze očekávat, že sdílená historie („národní“) či historičnost (území, kultury, náboženství, jazyka apod.) bude zmíněna jako inkluzivní/exkluzivní znak etnika.

Komponent prostoru lze nahlížet jako teritorium, teritorialitu, řádovost a virtuální prostor pro sdílení identity (viz II.2.2.). V tomto případě jsou řád a virtuální prostor jevy, které lze u etnicity sledovat a hodnotit jejich význam etickou cestou, ale opět je nelze chápat jako něco, co by bylo skutečným konstitutivním prvkem identity, zatímco teritorium a teritorialita takovými identitami jsou. V případě jevu jakým je panhuismus (viz kap. IV.6.) lze o virtuálním prostoru, jenž vytváří řádovostně vyšší teritoriální identitu – od představy Dunganů coby středoasijské menšiny k Dunganům jako příslušníkům „virtuální“ celoasijské diaspory –, hovořit, ale taková proměna není interpretována jako řádový posun a již v žádném případě ne jako virtuální prostor⁸⁹. Naopak teritorium je většinou chápáno jako zcela objektivní „obrys“ etnika, teritorialita pak jako základní rys jazyka či kulturních projevů.

V případě jazyka se pojetí komponentu a identity téměř překrývá. Hlavním rozdílem mezi oběma pojetími je objektivnost jazyka v emické perspektivě, resp. jejich subjektivnost v etické perspektivě. V případě náboženské identity se jedná o zcela objektivní fenomén, který v religiózních komunitách determinuje etnicitu, nebo je jejím významným spolutvůrcem (a hlavně její kultury). V kontextu náboženství, hlavně v muslimských zemích, se tak lze setkat s teritoriální etnicitou a „transetnickou“

⁸⁹ Z výzkumu vyplývá, že panhuismus je chápán jako celoasijské hnutí, přestože takové není – prvně jsou huiské komunity izolované komunity, zadruhé je to spíše představa středoasijských Dunganů o takovém hnutí, než že by takové hnutí skutečně existovalo (viz IV.6.).

kulturou. Řádovostní dimenze této identity⁹⁰ ve vztahu k etnicitě však opět není internalizovaná, ale představuje jen teoretický diskurs.

U ekonomiky se jedná o rozlišení mezi ekonomickými „rysy“ etnicity (způsob obživy apod.), které se mohou vyskytovat jako identitní znaky, a ekonomickou dimenzí kvalitativně odlišných sociálních vztahů (viz Gellnerova (1997) industrializace a sociální proměna). V tomto případě je však vliv ekonomických kvalitativních změn (např. globalizace) natolik zřetelná, že u ekonomických „rysů“ etnicity lze sledovat postupné mizení. Konečně šestý komponent etnicity – příbuzenství – v sobě zahrnuje i příbuzenskou identitu (vztah k rodině i představa o příbuzenské spřízněnosti komunity a genealogické minulosti), přičemž v tomto případě lze kromě různé míry objektivit a subjektivit stěží rozlišit mezi komponentem a identitou.

Identita je tedy internalizovaná jako fakt („objektivní“ emickou perspektivou), tudíž nahlížená emicky, zatímco komponent je nahlížen jako fenomén spíše eticky (kontextualita fenoménu). A jaký smysl má takové členění? V první řadě praktické; pomocí terénního výzkumu etnicity lze totiž získat pouze informace o primárních identitách, avšak jejich následnou analýzou a interpretací lze definovat komponenty etnicity. Základním rozdílem mezi takto definovanou primární (komponentní) identitou a komponentem je emická perspektiva prvního a etická interpretace druhého. Přestože se může zdát toto členění jako primitivní či truistické, lze pomocí něj oddělit vnímanou (myšlenou)⁹¹ a objektivizovanou realitu⁹². Rozličné použití těchto dvou perspektiv je možné najít i mezi jednotlivými pracemi. Ve své knize o etnonacionalismu rozlišuje Walker Connor (1994) mezi religiozním, lingvistickým, etnickým a regionálním nacionalismem na příkladu Irska, Indonésie, Singapuru a Taiwanu (v tomto pořadí; Connor 1994). Toto členění je založeno na identifikaci příslušníků s primárními identitami, nikoli komponenty. Naopak Benedict Anderson (2008) či Ernest Gellner (1997) se zaměřují na komponenty etnicity, tedy spíše na kvalitativní odlišnost etnicity (ekonomická epocha, odlišná forma času atd.) od ostatních identit.

II.3.2. Etnicita jako sekundární identita

Primární identitou tedy označuji tu část komponentu, která je „pozorovatelná“ jejím nositelem. Jestliže komponenty utváří etnicitu, pak primární identity, jež jsou chápány v užším smyslu, tvoří etnickou identitu. Paralelně k rozlišování na komponenty a identity by tedy měla být i etnicita a

⁹⁰ Supraetnické náboženství versus religiozní etnicita, viz kap. II.2.5.

⁹¹ Andersonovský koncept „imagined communities“ (Anderson 2008).

⁹² Příkladem může být rozdíl mezi vnímáním významu jazyka a objektivizovaným skutečným významem jazyka. Určení jazyka jako dialektu na základě jeho rysů lingvistou je znakem komponentu, jeho vnímání jako svébytného jazyka pak jako vyjádření identity.

etnická identita chápány jako mírně odlišné koncepty. Protože etnická identita je složena z primárních identit, je její pozice vůči nim vymezitelná jako sekundární. Označení „sekundární“ je poněkud polemické, neboť v sobě zahrnuje hierarchický vztah mezi primární a sekundární identitou. Avšak jako hierarchický tento vztah není chápán, jak bude níže vysvětleno. Navíc se pokusím vysvětlit proč rozlišování mezi komponentem a primární identitou smysl má, avšak rozlišování mezi etnicitou a etnickou identitou nikoli – tedy že etnicita je sekundární identita.

Jak již bylo zmíněno, na základě komponentů, jako jsou společný jazyk, ekonomika, teritorium a historie, lze definovat rozličné sociální jednotky, nejen tu etnickou. Pojetí komponentů proto není vlastní pouze etnickým teoriím. Co však v případě etnicity je unikátní, je kombinace, role a intenzita těchto komponentů (a hlavně identit) jako inkluzivních a exkluzivních znaků společnosti. Každý z jejích rozměrů není jen identifikovatelný jak etnickou (identita), tak i etickou (komponent) cestou, neboť jejich identifikovatelnost lze spatřovat i u jiných typů identit a kultur⁹³. Podstatou etnicity jako sekundární identity je „sociálně komplexní“ charakter identifikující komunity (společnosti). Barth tuto komplexitu společnosti nazývá „self-perpetuating“ (Barth 1969: 10). Etnicita je tedy identita skupiny zahrnující všechny věkové skupiny, musí být schopna sebe-reprodukce (avšak nemusí ji vyžadovat!) a musí být minimálně selektivní mimo oblast sebe-definujících komponent. Kromě toho, že tedy musí příslušník mluvit jazykem, žít na určitém teritoriu, sdílet historii atd., není povinen splňovat určité sociální „parametry“. To je rozměr etnicity, jak jej definuje Ernest Gellner; sociální hranice jsou v případě etnik nahrazeny hranicemi etnickými. Ty s sebou přinášejí sociální mobilitu uvnitř etnika, minimalizují ji však za jeho hranicemi (srov. Gellner 1997). Role komponentů etnicity je tudíž ambivalentní. Na jedné straně umožňují unifikaci velice heterogenního společenství v sociálně mobilní a životaschopný organismus, na druhou stranu mohou klást „nepřekonatelné“ hranice mezi sociálně velice si podobné a blízké komunity. To je role i charakteristika komponent – vymezování komplexních heterogenních společenství⁹⁴(role) na základě obecně platných charakteristik⁹⁵.

Aby komponenty byly tedy skutečně obecné, je nutná jejich stabilita. Avšak nejedná se o stabilitu (statičnost), o jaké mluví Stalin (1949). Komponenty nemohou být statické, ale naopak musí být kontextuální. Je to kontextualita komponent, která jim v každém okamžiku propůjčuje punc

⁹³ I u tzv. „subkultur“ lze najít distinktivní jazyk (slang, argot apod.), teritorium (místa srazů, akcí a socializace), „psychické“ založení (typ hudby, životní styl apod.), ekonomiku (systém určité výpomoci, subsistence či solidarity), historii („otcové zakladatelé“ skupin, ikony fanklubů apod.).

⁹⁴ Etnicita se v tomto ohledu velice podobá tzv. nodálnímu regionu, který vymezuje funkční území jádra a jeho periferie (např. Hampl 1994). V „ne-národních“ státech sice funkčnost společnosti existovala také (formou společenských vrstev/tříd), avšak nebyla zdrojem unifikující identity – etnicity.

⁹⁵ Obecně platný komponent v jednom časovém průřezu však nemusí být obecně platným v druhém průřezu, a proto jsou komponenty kontextuální, proměnné a zástupné (viz II.2.).

objektivitu a stability vnímané nositeli identity (Berger – Luckmann 1999: 171). Není to proto historie sama, která je vlastní celé etnické skupině, ale společná představa o ní (sdílená interpretace). Není to ani homogenní etnické teritorium jako skutečnost, ale představa, že lidé žijící v něm jsou těžce etnicity (aniž by kdy jedinec viděl všechny zde žijící lidi či navštívil všechna místa – viz Anderson 2008). I jazyk je spíše sdílenou představou – co je ještě dialektem, co již nezávislým jazykem či dokonce dialektem jiného jazyka, je předmětem sdílení (inkluze) či vymezení (exkluze) představ společnosti (a samozřejmě jejích politik). Konstitutivními komponenty etnicity proto nemohou být gender, věk a ani sociální postavení jednotlivce, protože nejsou obecné, avšak současně etnicita může sociální postavení pohlaví a věku definovat⁹⁶.

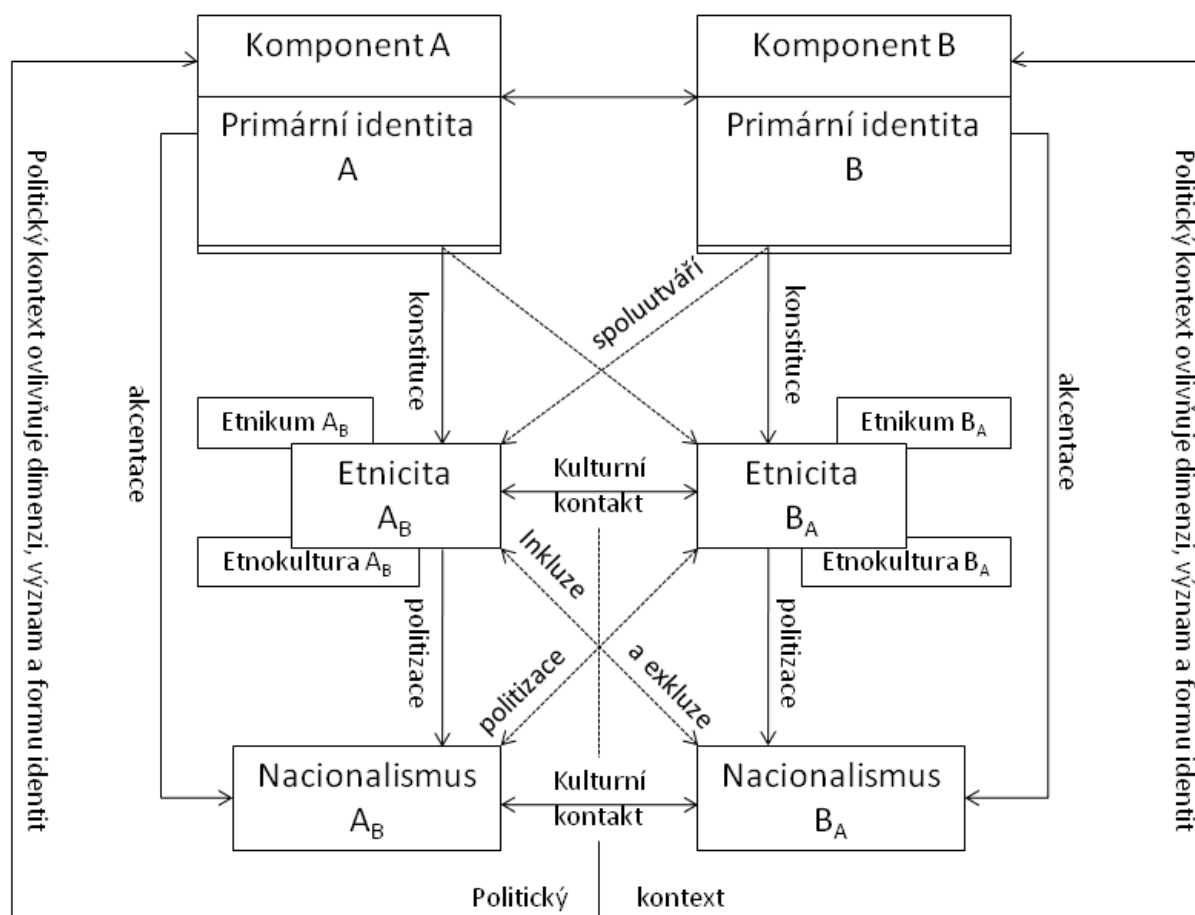
Komponenty etnicity, které vyjadřují její určité dimenze a kvalitu, tedy musí být obecné. Jelikož je však etnicita identitou, která dle Bergera a Luckmanna (1999) vyžaduje pozorovatelnost a ověřitelnost jejími nositeli, je nutné vnitřní strukturu jejích komponentů rozlišovat. Ty ověřitelné a pozorovatelné části komponentů jsou proto zde nazývány primárními identitami. Primární identity proto, že samy o sobě mohou tvořit identitu (lokální, jazykovou, náboženskou apod.), ale současně mohou vzájemnou kombinací formovat další typ identity – sekundární identitu. Kvalitativní rysy komponentů, které mohou být chápány jako předpoklad či výsledek⁹⁷, jsou pak dimenzemi etnicity. Zatímco primární identity jsou pozorovatelné emickou cestou, dimenze komponentů cestou etickou.

Vzhledem k rozličným pojetím široké niky etnické a národní identity (nacionalismu) bylo nezbytné etnicitu vymezit vůči nacionalismu a naopak. Neboť použití komponentů v jejich rovině identit i dimenzí je pozorovatelné jak u etnika, tak u národa, tvrdím, že národ je nacionalismem etablované etnikum. Nacionalismus je pak chápán jako ideologie (politikou formovaná identita) národa k dosažení politické suverenity (či určitého postavení). Národ tedy není moderní konstrukt založený na prehistorických etnikách, jak tvrdí etnicisté (srov. Hutchinson 1994, Smith 1986, Armstrong 1982), avšak ani konstrukt, který by byl interpretovatelný „mimo“ etnicitu. V tomto kontextu je členění Jamese Kellase (1998) na etnický, sociální a oficiální nacionalismus (Kellas 1998: 66) chápáno jako zcela hybridní a nekonzistentní. Takové členění totiž mísí dohromady komponenty s vlivy a projevy etnicity. Jak však bylo vysvětleno, kultura (etnokultura) je projevem etnicity a je vlastní etnické sociální skupině (etniku), politika je pouze vnějším vlivem (kontextem), avšak často velice významným, jak bude v dalších kapitolách ukázáno, a pouze komponenty jsou skutečnými konstitutivními prvky etnicity.

⁹⁶ Problematice genderizace etnicity a nacionalismu se věnuje např. Wilford – Miller (1998), Walby (2000), Al-Ali (2000) či Jaschok – Shui (2000), Megoran (1999).

⁹⁷ Anebo obojí, neboť zde funguje, jako ostatně všude v sociálním kontextu dialektický vztah (Berger – Luckmann 1999)

Obrázek 4: Kontextualita etnicity



Autor: Adam Horálek

Anthony Smith (1986) uvádí tři spouštěcí mechanismy vymezení etnicity – 1. vojenské ohrožení, 2. socio-ekonomickou výzvu, 3. kulturní kontakt (Smith 1986: 54-57)⁹⁸, které jsou velice podobné spouštěcím mechanismům nacionalismu⁹⁹. Vzhledem k podobnosti spouštěcích mechanismů i komponent u etnicity i nacionalismu lze tedy tvrdit, že rozdíl mezi etnikem a národem není v primordialitě prvého a modernitě druhého, ani v odlišném způsobu vzniku (spouštěcími mechanismy), ani v primárních identitách uplatněných v prvním či druhém případě. Národ je proto vždy etnický, ale může být dle odlišné akcentace některé z primárních identit náboženský, teritoriální, jazykový atd.¹⁰⁰ Pakliže akcentace některé z komponent je distinktivním znakem nacionalismu oproti

⁹⁸ Výsledkem těchto spouštěcích mechanismů je *mythomoteur*, který je hlavním legitimizujícím rámcem etnicity (Smith 1986: 57-68).

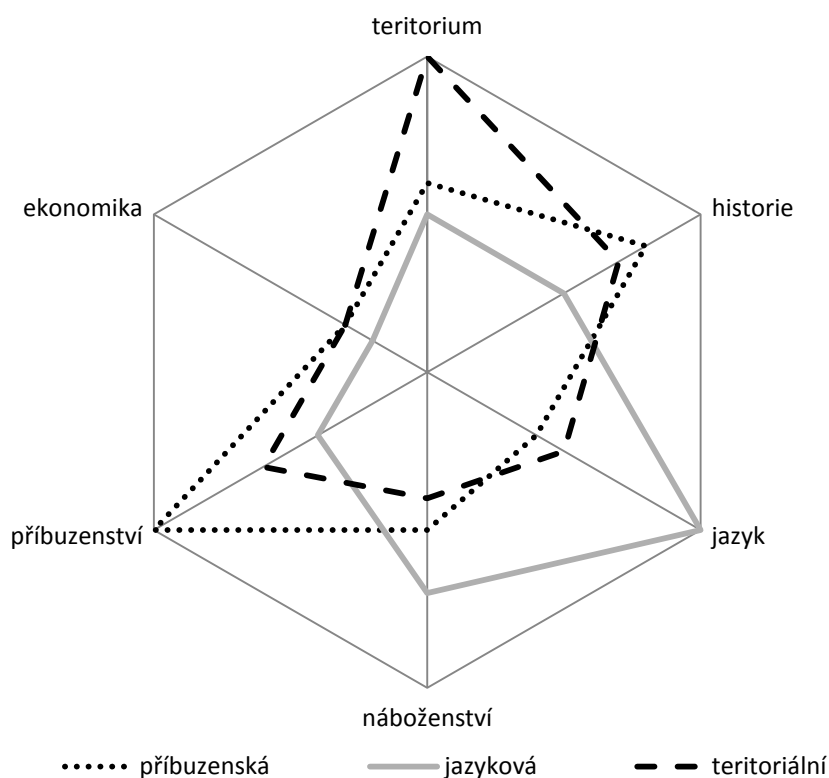
⁹⁹ Srov. spouštěcí mechanismy inkorporované v teoriích nacionalismu Ernesta Gellnera (1997), Walkera Connora (1994), Miroslava Hrocha (2004) či Fredrika Bartha (1969).

¹⁰⁰ V tomto kontextu je Connorovo (1994) členění nesprávné ve vymezení etnického nacionalismu. To, co Walker Connor označuje za etnický nacionalismus, bych dle akcentovaného komponentu nazýval spíše příbuzenským.

etnicitě, pak etnicitu by bylo možné označit jako kompaktní komponentní identitu, zatímco národ za partikularizovanou etnicitu (srov. Armstrong 1982: 232). Avšak Anthony Smith rozlišuje mezi několika typy etnik (ethnie), což je podstatou jeho vymezení etnických elementů¹⁰¹, a proto s akcentací se lze setkat i u etnicity. Národ i etnikum jsou proto kompaktní komponentní identity, avšak rozdíl mezi nimi spočívá v politickém účelu národa (národ jako politicky úspěšné etnikum) a také v dimenzi dílčích komponent, tedy v jejich kvalitativně odlišném pojetí¹⁰², jak znázorňuje schéma na obrázku 4.

Etnicita tedy byla vymezena vůči národu, nacionalismu, politickému kontextu, (etno)kultuře a primordialismu jako kontextuální komponentní sekundární identita. V předchozí části byly funkčně rozlišeny primární identity a „dimenze“ komponentů. Postavení etnicity jako sekundární identity, znázorněné v obrázku 4, lze závěrem shrnout do tří základních bodů:

Obrázek 5: Typologie etnicit dle primárních identit



Pozn.: Typologie etnicit je pouze schematická, blíže viz IV. kapitola.

Autor: Adam Horálek

¹⁰¹ Které se do značné míry kryjí s pojetím komponentů, jak jsou diskutovány v této práci (Smith 1986).

¹⁰² Kvalitativní rozměr (dimenze) komponentu je přítomen u etnika stejně jako u národa, ale mohou se navzájem lišit.

1) Etnicita je jedním ze sociálních konstruktů (Berger – Luckmann 1999), stejně jako každá identita. Stejně tak jako každá identita, je i etnicita závislá na kontextu (není primordiální), který v sobě zahrnuje politické vlivy, média, kulturu. Kultura je pak projevem každé sociální skupiny, avšak dialekticky ji též ovlivňuje. Sekundární je na etnicitě skutečnost, že její kontextualita vychází nejen z těchto obecných vlivů, ale též z kontextu jejích komponent. Etnicita je závislá na primárních identitách, které ji tvoří, ale zároveň není jen jejich pouhým aritmetickým průměrem, ale přidává každé z nich novou či upravenou dimenzi (unikátní komponent). Výsledný soubor komponentů tvořících etnicitu je proto možné chápat jako sekundární identitu vzhledem k její podmíněnosti primárními identitami.

Prakticky lze tento teoretický koncept využít v komparaci více etnicit, což je předmětem IV. kapitoly. Lze tak schematicky znázornit pomocí jednotlivých primárních identit odlišné typy etnicity či porovnávat jejich odlišný význam v dílčích komunitách téhož etnika (jak ukazuje obrázek 5). Nejedná se o kvantifikaci či verifikaci etnicity, ale o jednoduchý a přehledný nástroj pro demonstraci odlišných představ. Interpretační potenciál takového schématu je přímo odvislý od metodiky použité při terénním výzkumu i pojetí jednotlivých primárních identit. Schéma je v této práci použito pouze pro demonstraci odlišných primárních identit identifikovaných při výzkumu, nikoli dimenzí komponentů.

2) Přestože primární identity a komponenty jsou zde pojímány jako dvě strany jedné mince s funkčními významy v emické, resp. etické rovině, etnicita samotná je chápána jako sekundární identita bez rozlišení na etnicitu a etnickou identitu. Toto členění by mělo smysl, pokud by byla etnicita analyzována jako komponent jiného typu identity¹⁰³. Nezáleží přitom na hierarchii identity, ale na perspektivě. Etnicita je v této práci předmětem studia, tedy výsledný sociální konstrukt. Stejně tak by bylo možné dílčí komponenty najít i u zde pojímaných primárních identit¹⁰⁴ (náboženství apod.). Následující kapitoly se zabývají podstatou, významem a rolí etnicity v čínském kontextu, resp. na příkladu Huiů a Dunganů. Studována je etnicita jako výsledný komponentní sociální konstrukt, který vyžaduje holistický přístup, zahrnující jak komponenty (primární identity a jejich dimenze), tak i etnickou identitu a její dimenzi jako celek. Proto označení sekundární identita nepřísluší pouze etnicitě (stejně jako označení komponentní identita), ale jen vyjadřuje její perspektivní podstatu jako předmětu studia¹⁰⁵.

¹⁰³ Takto nahlíží vztah etnicity a náboženství např. Adis Duderija (2010), který hovoří o „primárních zdrojích náboženského vědomí“ (Duderija 2010: 127).

¹⁰⁴ Které, pokud by byly předmětem studia, by byly v pozici sekundárních identit.

¹⁰⁵ Perspektiva je zde nahlížena v širším kontextu Nietzscheho perspektivismu – nejen jako možný pohled na věc, ale jako vnitřní vlastnost jevu (Horálek 2008).

3) Rozdělení komponent etnicity na primární identity a dimenze má praktický význam v případové studii uvedené ve IV. kapitole. Umožňují totiž odlišit sociálně objektivizovanou emickou a situační holistickou etickou interpretaci¹⁰⁶. Tak lze odlišit výsledky výzkumu zjištěné a interpretované. Přesto se však nelze vyhnout „roli etnologa při vytváření etnické identity“ (Light 2007: 49), který v konečném výsledku celý koncept (emický i etický) prezentuje (a tudíž spoluvytváří). Patrné je toto členění hlavně v případě interpretace fenoménu panhuismu (kap. IV.6.), jehož zárodky byly objeveny při terénním výzkumu v Kyrgyzstánu. Unikátní možnost sledovat formování potencionálně nového hnutí mě přivedla na myšlenku uvažovat etnicitu jako sekundární identitu. Představu „periferního“ panhuismu a reálnost jeho šancí na krystalizaci lze efektivně analyzovat skrze rozlišení primárních identit a dimenzí etnicity a emické a etické interpretace. Z tohoto důvodu není etnicita hápána jako subjektivní, ale situační (kontextuální) identita. Lze tvrdit, že každá identita je produktem sociální struktury, vůči níž je v dialektickém vztahu, a proto nemůže být zcela subjektivní (závislá jen na vůli jednotlivce), ale vždy „nanejvýš“ kontextuálně subjektivní. V případě etnicity se však jedná o kontext nejen etnické skupiny samotné, ale i o kontexty dílčích identit. Kontextualita a nikoli subjektivita etnicity jako sekundární identity je proto jedním z jejích základních rysů¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Čímž lze odlišit výstupy výzkumu na ty čistě zjištěné a etnologem interpretované. Přestože se tím

¹⁰⁷ Kontextualitu etnicity je možné interpretovat i jako ne zcela dobrovolnou, penalizovatelnou identitu (Dittmer – Kim 1993: 5).

III. ETNICITA ČÍNY

V předchozí kapitole byl obhajován přístup, že etnicita jako sekundární identita není primárně politická a že politika není jejím komponentem, ale může být politikou výrazně ovlivněna. Snad nejpatrnější je vliv politiky na formování etnicity v zemích, které se inspirovaly stalinistickým konceptem národa, tedy převážně v zemích bývalého Sovětského svazu (SSSR), Čínské lidové republiky (ČLR), Vietnamu a dalších socialisticky orientovaných či ze socialismu již transformovaných zemích. Politika je nedílným a významným (někdy i nejvýznamnějším) kontextem, v jehož rámci je etnicita konstituována. Někdy proto etnicita bývá označována jako politická identita, avšak, jak bylo vysvětleno v předchozí kapitole, s tímto označením se nelze ztotožnit. Státní politiky, ideologie, média atd. jsou významnými vlivy, a proto by jakákoliv identita mohla být označena jako jejich výsledek, neboť žádná jejich vlivům neunikne. Identita však, jak již bylo též zmíněno, je internalizovaná představa o sounáležitosti ke skupině. Tato emická představa může být vyvolána vnějšími (politickými) vlivy, ale jako taková nemusí být vnímána. Proto lze mluvit o dvou typech etnicity – etnicitě shora a zdola, dle toho, jestli její vznik byl založen primárně na vnějších politických vlivech, či na (kulturním kontaktem generovaném) „přirozeném“ procesu inkluze a exkluze (viz obrázek 4). Avšak v obou případech se jedná o identitu, jež je internalizována. Pokud tomu tak není a nejedná se o organický celek založený na identitě (etnické či jiné), nelze mluvit alibisticky o politické etnicitě, ale o etnicizované politice, která však nemusí zakládat etnicitu samotnou. Koneckonců, etnicita není smyšlený konstrukt politiky, ale naopak její význam je politikou vnímán, a proto využíván. Etnicita proto může existovat bez závislosti na politice, avšak jen výjimečně tomu tak je.

V případě komparace středoasijských Dunganů s čínskými Huii se politický vliv na formování etnicity jeví jako dominantní. Etnické politiky Sovětského svazu i ČLR vycházely ze stejné předlohy – stalinistické koncepce, avšak v praxi se navzájem velice vzdálily. Viditelné odlišnosti v etnické identitě mezi oběma skupinami (IV. kap.) vedou k hypotéze, že odlišné politické systémy zapříčiňují odlišné etnicity. Přestože dominance politického vlivu při formování etnicity v obou makroregionech (Střední Asii a Číně) je opravdu nepřehlédnutelná, politika představuje pouze jednu (byť významnou) složku širšího kontextu, jak ukážou následující kapitoly (III. i IV. kapitola). Přesto však k pochopení tohoto kontextu je nutné začít právě s perspektivou zmíněných politik.

Etnické politiky Číny se vyvíjely od vzniku Čínské republiky (1911) ve velmi dramatickém a radikálním prostředí. Na jedné straně tyto politiky institucionalizovaly etnické skupiny, na straně druhé pro tyto politicky (shora) zformované jednotky přetvářely etnicitu jejich příslušníků (anebo se o ní pokoušely). Harrellovská škola antropologických studií Číny na University of Washington v Seattlu proto často ve svých studiích upozorňuje na významnou umělost – političnost takových jednotek

(např. Harrell 1997, 1998, 2001a,c; Hansen 1999). Někdy bývá naopak političnost etnických skupin v Číně i dalších dálně-východních zemích interpretována jako kvalitativní rys (srov. Leibold 2007). Problematičnost politického kontextu etnicity v Číně se tak jeví jako výsledek přejímání západních konceptů a jejich aplikace na „orientální“ společnost, což lze označit za „stereotypizaci“ zevnitř (srov. Said 2003, 2004). Tento proces je navíc nutno nahlížet v kontextu geopolitik, které v případě takových světových multietnických mocností, jakými byly a jsou SSSR, resp. Rusko, a ČLR, jsou nanejvýš předmětné.

V této kapitole se proto zaměřím v první části na vývoj a důsledky etnických politik v Číně (III.1.), jež jsou rámcem kontextu etnicity. V druhé části budou předmětem teoretické přístupy k těmto politikám, jejich produktům (*minzu*) a nástrojům (sinizace aj.), které etnicitu utvářely a stále utváří (III.2.). V závěrečné části bude nahlížena etnicita skrze její komponenty (jejich političnost, význam a funkce). Otázka „umělosti“ a „opravdovosti“ etnicity, tolik typická pro evropocentrický herderiánský přístup, je pak diskutována na závěr této kapitoly (III.3.2.). Vzhledem k následné komparaci čínských Huiů a středoasijských Dunganů ve IV. kapitole je tento politický diskurs konfrontován primárně se sovětskou etnickou politikou a etnicitou, v nichž se zpočátku inspiroval, avšak vůči nimž se následně značně vymezoval.

III.1. Etnické politiky Číny

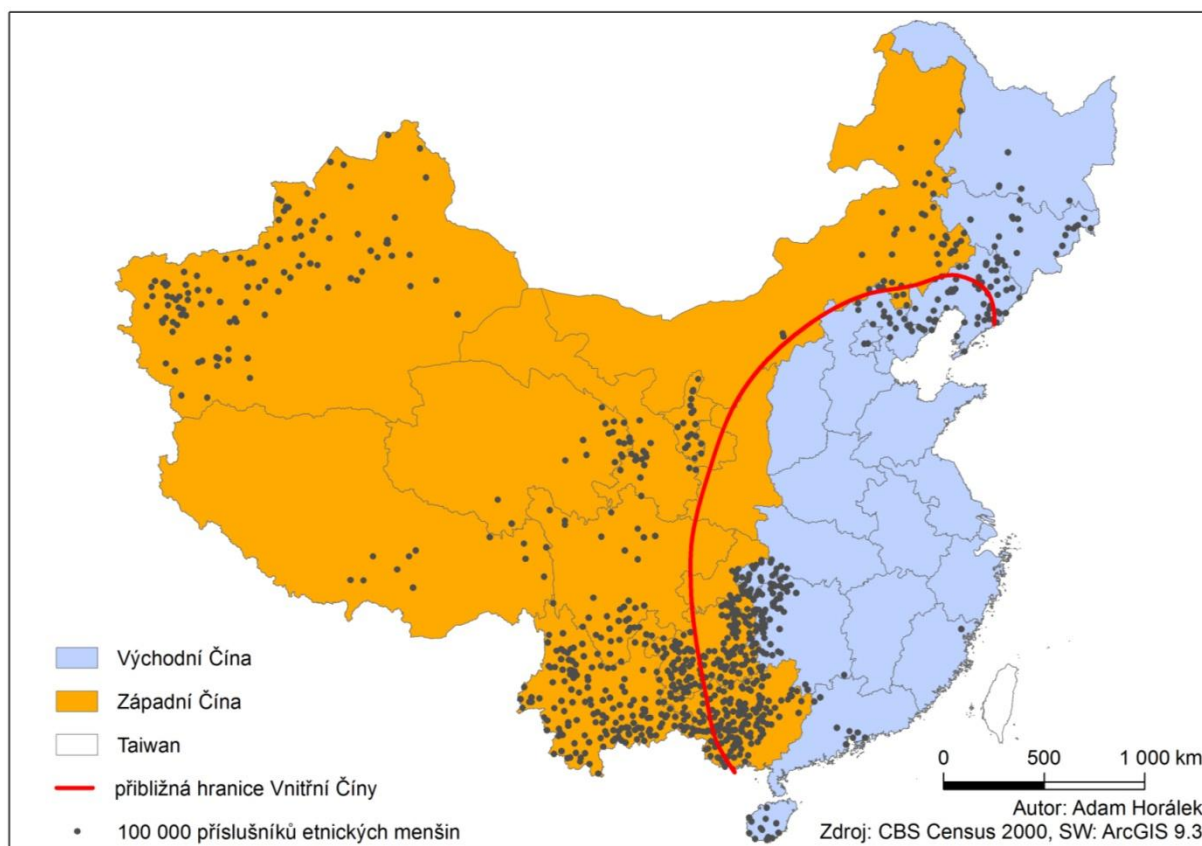
Čína je mnohovýznamový pojem. Nejen že stále existují dva politické celky nárokuje si označení Čína (Čínská lidová republika a Čínská republika na Taiwanu), ale i čínskost hranic obou celků je diskutabilní. Taiwan je v porovnání s čínskou historií nedávno kolonizovaným územím, a to i v porovnání s tak ne-čínskými územími, jakými jsou Xinjiang (Východní Turkestán) či Tibet. Čínská lidová republika se označuje za „jednu zemi a dva systémy“¹⁰⁸, odkazující tak na odlišné politické zřízení v samotné ČLR a v jejích speciálních administrativních regionech (SAR) Hongkongu a Macau. Avšak ve skutečnosti je Čína jednou zemí s mnoha systémy, nikoli pouze dvěma. Přestože ČLR se jeví na venek jako centralizovaný a unifikovaný stát, ve vztahu k aplikovaným politickým systémům tomu tak není. ČLR sama o sobě proto představuje dostatečně složitý a členitý prostor – etnický, politický i ekonomický, a tudíž se v této práci zaměřuji výhradně na ni¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Takto formuloval Deng Xiaoping politické uspořádání země po roce 1997 v prohlášení k britsko-čínské dohodě o předání Hongkongu z 22. – 23. 6. 1984. Toto pojetí se následně aplikovalo i na předání portugalské državy Macaa v roce 1999 (Deng 1984).

¹⁰⁹ Komparace se situací na Taiwanu je proto mimo předmět této práce. Zde diskutovaná etnicita se vztahuje výhradně na ČLR.

Čínskou lidovou republiku lze rozdělit na dva zcela odlišné světy; na Východní a Západní (např. Jin – Qian 2003), podtrhující socio-ekonomické charakteristiky oblastí, resp. na Vnitřní a Vnější Čínu (např. Norbu 2000), odkazující na historické vymezení sedentární čínské a nomadické ne-čínské společnosti¹¹⁰. Oba koncepty se přitom od sebe liší jen nepatrně (obrázek 6). Zajímavá je korespondence obou vymezení s majoritním a minoritním etnickým územím. Z obrázku 6 je patrné, že drtivá většina etnických menšin žije v Západní Číně, zatímco Východní Čína je etnicky značně homogenní¹¹¹. Paradoxně socio-ekonomické členění na Východní a Západní Čínu vystihuje rozdělení na minoritní a majoritní etnická území přesněji, což lze vysvětlit tzv. „civilizačním projektem“ (Harrell 2001a; viz níže).

Obrázek 6: Etnické menšiny ve Vnější a Vnitřní, resp. Východní a Západní Číně (2000)



Oficiálně je Čína sice mnohonárodnostní stát s 55 etnickými menšinami, demograficky se však jeví značně homogenní – majoritní Hanové totiž tvoří 91,5 % populace. Zbýlých 8,5 % připadá na 55

¹¹⁰ Zajímavá je zde paralela tohoto rozdělení s před-národními identitami u Johna Armstronga (1982), srov. též s Marcem Abramsonem (2008).

¹¹¹ S výjimkou severovýchodních provincií Heilongjiang, Jilin, Liaoning, středočínské provincie Hunan a jihočínské Hainan. U členění na Vnitřní a Vnější Čínu je sice správně vymezen severovýchod jako Vnější Čína, avšak naopak jsou zahrnuty „sinizované“ jihočínské menšiny do Vnitřní Číny.

etnických menšin. Přestože relativně vyjádřeno se jeví toto číslo zanedbatelné, jedná se v absolutních číslech o 105,2 milionů obyvatel¹¹², navíc, vzhledem k nerovnoměrnému rozmístění populace, obývajících téměř 2/3 území ČLR. Gerard Postiglione vysvětluje význam etnické politiky čínského státu právě faktem, že etnické menšiny obývají 62 % území a 90 % hraničních regionů (Postiglione 1992: 21). Kontrola hranic je bezesporu jedním z nejdůležitějších aspektů čínských etnických politik. Stejně tak ale i Postiglione zmíněná čísla jsou sama politická¹¹³. „Pouze“ na 2/5 území ČLR tvoří etnické menšiny více jak 50 % místní populace (na úrovni okresů), tedy lokální majoritu. Na 1/5 území, tedy na 2 milionech km², pak představují více jak 90% majoritu (převážně se jedná o Tibetskou náhorní plošinu)¹¹⁴. Na dvou třetinách území, jak uvádí Postiglione, se sice etnické menšiny nacházejí, ale s podílem vyšším než 10 % v lokálních populacích. Obrázek 7 názorně ukazuje, jak navíc toto procentní vyjádření představuje značné zkreslení v úvahách. Největší část území, v nichž čínské etnické menšiny představují lokální majoritu, jsou převážně v západní části Číny – v Tibetu, jižním Qinghaji a Xinjiangu, avšak současně jsou tato území značně nehostinná, a tudíž jen řídké osídlená (srov. obrázek 7 a 8). Zcela dominantní je koncentrace etnických menšin do oblasti na jih od řeky Chang Jiang v provinciích Yunnan a Guizhou a AO Guangxi.

Stejně jako je přemrštěné označovat dvě třetiny území Číny za menšinové¹¹⁵, je i 90 % minoritních hranic číslo značně nadsazené. Z 22 117 km pozemních státních hranic ČLR se 14 sousedními státy, je 14 670 km (tj. 66,3 %) tvořeno hraničními okresy, v nichž etnické menšiny tvoří dohromady více jak 50 % populace, přičemž zcela dominantní postavení zde mají opět okresy tibetské (viz obrázek 8). Menšinová území a hranice jsou tedy rozsáhlá, ale řídké osídlená teritoria západní Číny. Avšak tato území mají hned několik geopoliticky významných vlastností: 1) oplývají významným nerostným bohatstvím¹¹⁶, 2) Tibetská náhorní plošina, největší náhorní plošina světa, je pramennou oblastí největších řek Asie, a je tudíž zdrojnicí pitné vody pro zbytek Číny a největšího hydroenergetického

¹¹² Všechny údaje (pokud není uvedeno jinak) jsou výpočtem autora na základě dat CBS Census 2000. Dle nejnovějších údajů Čínského statistického úřadu (CBS) byl při sčítání lidu v roce 2011 podíl etnických menšin mírně vyšší (o 0,08 % bodu), celkově tak menšinová populace vzrostla na 113,7 milionů obyvatel (Ma 2011).

¹¹³ Avšak zcela obdobnou interpretaci uvádí i další autoři (např. Dreyer 1976; 3-4), aniž by toto číslo blíže interpretovali. Uvádět jako menšinová etnická území 2/3 rozlohy Číny se tak stalo do jisté míry akademickým předsudkem, který se však nezakládá na relevantní interpretaci či analýze dat.

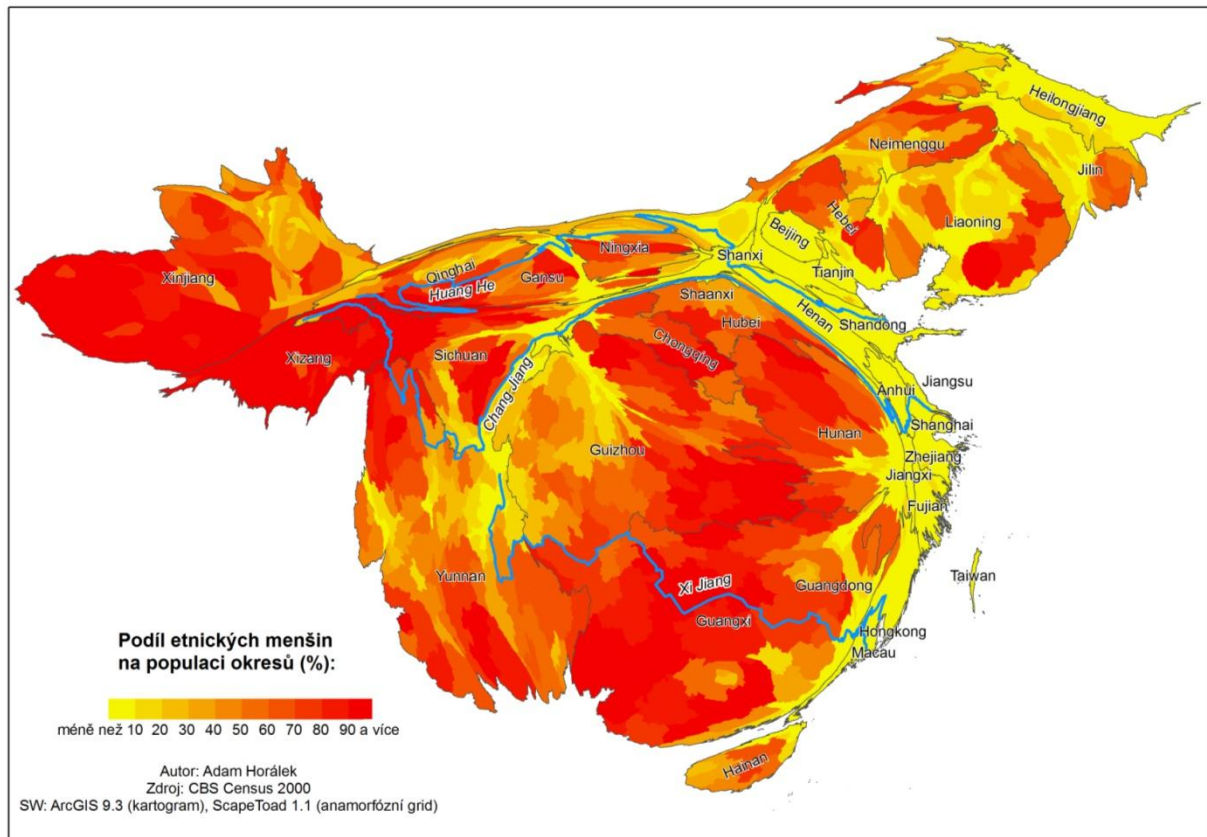
¹¹⁴ Kumulativně vyjádřená koncentrace menšin na čínském území je uvedena v příloze VIII.5.

¹¹⁵ Zde jde o tradiční spor o „etnické“ území; zda je etnickým územím to, kde tvoří společenství většinu, relativní většinu, či kde žije „poslední“ příslušník. V posledním případě, jehož se do značné míry drží Postiglione, ale nejen on, by byla celá Čína minoritní, neboť alespoň jeden příslušník etnické menšiny žije v každém okrese Číny (dle cenů CBS 1990 a 2000). Dokonce pouze Huiové jsou rozmístěni v 97 % okresů, pouze ve 3 % není jediný Hui (CBS census 2000).

¹¹⁶ Hlavně pak ropná pole a uranové doly v Xinjiangu.

potenciálu na světě, 3) umožňují vojensko-politickou převahu v regionu a 4) mají etnické menšiny, které přesahují přes hranice, čímž představují významnou geopolitickou kartu v zahraničních vztazích Číny¹¹⁷.

Obrázek 7: Čína perspektivou populace etnických menšin (2000)

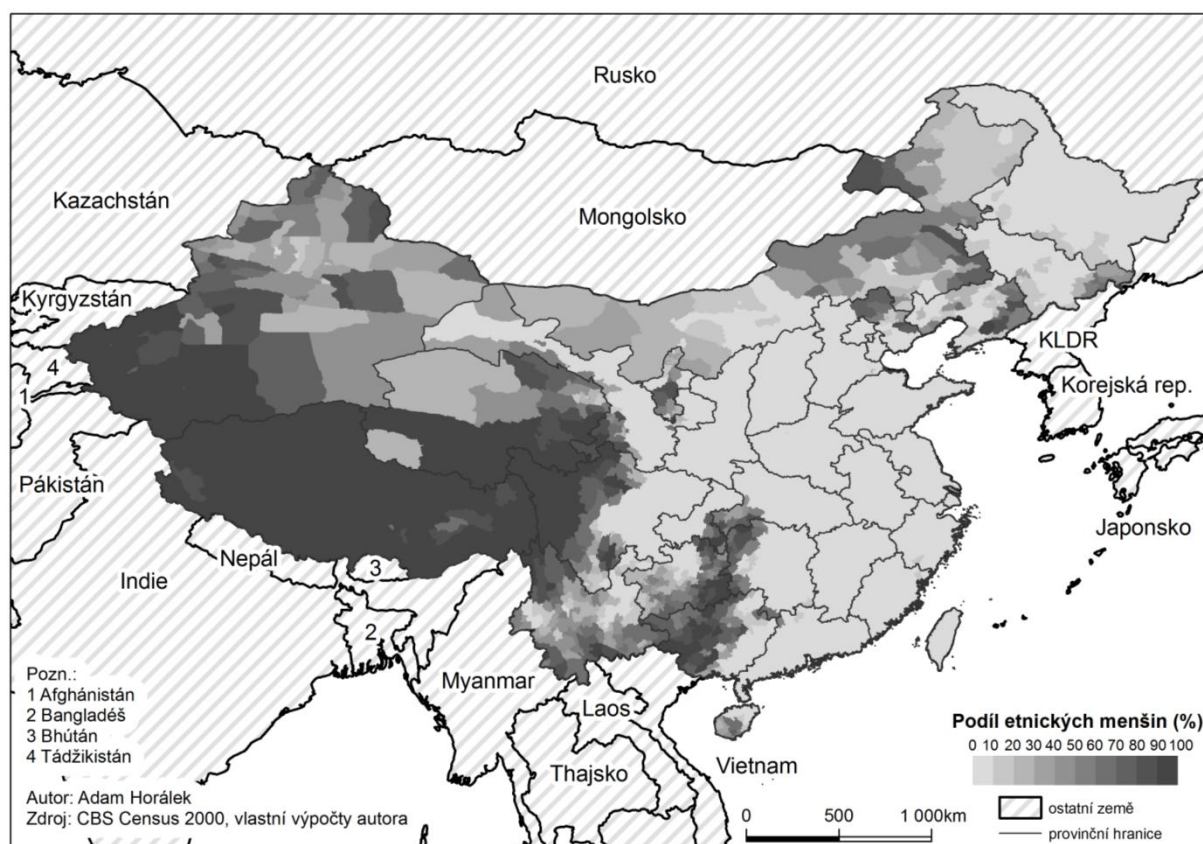


Pozn.: Tato anamorfóza ukazuje čínské území dle počtu příslušníků etnických menšin v jednotlivých okresech (velikost okresu tak nezobrazuje rozlohu, ale velikost minoritní populace). Z ní vyplývá, že ve vnitřních provinciích Číny (např. Henan, Jiangxi, Jiangsu, Shandong aj.) nežijí téměř žádné etnické menšiny, které se naopak soustředí do tří oblastí – jižní (Guangxi, Yunnan, Guizhou, Hunan), západní (Tibet, Xinjiang, Sichuan, Qinghai) a severní (Liaoning, Jilin, Heilongjiang a Vnitřní Mongolsko). Z anamorfózy též vyplývá, že většina etnických menšin žije na jih od řeky Chang Jiang. V této perspektivě vyniká nepoměr mezi obývaným územím a velikostí etnických menšin. Zatímco nejznámější etnické menšiny Číny jsou bezesporu Tibeťané, Ujguři a Mongolové, v poměru k ostatním, méně známým, etnickým menšinám jsou značně menší. Naopak Zhuangové, Miaové, Yaové, Yiové, Liové, Tujiaoové a další v jižní a střední Číně jsou populačně dominantní. Tento fakt zde znázorňuje „smrštění“ vnitřních majoritních částí území a naopak „expanze“ periferních minoritních oblastí, hlavně v jižní Číně.

¹¹⁷ Etnické menšiny jsou většinou interpretovány spíše jako problémové (hlavně v autoritářských režimech), ale mohou představovat i výhodu v zahraničních vztazích (Clarke 2003).

Etnické menšiny, alespoň ty oficiálně uznané, tvoří necelou desetinu populace nejlidnatější země světa, avšak majoritu představují na dvou pětinách rozlohy země (tj. 4,5 x větší podíl na rozloze než na populaci) a navíc jsou dominantní na územích, jež mají speciální hodnotu pro čínskou vládu (ekonomickou, politickou, strategickou aj.). Toto jsou základní pragmatické důvody čínské etnické politiky, kterými se pekingská vláda řídí. K nim lze pak zařadit poslední, avšak nikoli méně důležitý, důvod – ideologii, kterou lze nazvat různě: jako nacionalismus, patriotismus, kolonialismus, imperialismus či propagandu (srov. Dreyer 1976, 2004).

Obrázek 8: Čínský stát a menšinové pohraničí (2000)



Etnicita je v čínském kontextu silně ovlivněna politikou od svého počátku. Hlavní etnická kategorie – *minzu* –, která je předmětem etnických politik, je relativně mladá, neboť její původ spadá do konce dynastie Qing a počátků moderní Číny na začátku 20. století. Přestože etnické skupiny či jim podobné komponentní sekundární identity existovaly i v předchozích obdobích (Abramson 2008), tvrdím, že počátek současné etnicity lze hledat právě na počátku 20. století, přesněji v období Velkého pochodu (1934-1935). Zatímco mnoho autorů zabývajících se etnickými politikami ČLR odvíjí počátek současné podoby *minzu* od roku 1949, kdy se komunisté dostali k moci v pevninské Číně (např. Dreyer 2004; Zhou 2000; Clarke 2003), jiní spatřují v před-komunistickém období významný ideologický

krystalizační základ, který je nutné do interpretace současné podoby etnických politik a *minzu* zahrnout (např. Norbu 1991, 1998; Leibold 2007; Mackerras 1994). Právě spor o *minzu* mezi kuomintangem a KSC (kap. III.1.1.) lze považovat za nejvýznamnější období, které položilo základy současné podoby *minzu*. Přestože někteří autoři periodizují komunistické období (po roce 1949) do množství (pěti i více) období (srov. Dreyer 1976, 2004), založených na vymezení významných událostí jako Velký skok (1958-1961) či Kulturní revoluce (1966-1976), domnívám se, že výkyvy v etnické politice (koncepti) byly minimální (nikoli však v její aplikaci), a proto pro potřeby této práce stačí vymezit 4 základní období: 1) období před rokem 1949, které položilo teoretické základy etnické politiky a *minzu*, 2) maoistické období, charakteristické velkými výkyvy v uplatnění etnických politik (od pluralismu k totalitnímu „unifikacionismu“), 3) dengovské období, vyznačující se ustálením etnických politik a nastartováním pozvolné liberalizace, a 4) současné období (se zaměřením na 21. století).

III.1.1. Boj o *minzu* (1911-1949)

Minzu (民族) je oficiální čínská etnická kategorie. Jedná se, stejně jako v případě etnicity, o relativně nový termín, jehož obsah se v průběhu jeho existence značně proměňoval. Vzhledem k proměnám obsahu slova *minzu* se však měnil i jeho překlad do evropských jazyků, a proto se lze setkat s překlady národ (nation)¹¹⁸, národnost (nationality)¹¹⁹ či etnikum (ethnic group)¹²⁰, přičemž každý z těchto překladů akcentuje jinou rovinu *minzu* (srov. Barabantseva 2008: 569), a je proto obhajitelný¹²¹.

“Hledání čínské *národní* identity v jejím moderním významu začalo na přelomu [19. a 20. – A.H.] století s popularizací takových moderních termínů jako *minzu* mezi čínskými intelektuály..., importovaných z literárních děl japonské éry Meiji” (Kim – Dittmer 1993: 251-252, kurzíva autorů). Prvenství v užití termínu *minzu*, které vychází z vzorového japonského slova *minzoku* (Slobodník 2006: 98), se přikládá v politické rovině prvním prezidentům Číny Sunjatsenovi¹²² a Yuan Shikaiovi¹²³.

¹¹⁸ Národ se používá téměř výhradně v kontextu majoritních Hanů, viz např. Chow Kai-wing (1997), Yi Lin (2005), Dawa Norbu (1988), Sunjatsen (Sun 1975).

¹¹⁹ Např. Colin Mackerras (2003b), James Leibold (2007), Dru Gladney (1991, 2003a), Rebecca Clothey (2005), Dawa Norbu (1988), Naran Bilik (2002), Maris Gillette (2008), Jonathan Lipman (1984).

¹²⁰ Např. Dru Gladney (1992), Bai Zhihong (2007), Barry Sautman (1997b), Kevin Caffrey (2004), Nicholas Tapp (2002), Siu-Woo Cheung (2003).

¹²¹ Překlady termínu *minzu* se věnuje kap. III.2.1, proto je zde *minzu* používáno bez bližší specifikace.

¹²² Sunjatsen (1866-1925), angl. Sun Yat-sen je evropeizovaná podoba jména Sun Zhongshan (孙中山), resp. jeho předchozích jmen Sun Yixian (孙逸仙), resp. Sun Wen (孙文).

¹²³ Prvním prozatímním prezidentem Číny byl Sunjatsen (1. 1. – 10. 3. 1912), zatímco prvním řádným prezidentem Číny se stal až Yuan Shikai (10. 3. 1912 – 22. 12. 1915).

Přestože s konceptem *minzu* zřejmě přišel jako první Sunjatsen, do politického programu tento koncept jako první zahrnul Yuan Shikai. V dubnu roku 1912, tedy pouhé čtyři měsíce po vzniku Čínské republiky, vyhlásil Yuan Shikai oficiální vládní politiku pěti národů – *wuzu shibie* 五族识别¹²⁴ (Mackerras 2003b: 19), která rozlišovala pouze pět „konstitutivních národů“ Číny – Hany (Hanzu 汉族), Mandžuy (Manzu 满族), Mongoly (Mengguzu 蒙古族), Tibeňany (Zangzu 藏族) a Huie (Huizu 回族). Tato koncepce je velice podobná té, kterou Sunjatsen rozpracoval ve své knize *Tři principy národa* (Sun 1975), přičemž se liší pouze v jednom komponentu – v muslimském „národu“, neboť na rozdíl od Yuanových Huiů Sunjatsen hovoří o „muslimských Turkitech“¹²⁵. Sunjatsen i Yuan Shikai však vysvětlují zahrnutí muslimů do konceptu *wuzu* nikoli etnickými rysy, ale čistě geopolitickými zájmy Číny (Sun 1975; Israeli 1977: 322).

Sunjatsenovo pojetí pěti národů Číny se stalo základní ideologií, symbolizovanou dokonce i pěti „národnými“ pruhy na vlajce Čínské republiky (1912-1928). Tento koncept, jenž nazývám „jeden národ z pěti kořenů“, totiž vytvořil celou řadu následných termínů, jež do té doby v Číně neexistovaly a které popisovaly něco, co existovalo spíše v politických ideologiích nežli v představách zainteresovaných „národů“. Aby deklarovaná uniformita pěti konstitutivních a nedělitelných národů byla posílena, vzniklo rozlišení mezi státním nacionalismem a, slovy Barryho Sautmana, rasovým nacionalismem (Sautman 1997b).

Za formu státního nacionalismu je považován koncept *zhongguoren* (中国人)¹²⁶, který poprvé použil Zhang Binglin¹²⁷ (Kim – Dittmer 1993: 252), vůči němuž stojí koncept *minzu*, hlavně pak

¹²⁴ Doslovně přeloženo „identifikace pěti národů“ (resp. etnik, národností, viz III.2.1.).

¹²⁵ „Huijiao zhi Tujueren“ (回教之突厥人), tedy obecné označení všech příslušníků muslimských etnik vyjma Huiů (Mackerras 1994: 55). Toto označení je platné pro osm z devíti muslimských etnik Číny, avšak opomíjí největší z nich (viz IV. kap.). June T. Dreyer označení Tujueren překládá jako Tataři (Dreyer 1976: 17). Sunjatsen považoval Huie za Hany, kteří se liší pouze odlišnou vírou (islámem). Toto pojetí Huiů je velice časté dodnes (viz IV.2.). Současně je však Yuanovo pojetí Huizu 回族 možné odvozovat od slova huijiao *minzu* 回教民族, tedy od „národa islámu“, kam by však spadaly všechny muslimské skupiny, nejen dnešní Huizu.

¹²⁶ Zhongguo je čínský název Číny (zhong – střed, guo – stát, tedy Stát/Ríše Středu), ren znamená člověk, lid. Zhongguoren tedy odkazuje přímo k lidem Číny bez jakékoliv etnické, rasové či jiné konotace. Tento termín byl poprvé použit až v roce 1912 jako občanský koncept (Wang 2009: 202).

¹²⁷ Zhang Binglin 章炳麟, neboli též Zhang Taiyan 章太炎 (1868-1936), intelektuál a proti-mandžuský revolucionář. Je autorem „hanského rasového nacionalismu“ (Chow 1997: 35). Nutné upozornit, že Zhang Binglin a Zhang Taiyan jsou jedna a tatáž osoba; tato dvě užívaná jména způsobují značné zmatení u některých autorů, kteří tak, bez bližší znalosti, referují ke dvěma odlišným osobám (např. Barabantseva 2008). Pro jednotnost se v této práci přidržuji jména Zhang Binglin bez ohledu na to, k jakému jménu odkazují příslušní autoři.

majoritního *Hanzu*¹²⁸. *Zhongguoren* odkazuje na občana – státního příslušníka Číny, zatímco *Hanzu* na Číňana – Hana, příslušníka „pokolení Žlutého císaře“ (Leibold 2007). Tedy všichni příslušníci pěti uznaných *minzu* (*wuzu*) tvoří dohromady *zhongguoren* – státní společnost, která představuje hierarchicky vyšší celek než *minzu*. Odlišnost obou pojetí však Zhang Binglin chápal nejen ve velikosti a generování sociální komunity, ale i v jejich esenciální podstatě. Na rozdíl od Sautmana (1997b) proto označil koncept *zhongguoren* za produkt *aiguo zhuyi* (爱国主义)¹²⁹, neboli patriotismu, a *minzu* za produkt *minzu zhuyi* (民族主义)¹³⁰, tedy nacionalismu (Kim – Dittmer 1993). Toto pojetí neobyčejně koresponduje s pojetím Walkera Connora (1994, 2003), který záměny nacionalismu a patriotismu kritizuje, a přichází proto s odlišujícím termínem etnonacionalismus. Přestože k tomuto jednoznačnému rozlišení došel jeden ze zakladatelů obou těchto moderních čínských konceptů (srov. též s pojetím Lü Simiana; Leibold 2007: 137), v následné diskuzi se oba přístupy začaly společně nazývat nesprávně jako nacionalismy, avšak jednou státní, podruhé „etnický“ (rasový atd.)¹³¹.

Vzniklých pět *minzu* definoval Sunjatsen silně primordialisticky jako „... lidi, kteří sdílí pět společných rysů – krev, způsob života, jazyk, náboženství a zvyky...“ (Leibold 2007: 131). Krev přitom označoval jako nejpodstatnější znak, a proto lze mluvit o rasovém nacionalismu v pojetí Zhang Binglina¹³². Toto pojetí vzniklo téměř nezávisle na ostatních (zahraničních) etnických politikách, či spíše vymezením vůči nim, a nikoli jejich přijetím. Odráželo situaci, ve které se Čína v druhé dekádě 20. století nacházela; Čína, oslabena posledním půlstoletím degradativní vlády Qingů (1644-1911), trpěla rozpadem qingského impéria (Xinjiang, Tibet, Mongolsko), procházela komplexní vnitřní transformací a musela se vyrovnat s výrazným ekonomickým i politickým vlivem zahraničních mocností v jejích pobřežních provinciích. Koncept „jednoho národa pěti kořenů“ proto ani nesloužil k vymezení pěti odlišných „národů“, ale naopak ke zdůraznění jejich blízkosti a „rodinnosti“, a tudíž nedělitelnosti. Dominantní proto byla složka patriotismu (*aiguo zhuyi*), vedoucí k jednotnému čínskému „národu“ (*zhongguoren*), nikoli nacionalismu (*minzu zhuyi*), vedoucí k rozlišování mezi majoritou (*Hanzu*) a minoritami (Tibeťané, Turkité/Huiové, Mongolové a Mandžouvé). Navíc, tento

¹²⁸ *Hanzu* 汉族, neboli Hanové, je označení odkazující na kulturu a „dědictví“ dynastie Han (206 př. n. l. – 220 n. l.). Obdobně se někdy nazývají Hanové Tangzu 唐族/Tangren 唐人 (Wang 2009), čímž se odkazují na dynastii Tang (618-907).

¹²⁹ Doslovně „doktrína lásky k zemi“.

¹³⁰ Doslovně „doktrína etnika/národnosti/národa“.

¹³¹ Zhang Binglinovo členění nepřevzal ani Sunjatsen.

¹³² *Zhonghua zhongzu* 中华民族, tedy v překladu „čínská rasa“. Lü Zhenyi toto pojetí ve 40. letech 20. století využil pro „rasovou“ genealogii (skrze etymologii jmen a označení), pomocí níž se snažil prokázat „pokrevní“ příbuznost všech pěti národů (Leibold 2007: 157 a 171). James Leibold ho za jeho extrémní fantazii při hledání společného původu označuje za „etymologického gymnastu“ (Leibold 2007: 171).

koncept zachovával představu imperiálních hranic Číny za Qingů (Heberer 1989), čemuž odpovídá i výběr a koncepce pěti konstitutivních národů.

Tento teoretický základ dal ve 20. letech vzniknout dvěma antagonistickým směrům – komunistickému a kuomintangskému. Přestože jak pro nacionalisty (KMT), tak i pro komunisty (KSČ) byla národnostní (etnická) otázka v počátcích marginální, v zápětí se stala jednou z ústředních politik v boji o moc v Číně. Sunjatsenovy myšlenky byly zprvu přijímány oběma stranami, avšak vzápětí se vůči nim, a hlavně vůči jejich interpretaci Čankajškem, KSČ začala vymezovat. Hlavním sporným bodem byla otázka práva na sebeurčení. Čankajšek¹³³ odmítal Sunjatsenův liberální přístup k sebeurčení národů Číny (rozuměj však jen ty uznané, tj. pět národů; Ali 1949: 12-13) a prosazoval unitární nedělitelnou koncepci státu (Dreyer 1976: 17). Svůj přístup k *wuzu* jednoznačně shrnul takto: „To, že tu je pět vymezených národů¹³⁴ v Číně (tj. Číňané, Manžouvé, Mongolové, Tibeťané, Mohamedáni), není kvůli rozdílům v rase či krvi, ale kvůli náboženství a geografickému prostředí“ (Chiang 1947: 40). Pětice národů je proto jedna velká rodina (jeden národ z pěti kořenů), která se liší jen odlišným vývojem v odlišném prostředí a jinými náboženstvími. To však nejsou dle Čankajška důvody pro narušení jednolitého svazku čínských národů (Chiang 1947). Leibold tento posun označuje za přechod od Sunjatsenovy politiky „sebeurčení“ (self-determination) k Čankajškově politice „samovlády“ (self-rule), přičemž v druhém případě je myšlena regionální samospráva v rámci jednotné Číny (Leibold 2007: 53-60). Zcela ostentativním projevem takové politiky pak bylo zavedení pojmu *guozu* 国族¹³⁵ – státního národu – 3. kongresem KMT (Mackerras 1994: 59). Toto pojetí vytlačilo jak koncept sebeurčení, tak i koncept samosprávy do ústraní. Namísto toho byla upřednostněna „kulturní autonomie“ (Mackerras 1994; Chiang 1947). KMT v čele s Čankajškem tak po smrti Sunjatsena (1925) etnickou politiku spíše radikalizoval a setrval na unitaristickém pojetí státu¹³⁶, čehož využila KSČ.

Komunistická strana Číny byla založena 1. července 1921 v Šanghaji. Již na druhém národním kongresu KSČ v červenci 1922 se v manifestu objevuje mezi sedmi základními cíly KSČ též 5. bod,

¹³³ Čankajšek (Chiang Kai-shek, obojí evropeizované podoby jeho jména), čínsky (putonghua) Jiang Jieshi 蔣介石 (též Jiang Zhongzheng 蔣中正), byl se Sunjatsenem nejvýznamnějším představitelem nacionalistické strany kuomintangu.

¹³⁴ V anglickém překladu použito označení *peoples*, jež v sobě nezahrnuje konotace spojené s vymezením národa či etnika, přesto se jako národ (lid) překládá.

¹³⁵ Zhonghua guozu 中华国族, doslovně „čínský státní národ“, je pojetí vnímající všechny příslušníky v rámci země za členy jednoho státo tvorného národa s lokálními specifiky.

¹³⁶ Naopak Sunjatsen se ve 20. letech výrazně přiklonil k pluralistickým koncepcím, a to nejen právem na sebeurčení a samosprávu pro zmíněných pět národů (Benson 1990), ale i benevolentnějším přístupem k samotné politice *wuzu shibie* (Norbu 1988: 318).

proklamující „... založení Čínské federativní republiky sjednocením čínských území, Mongolska, Tibetu a Xinjiangu ve svobodnou federaci“ (Brandt – Schwartz – Fairbank 1952: 65). Federalismus byl tedy první krok vstříc požadavkům „konstitutivních národů“, který KSČ učinila. Do značné míry tomu bylo díky Li Dau 李达 (1890-1966), zakládajícímu členu KSČ a marxistickému filosofovi, který položil základy národnostní otázky (*minzu wenti* 民族问题¹³⁷) v komunistické politické agendě (Leibold 2007: 150). Byl to také Li Da, kdo převzal sovětskou (stalinistickou) koncepci národa (viz kap. II.1.1.), která se stala následně základem jak komunistické etnické politiky, tak i teoretickým rámcem čínské antropologie a etnologie¹³⁸ v čele s Fei Xiaotongem 费孝通¹³⁹ (Harrell 2001b). O dva roky později, 23. 1. 1924 se v dalším manifestu KSČ objevila koncepce nacionalismu (*minzu zhuyi*), dle níž jsou dva hlavní cíle čínského „komunistického“ nacionalismu: 1. sjednocení Číny a 2. rovnost národů (Mackerras 1994: 56-57). Kromě pokračujícího federalismu se zde v druhém bodě objevuje počátek práva na sebeurčení národů, neboť rovnost národů byla myšlena i ve smyslu sebe-definice národů (tedy nikoli pouze zmíněných pět národů).

Když na výročí Velké říjnové socialistické revoluce 7. 11. 1931 vyhlásili čínští komunisté Jiangxiskou sovětskou republiku na jihu Číny, začala se rýsovat politika sebeurčení národů (Norbu 1988: 327, 1991: 219-222). Tato politika se však skutečně začala formovat až o tři roky později, v listopadu roku 1934, kdy se komunistická Čínská lidově osvobozená armáda (ČLOA) vydává na útěk před Čankajškovými vojsky, jež obklíčila Sovětskou republiku. Začal tak rok trvající Dlouhý pochod¹⁴⁰, který z 370 dní vedl téměř 100 dní přes území etnických menšin, které poskytly Rudé armádě útočiště (Horálek 2007). O podpoře ze strany menšin a respektu ze strany KSČ svědčí několik nařízení pro vojáky Rudé armády (Dillon 1999), které mimo jiné „... obsahovaly zákazy na neoprávněné vstupy do mešit a na zabíjení prasat či konzumaci vepřového v domech Huiů“ (Mackerras 1994: 74). Tyto zkušenosti upevnily pozici práva na sebeurčení národů v rámci politik KSČ: „Sovětská vláda Číny uznává právo na sebeurčení národních menšin Číny, jejich právo na

¹³⁷ K problematice národnostní otázky (*minzu wenti*) blíže Elena Barabantseva (2008).

¹³⁸ V čínštině existuje rozlišení mezi oběma disciplínami; antropologie je vědou o lidských druzích – *renleixue* 人类学, zatímco etnologie je vědou o etnických menšinách – *minzuxue* 民族学. Rozdíly mezi oběma pojetími se však liší od již tak nepřehledných evropských členění a škol, a proto jsou oba termíny používány jako zcela zástupné.

¹³⁹ Fei Xiaotong vystudoval sociální antropologii na London School of Economics, následně přednášel na Yunnan Daxue a Qinghua Daxue. Byl prezidentem Čínské asociace sociologického výzkumu, členem Čínské akademie sociálních věd a v roce 1980 byl oceněn Malinowského cenou, kterou mu udělila The Society of Applied Anthropology v USA (Fei 1981).

¹⁴⁰ Dlouhý pochod – Changzheng 长征, který ČLOA (Rudá armáda) podstoupila, trval od listopadu 1934 do listopadu 1935 a jeho délka byla okolo 12,5 tis. km. Z první fronty Dlouhého pochodu dorazila do cíle přibližně desetina účastníků (Mitter 2008).

úplné odtržení od Číny a na formování nezávislých států pro každou menšinu. Všichni, Mongolové, Tibeťané, Miaové, Yaové, Korejci a další, kteří žijí na území Číny, nechtějí si užívatí plného práva na sebeurčení...“ (Brandt – Schwartz – Fairbank 1952: 223). Liberální přístup k otázce etnických menšin tak po Dlouhém pochodu dosáhl svého zenitu.

Druhá polovina 30. let je však již ve znamení sílící agrese Japonska a Čína se začíná soustředit namísto „občanské“ války na válku s vnějším nepřítelem. Po Xi'anském incidentu, kdy byl Čankajšek 12. 12. 1936 přinucen ke spolupráci s komunisty v boji proti japonské agresi, byly národnostní otázky obou stran upozaděny, avšak zdaleka ne zapomenuty (srov. Leibold 2007: 153). Etnické menšiny, mezi nimi pak hlavně Mandžuoové a Huiové¹⁴¹ (ale i Mongolové a další), se staly předmětem propagandy ze všech tří stran. Japonci nabízelí etnickým menšinám právo na sebeurčení výměnou za loajalitu a podporu (Bodde 1946b; Leibold 2007). V tomto kontextu začaly obě strany, KMT i KSČ, hledat flexibilní přístup k etnickým menšinám. Čankajšek si uvědomoval strategický význam Huiů, a proto jeden z pěti národů – Turkity (Tujuezu) – rozšířil v roce 1940 na Huijiaotu 回教徒¹⁴², tedy na celou muslimskou komunitu v čínských hranicích (Leibold 2007). Naopak komunisté svou příliš benevolentní politiku značně zredukovali. Namísto sebeurčení již začali propagovat spíše koncepci samosprávy (Leibold 2007: 149), avšak stále sebeurčení přetrvávalo v pojetí „národnostního determinismu“ (Norbu 1988: 332), tedy umožnění a uznání vzniku tolika „národností“, kolik o to požádá, ale jen v rámci jednotného čínského státu. Přes slevení z práva na sebeurčení představoval komunistický přístup stále nejvíce pro-etnickou politiku. Tato situace setrvala do konce války s Japonskem a bez výraznějších změn pak až do roku 1949, neboť poválečné roky 1945-1949 byly ve znamení opětovného mocenského boje mezi KMT a KSČ, který skončil vyhlášením Čínské lidové republiky v Pekingu 1. 10. 1949 a stáhnutím KMT na Taiwan. Rokem 1949 tak končí i boj o *minzu* mezi KMT a KSČ.

III.1.2. Maoistické období (1949-1976)

Nově vzniklá Čínská lidová republika, vyhlášená Mao Zedongem¹⁴³ z Brány nebeského klidu v Pekingu první říjnový den roku 1949, zdělila dlouhými desetiletými bojů zbídačenou a rozdrobenou zemi. Komunisté v této době ještě zdaleka nekontrolovali celé území dnešní Číny, hlavně pak minoritní oblasti Tibetu, Xinjiangu a Mongolska, tvořící polovinu (sic) čínského území v dnešních hranicích,

¹⁴¹ O využití Huiů v boji proti Rusům v mandžuských oblastech uvažovali Japonci již v 80. letech 19. století, takže se zdaleka nejednalo o novou koncepci (Bodde 1946a: 281).

¹⁴² Huijiaotu označuje obecně „muslimské příslušníky“, tedy všechny vyznavače islámu.

¹⁴³ Mao Zedong 毛泽东 (1893-1976).

avšak jen přibližně jednu padesátinu (!) populace¹⁴⁴. K těmto oblastem navíc přibyl Taiwan, který se stal útočištěm Čankajškova kuomintangu.

Jak podotýká Colin Mackerras, „... etnická témata byla vždy nahlížena primárně z perspektivy posilování národní jednoty“ (Mackerras 2003b: 19), což platí v případě Číny bez výjimky. Meziválečný spor o *minzu*, který představoval významné politické bojiště mezi KMT a KSČ, byl de facto jen politickou rétorikou, neboť většiny ze jmenovaných *wuzu* se týkal jen potenciálně. Po pádu císařství v roce 1911/12¹⁴⁵ se totiž Tibet¹⁴⁶ necítil vůči nástupnické Čínské republice nijak vázán a vyhlásil nezávislost¹⁴⁷. Ujguři se pokusili o vytvoření nezávislé republiky Východní Turkestán v dnešním Xinjiangu dvakrát, poprvé s jepičí existencí v roce 1933 v okolí Kašgaru (Kashi), podruhé s centrem v Džungarské pánvi (Zhunga'er Pendi) na severu Xinjiangu, která si udržela nezávislost od vzniku 12. 11. 1944 po téměř tři roky (Benson 1990). Mongolsko se podobně jako Tibet od Číny odtrhlo s pádem dynastie Qing v roce 1911, avšak de facto se stalo nezávislým až v roce 1921 (Dreyer 1976). Oblasti Xinjiangu a Mongolska se navíc následně (od 20. let) staly předmětem vlivné sovětské národnostní politiky (Klimeš 2008; Gladney 1991).

ČLR se tak musela hned zpočátku vyrovnat s konsolidací svých hranic. Jako první byla úspěšná v Xinjiangu, kam ČLOA vstoupila 12. 10. 1949 a během měsíce získala kontrolu nad celou provincií (Benson 1990: 176). Tibet ČLOA „osvobodila“ v říjnu 1950, tedy rok po vzniku ČLR, a následně 23. 5. 1951 jej sedmnácti-bodovou smlouvou de facto anektovala (Dreyer 1976; Norbu 1995). Jediné území císařské Číny, jež ČLR nezískala nazpět pod svou kontrolu (s výjimkou Taiwanu), bylo Mongolsko, přesněji řečeno Vnější Mongolsko. Jeho nezávislost byla zpečetěna 14. 2. 1950 v rámci rusko-čínské dohody o přátelství (Rahul 1978: 659). Stát Mongolsko se tak stal nárazníkovým státem, který narušoval jinak nejdelší bilaterální pozemní hranici na světě mezi SSSR a Čínou. Přesto však v rámci ČLR zůstalo Vnitřní Mongolsko, tvořící přibližně 45 % území obývaného Mongoly, avšak zahrnující 67 % všech Mongolů¹⁴⁸.

ČLR své hranice konsolidovala do podoby blízké současnosti během roku 1950. Politika sebeurčení národů, tolik proklamovaná ve 30. letech 20. století, se tak v praxi uplatnila jen u

¹⁴⁴ Jedná se o vlastní výpočet autora na základě dostupných dat. Při sčítání lidu v roce 1953 bylo v Číně dle CBS 578,7 mil., z nichž menšiny tvořily přibližně 33 mil., v separatistických oblastech Mongolska, Tibetu a Xinjiangu pak bylo přibližně 12 mil. příslušníků etnických menšin, tj. cca 2 % populace Číny v roce 1953 (srov. CBS Census 1953).

¹⁴⁵ Pád císařství a vznik Čínské republiky proběhly na konci roku 1911, avšak abdikace posledního císaře Puyiho byla podepsána až 6. 1. 1912 (Bai 2005).

¹⁴⁶ V té době prezentován včetně území dnešní provincie Qinghai a některých přilehlých oblastí.

¹⁴⁷ Tibet se cítil být vázán vazalským vztahem k dynastii Qing, nikoli k Číně jako státnímu útvaru (Norbu 1995).

¹⁴⁸ Dle dat CBS z cenzu z roku 2000 a CIA Factbook (www.cia.gov/factbook).

Mongolů, kterým však k nezávislosti dopomohla spíše geopolitická poloha nežli národnostní politiky jak SSSR, tak i ČLR. U etnik v rámci nových hranic již Čína aplikovala centralistické pojetí s velmi omezenou kulturní autonomií.

50. léta jsou z perspektivy etnické politiky ČLR označovaná jako „nadějná padesátá léta“ (Schwarz 1973: 199) či období etnického pluralismu (Zhou 2000: 129). Tato naděje vyplývala z relativně vratkého a slabého postavení KSČ v nově sjednocené Číně. Etnická otázka (*minzu wenti*), která byla v 50. letech oficiálně vyhlášena jako etnická klasifikace – *minzu shibie* 民族识别 (Tapp 2002: 65; Mackerras 2004: 303)¹⁴⁹, měla primárně za úkol zvýšit podporu nové centrální vládě v menšinových územích, tvořících přibližně polovinu státu, nikoli uspokojit identitu lokálních komunit (Mackerras 2003b). George Moseley poukazuje, že nejen v případě ČLR, ale i v případě SSSR, byla etnická politika klíčová v úspěchu obou revolucí (Moseley 1966: 6). Etnická klasifikace (*minzu shibie*) se začala aplikovat od počátku ČLR velmi progresivně a připomínala etnický pluralismus v SSSR ve 20. letech 20. století. Avšak stejně jako v SSSR i v ČLR toto období příliš dlouho netrvalo a bylo vystřídáno značně totalitnějším přístupem (Dreyer 1976, 2004). Od počátků politiky *minzu shibie* v 50. letech lze rozlišovat tři její základní roviny – etnickou, administrativní a legislativní (politickou)¹⁵⁰.

Etnickou rovinou *minzu shibie* chápu samotný proces vymezování a klasifikace etnických skupin – *minzu*. Již v létě roku 1950 se uskutečnily dva rozsáhlé průzkumy, iniciované centrální vládou, které měly za úkol zjistit požadavky etnických menšin (Dreyer 1976: 99). První průzkum probíhal v jihozápadní Číně v provinciích Guangxi, Guizhou, Yunnan a Sichuan, druhý průzkum pak v severozápadních provinciích Xinjiang, Gansu, Ningxia a Vnitřním Mongolsku. Cílem uskutečněných interview, diskusních fór a hromadných setkání bylo získat základní představu o etnických požadavcích v oblastech s nejvyšší etnickou diversitou, jmenovitě pak v oblastech a u etnických skupin, jež významně pomohly KSČ během Velkého pochodu (Yen 1967; Eder 1950). Tento rozsáhlý průzkum vedl mimo jiné Fei Xiaotong, čelní představitel čínské antropologie (etnologie), který do něj zapojil studenty antropologických kateder po celé zemi (Fei 1981; Leibold 2007). Tento rozsáhlý průzkum tak pomohl nejen samotným etnickým menšinám deklarovat své požadavky, ale i antropologii samotné. Na rozdíl od ostatních sociálních věd, jako např. sociologie, nebyla antropologie chápána jako „buržoazní pavěda“, ale jako velice nápomocná věda v etnické politice, a proto nebyla zrušena. Navíc tento výzkum pomohl získat praktické terénní zkušenosti celé generaci antropologů – Fei Xiaotongovým nástupcům (Fei 1981).

¹⁴⁹ Těž *shaoshu minzu shibie* 少数民族识别, v překladu „klasifikace etnických menšin“ (Bilik 2002: 144; Joniak 2004).

¹⁵⁰ Mnozí autoři však v kontextu *minzu shibie* hovoří pouze o první rovině – etnické, tj. vymezování etnických menšin (srov. např. Tapp 2002).

V rámci výzkumů získala čínská vláda podklady k „přibližně stům“ požadavků na uznání *minzu* (Dreyer 1976: 145), avšak vzhledem k odlišným závěrům jednotlivých vědců¹⁵¹ se čínská vláda rozhodla *minzu* ponechat otevřené pro první sčítání obyvatel v ČLR v roce 1953, v němž mohl každý uvést etnickou identitu (*minzu*) dle vlastního uvážení¹⁵² – poprvé a také (zatím) naposledy v dějinách čínských cenzů. V rámci tohoto cenzu bylo následně identifikováno na 400 etnických skupin usilujících o uznání (Mackerras 2003b: 23), přičemž jen v provincii Yunnan se nacházelo 260 z nich (Mullaney 2004: 198). Následujícího roku však čínská vláda na základě těchto dat vyhlásila „pouze“ 38 *minzu* (Bilik 2002: 144). Čína při jejich výběru značně upravila původní stalinovu metodiku – částečně z pragmatických politických důvodů, částečně kvůli přílišné rigidnosti stalinistických kritérií národa a jejich irelevantnosti v čínském prostředí (viz kap. III.2.).

Druhou rovinou *minzu shibie* je administrativní zřízení ČLR. Již první ústava ČLR, přijatá 20. září 1954, uvádí v článku 3 hlavy první, že ČLR je „unitární multinárodní stát“¹⁵³. KSČ tak jednoznačně deklarovala nedělitelnost Číny, a dokonce i její nefederativní, ale unitární charakter. Autonomie, která byla slíbena a od počátku ČLR též udělována, tak měla čistě kulturní, resp. etnickou formu. Již před přijetím první ústavy ČLR existovala první autonomní oblast Číny – mongolská AO Vnitřní Mongolsko, vyhlášená 1. 5. 1949 (Hao 2002), tedy dokonce pět měsíců před samotným vyhlášením Čínské lidové republiky. V 50. letech pak přibýly ještě další tři autonomní oblasti – ujgurská AO Xinjiang (1. 10. 1955), zhuangská AO Guangxi (15.3.1958) a huiská AO Ningxia (25.10.1958). Kromě autonomních oblastí, které tvoří hierarchicky nejvyšší autonomní celky na úrovni provincií, byly též založeny autonomní prefektury (kraje), autonomní okresy atd.¹⁵⁴.

Třetí rovinu *minzu shibie* tvoří samotný legislativní rámeček v čele s Ústavou ČLR. Ten, ačkoliv byl jasně definován v ústavě z roku 1954 a v dalších zákonných usneseních, byl v 50. letech, resp. jejich první polovině, aplikován velmi opatrně a s maximálním respektem k lokálním, etnickým, náboženským, příbuzenským aj. odlišnostem: „Menšiny byly ujištěny, že socialistické reformy nebudou zavedeny, dokud si je menšinové davy nebudou přát. Navíc, menšiny získaly výjimky z několika dalších pravidel, jež se vztahovala na Hany. Například zvířata zabitá kvůli rituálům byla vyňata z daně z porážky. Muslimským menšinám, jejichž zvyky zahrnovaly polygamii, a Tibeťanům,

¹⁵¹ Žádný z autorů neuvádí přesné číslo jako výstup tohoto členění (srov. Fei 1981). June Dreyer však unikátně a velmi podrobně popisuje jednotlivé přístupy, odlišné odhady počtu *minzu*, interpretace a metodiky z 50. let (Dreyer 1976).

¹⁵² Viz metodika CBS k cenzu z roku 1953 (www.stats.gov.cn).

¹⁵³ Zhonghua renmin gongheguo shi tongyi de duo minzu de guojia – 中华人民共和国是统一的多民族的国家, hlava 1., čl. 3 Ústavy ČLR z 20. 9. 1954 (GPRC 1954).

¹⁵⁴ Administrativní hierarchie stanovená Ústavou ČLR z roku 1954, Hlava 4., čl. 53 (tamtéž). Administrativní hierarchie ČLR je uvedena v příloze VIII.3.

jejichž kultura podporovala mnohomužství [bratrská polyandrie – A. H.], bylo povoleno pokračovat v těchto praktikách. Tam, kde bylo rané manželství tradicí, mohlo setrvat. Yiové dokonce mohli nadále vlastnit otroky“ (Dreyer 2004: 293).

Toto pluralistické a pro menšiny velice pozitivní období však v druhé polovině 50. let skončilo a bylo nahrazeno obdobím prvního „radikálního experimentu“ (srov. Dreyer 1976, 2004). Toto období začíná radikalizující se agrární kolektivizací v roce 1956 a končí Velkým skokem¹⁵⁵. Velmi intenzivní vědecké studium *minzu* z této doby, které obhajoval Ulanhu¹⁵⁶ jako způsob uchování a rozvoje menšinových kultur, interpretuje June Dreyer jako přípravu na Velký skok: „... hlavním účelem těchto studií bylo poskytnout informace, potřebné pro další implementaci socialistických reforem“ (Dreyer 1976: 142). Jinými slovy, rozvoj studia etnických menšin sloužil k eliminaci etnicity jako takové¹⁵⁷. Samotný Velký skok se na etnickou politiku projevil značně negativně. Pokus o unifikaci kultur, upozadění náboženství či „spříznění“ *minzu* skrze nátlakem vymáhané exogamie zapříčinil několik hnutí odporu, hlavně mezi muslimskými *minzu* (Dreyer 1976: 162-170). Muslimové byli extrémně vystaveni reformní kampani náboženství z roku 1958, když byli nuceni nejen chovat prasata, ale též konzumovat obecně „nečisté“ jídlo, přestat vyznávat islám, brát si nemuslimské partnery atd. (Gladney 1992: 98-99). Tyto a další socializační politiky byly chápány jako asimilační. Jako reakce následovaly nepokoje i otevřené rebelie. Nejznámější z rebelií je ta tibetská z roku 1959, která byla krvavě potlačena a vedla k masivní emigraci Tibeťanů do (indického) exilu v čele s dalajlamou¹⁵⁸. Avšak k obdobnému scénáři došlo i v muslimském Xinjiangu, jak mezi dominantními Ujgury, tak i mezi ostatními muslimskými *minzu* a i zde otevřená povstání byla krutě potlačena a způsobila početnou emigraci, v tomto případě však do středoasijské části SSSR. Obě události tak vedly ke vzniku neurotického antagonismu mezi exilovými komunitami Tibeťanů a Ujgurů a ČLR, které trvají doposud (Dreyer 2004: 298)¹⁵⁹. Přestože toto první „gleichschaltizační“ období skončilo v roce 1961 a většina

¹⁵⁵ Dayuejin –大跃进 (1958-1961).

¹⁵⁶ Ulanhu, též Ulanfu, čínsky Wulanfu 乌兰夫 (1906-1988) byl významným členem KSČ, zakladatelem AO Vnitřní Mongolsko a jejím guvernérem (1947/9-1966), předsedou státní komise pro etnické záležitosti (1954-1975) a prvním vice-prezidentem ČLR (1983-1988).

¹⁵⁷ Etnicita, resp. nacionalismus a národy jsou komunismem nahlížené jako kapitalistické přežitky, které v socialistické společnosti budou nahrazeny unifikovaným proletariátem (Stalin 1949). V tomto duchu není eliminace myšlena fyzická, ale nahrazení identity etnické identitou proletariátu, v čínském kontextu „čínského proletariátu“.

¹⁵⁸ Přes exponovanost tibetského povstání v médiích však Tibeťané i v tomto období stále požívali vyšší míru autonomie a respektu ze strany KSČ než jiná *minzu* (Schwarz 1973: 204).

¹⁵⁹ Kromě těchto dvou zmíněných vypukla ještě další dvě povstání mezi Huii a Yii, která byla taktéž násilně potlačena (Dreyer 2004: 298), avšak vzhledem k jejich lokalizaci spíše uvnitř Číny než u hranic nevedly k masovým odchodům.

jeho unifikačních etnických politik byla odvolána (Dreyer 1976: 171), mnohé praktiky pokračovaly (hlavně ve vztahu k náboženství, které bylo KSČ nejvíce nepříjemné) až do konce maoistického období, tedy do konce Kulturní revoluce v roce 1976¹⁶⁰ (Gladney 1992).

V pětiletém období mezi neúspěšným Velkým skokem a Kulturní revolucí došlo k rehabilitaci etnické politiky a pokusu o „normalizaci“ vztahů mezi etnickými menšinami a centrální vládou. V rámci toho byla znovu spuštěna *minzu shibie* (etnická klasifikace). Výsledkem bylo vyhlášení druhé (a poslední) vlny jmenovaných *minzu* v roce 1964. Bylo rozeznáno 15 nových *minzu*, pro něž následně byly vyhlášeny příslušné autonomní prefektury či okresy. Kromě toho byl znovusjednocen Tibet do dnešních hranic a 1. 9. 1965 byl vyhlášen za pátou (a zatím poslední) autonomní oblast (Hao 2002). V téže roce a v souvislosti se vznikem AO Tibet byla samostatně vyhlášena 54. etnická menšina Luoba¹⁶¹ (Bilik 2002: 144). V tomto období se také znovuotevřela a zesílila diskuze hanského šovinismu¹⁶² a lokálního nacionalismu¹⁶³, tradiční spor mezi kritikou asimilujícího a nadřazeného hanského nacionalismu a kritikou lokálního separatistického nacionalismu (Schwarz 1971, 1979). Přestože představitelé KSČ připouštěli, že hlavní příčinou obou nacionalismů je ten hanský, který generuje u menšin „reakcionistický“ lokální nacionalismus, a proto hanský šovinismus striktně odsuzovali jako kapitalistický výtvor kuomintangu (Moseley 1996: 139), hanský šovinismus byl od jejích socialistických reforem neoddělitelný (Dreyer 2005). To proto, že unifikující socializace byla de facto asimilací, navíc asimilací, která se snažila o „pozvednutí“ úrovně života menšin na úroveň Hanů. Toto pro čínskou vládu tolik typické pojetí asimilace¹⁶⁴ nazývá Steven Harrell civilizací, angl. „civilizing project“ (Harrell 1997, 2001a,c; Hansen 1999), tradičně označovanou spíše jako sinizací (Dreyer 1976; Leibold 2007). Tento spor se stal o to aktuálnější, žhavější a problematičtější, že extrémní forma aplikace těchto procesů byla v živé paměti etnických menšin z období Velkého skoku.

¹⁶⁰ Kulturní revoluce ve skutečnosti trvala jen v letech 1966-1969, avšak obecně se za její konec označuje až pád Gangu čtyř a smrt Mao Zedonga v roce 1976 (srov. Dreyer 2004).

¹⁶¹ *Luobazu* 珞巴族, též Lhoba či Lopa je nejmenší *minzu* uznané čínskou vládou, nacházející se v jihovýchodní části AO Tibet u sporných hranic s indickým Assámem. Počet příslušníků činil při cenzu v roce 2000 necelé 3 tisíce (CBS Census 2000).

¹⁶² *Da hanzu zhuyi* – 大汉族主义. George Moseley jej překládá jako „great Hanism“, což je doslovný překlad (Moseley 1966: 136-158), Barry Sautman jej překládá jako „chinese chauvinism“ (Sautman 1997a: 76).

¹⁶³ *Difang minzu zhuyi* - 地方民族主义. Dru Gladney jej označuje za „local ethnic chauvinism“ (Gladney 1991: 135, 1992: 98-99), Wang Yuan-Kang jako periferní nacionalismus (Wang 2001).

¹⁶⁴ Zvi Ben Dor Benite rozlišuje asimilaci – *tonghua* 同化 a sinizaci (sinicization) – *hanhua* 汉化 (Benite 2004: 94). Zajímavou dle mého názoru je spíše paralela a homonymnost pojmů akulturace – *hanhua* 涵化 – a sinizace – *hanhua* 汉化, jejichž stejné znění velmi názorně vystihuje i velmi vágní hranici mezi oběma procesy v Číně. Sinizaci se věnuje též kapitola III.1.4.

Než se však mohl diskurs o nacionalismu pokusit najít řešení, přišla v roce 1966 Kulturní revoluce¹⁶⁵, která etnickou otázku opět upozadila radikální socializací a ideologickou ortodoxií (Dreyer 2004: 299). KSČ se upnula k ideologickému pojetí *minzu wenti* jako otázky třídního sporu, která v socialismu nemá místo a musí být odstraněna (Schwartz 1971). Násilné, doslovné a zevrubné boření kulturních přežitků – od těch materiálních po ty duchovní – v sobě neodmyslitelně zahrnovalo akulturaci, asimilaci, sinizaci, civilizaci. Po skončení skutečné Kulturní revoluce a s nástupem Gangu čtyř se situace etnických menšin uvolnila. V roce 1971 byla v mnoha regionech obnovena vysílání v místních jazycích, jež byla zrušena na počátku Kulturní revoluce, začaly se opětovně vydávat knihy v menšinových jazycích a písmech a i náboženské zvyky se opětovně povolovaly (Dreyer 1976, 2004; Gladney 1991). Avšak antagonismus mezi menšinami a čínskou vládou přetrvávaly a vyvolávaly nadále potyčky, nepokoje, dokonce i lokální povstání. Snad nejvíce se v této době ozývali muslimové, avšak většinou se jednalo o spory s lokálními vládami či administrativou, než o revolty proti centrální vládě. Za jediné větší povstání proti politice Kulturní revoluce označuje Dru Gladney shandianský incident z roku 1975 (Gladney 1991: 137-140). Toto povstání bylo vyústěním dlouhotrvajícího nepřátelství mezi místními Huii a Hany (či spíše jejich Rudými gardami). Po několika potyčkách v roce 1974 vyjednali místní Huiové přímo s Zhou Enlaiem¹⁶⁶ znovuotevření místních mešit, avšak i přesto v únoru roku 1975 střety opět pokračovaly. Spor vyústil v útok ČLOA, která 29. 7. 1975 vstoupila do vesnice a během 8 dnů zmasakrovala 1600 Huiů v Shandianu a okolních vesnicích (Gladney 1991: 140).

8. ledna 1976 umírá Zhou Enlai a o tři čtvrtě roku později (9. 9. 1976) umírá i samotný Mao Zedong. S odchodem obou těchto představitelů první etapa ČLR končí a do čela státu se dostává tzv. druhá generace čínských vládců (Dreyer 2004). Přes všechny zmíněné extrémní výkyvy v politické praxi a uplatňování stalinisticko-maoistické ideologie se etnická politika ve svém konceptu příliš nelišila, pouze ve své intenzitě. Vliv etnických politik na etnicitu byl ambivalentní a závisel na období (pluralistické období 1949-1956 a 1961-1966 versus monopolistické 1956-1961 a 1966-1976) a sloužily spíše potřebám státu nežli potřebám samotných etnik (Mackerras 2003b: 42). Následné období znamenalo pro Čínu rehabilitaci, restrukturalizaci, transformaci, demokratizaci a otevírání se světu. Přestože v ekonomické i sociální rovině představuje následné období velký obrat, v etnické politice dochází spíše ke stagnaci.

¹⁶⁵ *Wenhua dageming* 文化大革命 (Velká kulturní revoluce), celým názvem *Wuchan jieji wenhua dagemin* 无产阶级文化大革命 (Velká proletářská kulturní revoluce).

¹⁶⁶ Zhou Enlai 周恩来 (1898-1976) byl prvním a nejdéle úřadujícím premiérem ČLR (1949-1976).

III.1.3. Dengovské období (1976-1997)

Post-maovské období je reprezentováno osobností Deng Xiaopinga¹⁶⁷, šedé eminence KSC, která určovala směřování země od konce Kulturní revoluce až do počátku 90. let 20. století. Deng je obecně považován za velkého reformátora – „tvůrce moderní Číny“, který přivedl zemi na cestu tržní ekonomiky (DeAngelis 1997), avšak „... nezavedl žádné zásadní změny v menšinové politice“ (Norbu 1991: 230-231). Lze však tvrdit, že ekonomická i sociální transformace Číny, kterou Deng nastolil, způsobila hluboké proměny i v etnické rovině, přestože ty nebyly iniciovány etnickou politikou samotnou (srov. Mackerras 1994: 164).

První roky po pádu Kulturní revoluce a smrti Mao Zedonga byly roky celkové rehabilitace – jak politických činitelů, kteří byli uvrženi v nemilost během Kulturní revoluce, tak i postavení etnických menšin a jejich kulturních práv (Waardenburg 1991). V letech 1977 a 1978 byla navracena etnickým menšinám jejich kulturní autonomie, svoboda vyznání, svatyně všech uznaných náboženství byly otevřeny a dokonce i rekonstruovány (Kipnis 2001) a některé tradiční zvyky a příbuzenské systémy znovu povoleny. Jak dokládá například Jacques Waardenburg, „[v] letech 1979-1980 bylo v autonomní oblasti Ningxia znovuotevřeno, a kde bylo třeba i na státní náklady restaurováno, 158 mešit“ (Waardenburg 1991: 328). Obnovovací práce pokračovaly ve všech oblastech, od tibetských klášterů a muslimských mešit až po animistické svatyně (např. bönistické u Qiangů v Sichuanu), a pokračují dodnes. Nebyly však restaurovány jen kulturní památky etnických menšin¹⁶⁸, ale i ty hanské (Bai 1983). Největším restaurátorským počinem pak byly rozsáhlé opravy Velké čínské zdi, která se z původního symbolu Dlouhého pochodu a vítězství komunistů¹⁶⁹ stala na konci 80. let 20. století národním symbolem Číny, přičemž Barry Sautman v souvislosti s její symboličností hovoří o této stavbě jako o „ethnic minority project“ (Sautman 1997a: 89; srov. s Rahman 2005). Velká čínská zeď byla skutečně od počátku, byť nepřímo, myšlena jako etnická ideologie, neboť vymezovala hanskou civilizaci od „barbarských“ pohraničí, a proto toto přirovnání je víc než přiléhavé. Její symboličnost, akcentovaná v 80. a 90. letech 20. století, proto do značné míry korespondovala s Dengovou politikou modernizace, často však nahlížené jako sinizace (srov. Rahman 2005: 154).

¹⁶⁷ Deng Xiaoping 邓小平 (1904-1997) nikdy nezastával žádný z nejvyšších postů ve státě a v KSC, přesto měl od roku 1978, kdy byl plně rehabilitován a stal se (opět) čelným funkcionářem, největší vliv na další směřování ČLR (Mitter 2008).

¹⁶⁸ Nebyly restaurovány jen kulturní památky, ale i samotné vztahy. Příkladem je rekonstrukce vesnice Shadian, zničené při shadianském masakru, která byla kompletně obnovena a stala se symbolem odčinění křivd spáchaných na muslimech během Kulturní revoluce (Gladney 1991: 140; Fan 2003).

¹⁶⁹ Značná část Dlouhého pochodu v severních provinciích vedla právě po Velké čínské zdi. Stejně jako etnické menšiny pomáhající Rudé armádě, tak i Velká čínská zeď se staly předmětem ochrany, studia a rozvoje a symbolem vítězství komunismu již za Mao Zedonga (Yen 1967).

V souvislosti s opětovným povolením a uznáním menšinových zvyků a příbuzenských systémů byla v roce 1979 dokonce obnovena etnická klasifikace (*minzu shibie*) a doposud jako poslední bylo vyhlášeno 56. *minzu* (55. *shaoshu minzu*) Jinuo¹⁷⁰ (Bilik 2002: 144), které se vyznačovalo unikátní duolokální patrilineí. Přestože v 70. a 80. letech byly diskutovány i další potencionální *minzu*, mezi nimi pak hlavně Pingwu, Deng a Kucong¹⁷¹ (Fei 1981: 72-77), žádné jiné od roku 1979 vyhlášeno nebylo. *Minzu shibie* však pokračovala nadále, avšak v rovině re-klasifikace etnických menšin. Zatímco fujianská skupina Hakka se svými požadavky na samostatné *minzu* neuspěla, nedaleký fujianský klan Dingů¹⁷², do té doby klasifikovaný jako Hanzu, ve svých požadavcích zvítězil a byl roku 1979 re-klasifikován jako součást Huizu (Gladney 1991: 261).

Přestože příliš mnoho re-klasifikací a vytváření *minzu* neprobíhalo, a ani mnoho autonomních oblastí nebylo vytvořeno, v oblasti legislativní byla klasifikace značně benevolentní a produktivní. Deng v 80. letech zastával názor, že „administrativní hlava autonomního regionu by měla být příslušníkem národnosti či národností, jež regionální autonomii v daném území využívají“ (Dreyer 2004: 309), přesto však tento požadavek nebyl často naplňován, obzvláště na úrovni vlád autonomních oblastí (Norbu 1995). Významné postavení však v praxi získala pozitivní diskriminace etnických menšin. Politika jednoho dítěte, zavedená od 80. let, aby redukovala vysoký přírůstek populace, který ohrožoval ekonomický rozvoj, se vztahovala výhradně na hanskou populaci, zatímco u etnických menšin byly kvóty od dvou do čtyř dětí na jednu rodinu a v oblastech obývaných kočovnými pastevci a v odlehlých regionech západu se politika neuplatňovala vůbec (Horálek 2011). Stejně tak po Kulturní revoluci zavedly univerzity na základě centrální politiky pozitivní diskriminace bodové úlevy či benefity pro přijímání studentů z etnických menšin (Wang 2007). Etnické menšiny požívají též výhod minoritních kvót v lokálních i celonárodních orgánech státní správy a dalších státem kontrolovaných institucích (GPRC 2000).

¹⁷⁰Jinuozu 基诺族, též Jino, patří mezi nejmenší *minzu* s přibližně 20tisícovou populací (CBS Census 2000), žijící v autonomní prefektuře Xishuangbanna na jihu provincie Yunnan, které bylo na základě svého příbuzenského systému osamostatně od Daiů 傣族 (Hao 2002).

¹⁷¹Všechny tři skupiny jsou brané jako etnografické skupiny náležející k Tibeťanům. Kromě společného náboženství se však tyto skupiny cítí být autochtonními a na Tibeťanech nezávislými skupinami, žijící navíc v pohraničních oblastech etnického území Tibetu, tedy v oblastech se značným interetnickým kontaktem (Fei 1981).

¹⁷²Dingren 丁人, též známi pod označením wan ren Ding 万人丁 – deset tisíc Dingů, je skupina přibližně 20 000 příslušníků jednoho klanu, žijícího v okrese Jinjiang v přímořské provincii Fujian. Přestože již nevyznávají islám a většinu muslimských tradic tato skupina zapoměla, uchovali si Dingové silnou identitu s huiskou komunitou (Gladney 1991: 262).

Dengova „reforma a otevírání světa“¹⁷³ sice v mnoha ohledech etnické menšiny zviditelnila a získala jim i geopolitickou důležitost v zahraničních vztazích ČLR (DeAngelis 1997: 263-264), avšak přes všechnu pozitivní diskriminaci etnických menšin nutno dodat, že vytváří nepřívětivý stav, který se oficiálně nazývá „nerovnost v praxi“¹⁷⁴ (Mackerras 1994: 200). Ekonomický rozvoj Číny je značně divergenční, přičemž oblastí divergence je hned několik – město versus venkov, východ versus západ, „horních versus dolních 10 milionů“, ale též etnická majorita versus minorita¹⁷⁵. Tento fakt se čínská vláda snaží řešit modernizací, která je však menšinami přijímána spíše negativně či ambivalentně a je interpretována jako sinizace (srov. Lemoine 1989). Přesto však lze označit období Dengovy „vlády“ za jedno z nejdelších období čínského pluralistického přístupu k etnickým menšinám, který byl narušen až událostmi na Náměstí Nebeského klidu v červnu 1989. Přestože je tento incident považován za krok zpět v demokratizaci země (Mitter 2008), v případě etnické politiky samotné nepředstavoval významnou změnu směru, pouze praxe (Gladney 1991).

V roce 1989 probíhaly dva protesty – studentský a muslimský. Zatímco první je světové veřejnosti obecně znám tím, jak krvavě byl potlačen, druhý protest zaznamenal úspěch. Jednalo se o protesty čínských muslimů proti právě vydané knize *Sexuální praktiky* (Xin fengsu 新风俗), kterou chápali jako urážku Alláha a jejich víry (Gladney 1991: 2-3). Čínská vláda požadavkům protestujících muslimů plně vyhověla, knihy stáhla a zničila, autory i vydavatele zatkla a muslimům se omluvila (Gladney 1991). Naopak požadavkům studentů neustoupila a jejich protest v noci ze 3. na 4. června 1989 krvavě potlačila (Fairbank 2004). Jednalo se totiž o dva odlišné principy protestů; zatímco muslimové se dovolávali svých práv (již existujících), studenti se dovolávali jejich rozšíření a změny. Barbara Pillsbury tuto dichotomii označuje jako „protest k vládě“ a „protest proti vládě“ (Gladney 1991: 5). Tyto protesty tak vedly k jedné základní charakteristice etnických politik v 90. letech – jejich partikularismu. Přestože v legislativní, administrativní ani klasifikační rovině etnická politika nedoznala žádných významných změn v 90. letech, tvrdím, že to byla praxe a přístup vlády k etnickým menšinám, které se změnily. Vstřícnost a etnický pluralismus se tak staly víc než v předchozích dekádách závislé na loajalitě etnických menšin. Znakem etnické politiky v 90. letech tak bylo prohloubení propasti mezi politickou teorií a praxí, tolik typickou pro komunistické země (Zhou 2004).

¹⁷³ Gaige kaifang – 改革开放 je základní politická doktrína Dengových čtyř reform a otevírání čínského trhu světu.

¹⁷⁴ Shishishang de bupingdeng 事实上的不平等, doslovně „de facto nerovnost“.

¹⁷⁵ Např. přestože etnické menšiny získávají úlevy při přijímacích řízeních na univerzity, jejich podíl na celkovém počtu vysokoškolačů je nižší než na populaci (Wang 2007).

III.1.4. Etnické politiky v 21. století

V současnosti politická orientace na ekonomický rozvoj země v Číně pokračuje, a proto etnická politika nezaznamenala žádný výrazný posun od té v 90. letech. Důvody přetrvávání propasti mezi politickou teorií a praxí velmi příznačně shrnul Zhou Minglang do tří bodů: 1. jako ve všech komunistických zemích, ústava vždy slibuje víc, než je stát ochoten poskytnout, 2. v leninisticko-stalinistické teorii je akomodace etnické a lingvistické diverzity úmysl, zatímco etnická a lingvistická integrace jsou její reálná vyústění a 3. hanský šovinismus zhoršuje již tak nevyváženou situaci (Zhou 2004: 90). Jinými slovy, etnická politika ČLR se příliš od svých počátků nezměnila (srov. opačné tvrzení Ma Ronga 2007). Do jisté míry to je výsledkem nerozhodnosti post-maovské Číny „zcela přijmout či zamítnout socialismus“ (Kim – Dittmer 1993: 287). V současnosti je složité či téměř nemožné označit, co je etnickou politikou ČLR. Ekonomická, populační, edukační a další politiky spolu dohromady vytváří etnickou politiku, která je však značně eklektická a partikularistická. Přestože ústava a zákony o etnických menšinách tvoří legislativní rámec, není tento legislativní rámec zároveň rámcem praktické politiky (srov. Gu 1995).

V roce 2000 vyhlásila čínská vláda novou ekonomickou politiku Rozvoje Západu (Xibu Dakaifa 西部大开发), která zahrnuje celkem 6 provincií, všech 5 autonomních oblastí a samosprávné město Chongqing (Yang – Yang 2005)¹⁷⁶. Tato politika je tak svým teritoriálním zaměřením ve své podstatě i etnickou politikou, neboť zahrnuje drtivou většinu oficiálních *minzu* i jejich populací. Přestože se jedná o ekonomickou politiku a jejím cílem je zvýšit ekonomickou úroveň zaostalejšího západního území (Yang – Yang 2005), je často terčem kritiky jako sinizační (asimilační) projekt¹⁷⁷ (Rahman 2005). Z vývoje v posledních letech lze usuzovat, že čínská etnická politika ustoupila do pozadí a projevuje se skrze dílčí nástroje. Etnická politika se zřejmě stala příliš kontroverzní, a proto byla nahrazena jinak nazývanými politikami (rozvoj západu, ekonomický rozvoj, sociální rozvoj atd.), jež však etnický rozměr v sobě skrývají¹⁷⁸. Zatímco přímé ekonomické projekty rozvoje představují kontroverzní a ambivalentní etnickou politiku, označovanou často jako sinizační (Cooke 2008: 416), politiky pozitivní diskriminace (populační, vzdělávací, jazykové,...) bývají chápány naopak jednoznačně pozitivně (Clothey 2005: 407).

¹⁷⁶ Článek autorů Yang Fanrena a Yang Liho (2005) odkazuje na vztah této politiky k národnostní otázce přímo v nadpisu - Xibu dakaifa yu minzu wenti 西部大开发与民族问题 (doslovně: Rozvoj Západu slouží národnostní otázce).

¹⁷⁷ Příkladem může být mediální diskuze, která doprovázela otevření Qinghaisko-tibetské železnice, spojující Lhasu s Golmudem. Přestože se jedná o dopravní infrastrukturu, její účelnost v sobě skrývá jak sinizační, tak geopolitické konotace (srov. s interpretací Yang – Yang 2005).

¹⁷⁸ To zcela koresponduje s obecným posunem od etnického k zástupným označením, jak uvádí např. Leoš Šatava v případě odklonu od „etnického“ k „jazykovému“ hledisku menšin (Šatava 2008: 33).

Preferenční politika vůči etnickým menšinám uplatňovaná na vysokých školách je jedním z příkladů pozitivní diskriminace, která je označována za jednoznačně pozitivní, avšak i zde lze najít stinné stránky (Wang 2007). Taková politika skrze množství úlev napomáhá studentům z etnických menšin a vytváří tak nepřívětivé reakce ze strany majoritních hanských studentů. Navíc, protože tu neexistuje centrální jednotný systém¹⁷⁹, jsou tyto preferenční politiky často předmětem sporů na úrovni lokálních a regionálních komunit (Wang 2007).

Politika menšinových jazyků je jedním z nejzjevnějších projevů etnické pozitivně diskriminační politiky (Schwarz 2009a). Menšinové jazyky získávají své katedry na vysokých školách, jsou využívány v lokálním televizním i rozhlasovém vysílání (vždy však jen v omezeném čase), jsou součástí primárního, sekundárního i terciárního vzdělávacího systému a v neposlední řadě je umožněno jejich užívání na internetu, publikovat v nich knihy a časopisy atd. Avšak i zde jsou protichůdné pohledy; na úrovni vysokých škol je spor mezi koncepty *min kao min* a *min kao han*¹⁸⁰, přičemž první je chápán majoritou jako segreganční (Wang 2007), druhý minoritou jako sinizační (Taynen 2006). Na úrovni primárního a sekundárního vzdělávání se stát oficiálně pokouší v autonomních regionech o „perfektní bilingvnost“, avšak realita naopak ústí ve „fundamentální asimilaci“ (Feng 2009: 291). To proto, že čínština je pro menšiny stále povinná ve školách, avšak menšinové jazyky pro Hany v těchto oblastech nikoli (Feng 2009). Minoritní studenti tak musí ve škole trávit více času než jejich hanští spolužáci, což vede nikoli k bilingvnosti, ale zcela zřejmé diglosii, kdy minoritní jazyk je mladou generací chápán jako „přítěž“.

Významným rozměrem stávajících politik vůči etnickým menšinám se stávají též zahraniční vztahy ČLR se sousedními zeměmi, ale i s celým světem. Etnické menšiny ovlivňují zahraniční vztahy, jsou jimi ovlivňovány a v neposlední řadě jsou pro ně využívány. Muslimové jsou podporováni v kontaktech s muslimskými zeměmi (DuBois 2010), čímž si Čína zajišťuje energetické zdroje, avšak současně je silně kontroluje, aby zabránila potenciálně „nebezpečným“ ideologickým vlivům islámu z muslimských zemí (Gladney 2003a). Ujgurská a tibetská menšina pak čínské vztahy značně ovlivňují

¹⁷⁹ Wang Tiezhi velmi podrobně analyzuje množství nepřehledných politik na příkladu přijímacích testů. Dle jeho klasifikace se lze v Číně setkat s pěti odlišnými typy úlev (vždy se však jedná o jistou formu navýšení bodů, resp. snížení minimálního počtu bodů, snížením celkového počtu bodů či koeficienty atd.). Ty jsou navíc uplatňovány v každé provincii, a dokonce na každé univerzitě odlišně a vztahují se často na regionálně vymezené oblasti (např. úleva 100 % pro minoritní studenty z daného okresu, 50 % z ostatních okresů provincie a 0 % pro minoritní studenty z ostatních provincií a AO). Vzhledem k této různorodosti nelze de facto určit jednotný systém pozitivní diskriminace a volba univerzit se tak stává jak pro menšiny, tak i pro majoritní Hany (!) otázkou politiky (volba dle oboru, počtu studentů, počtu přijímaných menšinových studentů a jejich úlev atd.)

¹⁸⁰ *Min kao min* 民考民 (minzu kao minwen 民族考民文) – „minorita zkoušená ve vlastním menšinovém jazyku“, *min kao han* 民考汉 (minzu kao hanwen 民族考汉文) – „minorita zkoušená v čínštině“ (Clothey 2005: 397).

ve vztazích jak se sousedními zeměmi, které hostí exilové komunity, ale též se západními zeměmi, jež Čínu za přístup k těmto dvěma etnickým menšinám pravidelně kritizují (Misra 2003). Obdobné využívání etnických menšin či jejich vliv na zahraniční politiku lze sledovat též u Korejců, Mandžů, Mongolů, Kazachů, Kyrgyzů, Tádžiků, Jingů, Achangů, Daiů, Rusů aj. S růstem otevření Číny a jejího zapojení do globální ekonomiky roste i význam této roviny etnické politiky.

Současnou situaci etnických politik v Číně lze tedy shrnout do čtyř bodů:

1. Etnická politika je vytlačována etnickými složkami jiných politik, a tak se stává partikulární (regionálně, etnicky) a eklektickou (obsahem).
2. Teorie a praxe etnických politik jsou zcela odlišné světy, a to v obecné (důslednost uplatňování) i v konkrétní rovině (závislost na loajalitě a vztazích s konkrétní etnickou skupinou, resp. s konkrétní lokální komunitou).
3. Etnické politiky se uplatňují dvěma základními cestami – ekonomickým rozvojem a pozitivní diskriminací, přičemž první je kritizována menšinami jako sinizační, druhá majoritou jako diskriminační.
4. Etnická politika je využívána pro zahraniční vztahy ČLR, kterými jsou etnické menšiny ovlivňovány a jež etnické menšiny zpětně ovlivňují.

III.2. Stalinistická koncepce s čínskými specifiky

Etnická politika byla snad jedinou oblastí, v níž se Mao Zedong výhradně inspiroval v leninisticko-stalinistické koncepci, nikoli v Engelsovi či Marxovi (Norbu 1988: 322). Čínské *minzu* vznikalo v období hlubokých přeměn Číny a sporů mezi KMT a KSČ, přesto však následně krystalizovalo pod vedením KSČ do podoby, která se jen s nevýznamnými změnami dochovala až do současnosti. *Minzu*, ačkoliv svou primordialitou a askriptivností připomíná stalinistický model národa, však vykazuje výrazná specifika. Rozdíly mezi Maovým *minzu* a Stalinovým národem lze shrnout do pěti základních bodů:

1. Stalin definuje evoluční posloupnost ethnos – národnost – národ, zatímco Mao Zedong vytváří jednotný a egalitářský pojem *minzu*.
2. Stalin definuje národ pomocí komponentů, přičemž všechny z nich musí být přítomny, zatímco Mao Zedong přistupuje k identifikaci komponentů flexibilně a nevyžaduje přítomnost všech z nich.
3. Stalin definuje národ jako produkt kapitalismu, který je nezbytným předpokladem, Mao Zedong kapitalismus jako předpoklad *minzu* zcela opomíjí.

4. Stalin zcela jednoznačně vylučuje náboženství jako znak etnicity (národa), Mao Zedong vymezuje některá *minzu* na základě právě a jen náboženského odlišení.

5. Stalin chápe národ jako historickou pospolitost, Mao Zedong jako příbuzenskou pospolitost.

Jestliže *minzu* je označení etnických primordiálních skupin bez rozdílů, je otázkou, zda se jedná o národ, jehož definicí se inspirovalo, či o etnikum, jemuž v mnoha ohledech více odpovídá. Období, kdy se v Číně rodil nový pojem *minzu*, lze stěží definovat jako kapitalistické, a proto o národech jako produktu kapitalismu v tomto kulturně-historickém kontextu nelze hovořit. Snad žádné etnikum v Číně ani v polovině 20. století nevykazovalo ekonomický systém, který by odpovídal kapitalismu (Fei 1981). Avšak vymezovat tento fakt jako zvláštnost vůči situaci v SSSR je taktéž velmi zavádějící, neboť i zde nebyl kapitalismus přítomen (Lovel 2009; srov. s argumentací Fei Xiaotonga, 1981). Uplatnění náboženského komponentu při vymezování *minzu* a nahrazení historické pospolitosti za příbuzenskou jsou pak zřejmě nejzřetelnějšími rozdíly mezi oběma přístupy.

Sovětský model národa byl proto flexibilnější v klasifikačním procesu, ale nesmlouvavý v uplatňování pravidel (flexibilní a pravidelný), zatímco maoistický model byl rigidní v klasifikaci, ale benevolentní ve volbě určujících znaků (rigidní a chaotický). Sovětský stadiální model totiž umožňoval rozlišovat značné množství etnických skupin, ale jen některým z nich dopřál autonomii v případě, že byly shledány jako „plnohodnotné“ národy na základě definovaných charakteristik. Čínský model naproti tomu byl značně rigidní v klasifikačním procesu (*minzu shibie*), označitelném jako systém „buď-anebo“, jehož výsledkem bylo buď *minzu* anebo nic, ale samotná rozhodnutí o jeho ustanovení byla zastřena neprohlédnutelnými zájmy a nejasně zahrnutými komponenty. Proto označuji čínské *minzu* v parafrázi na „synkretické pojetí ekonomiky“ Deng Xiaopingem za „stalinistickou koncepci s čínskými specifiky“.

III.2.1. Teoretické přístupy k *minzu* – etnikum či národ?

Je čínské *minzu* tolik odlišné a specifické od stalinistického národa? V úvodu této kapitoly bylo uvedeno pět hlavních distinktivních znaků obou přístupů, které považuji za zcela podstatné a které dokazují, že stalinistický národ není maoistické *minzu*. Avšak je *minzu* národ, byť ne stalinistický, anebo etnikum? Důležitým faktorem, který je třeba si uvědomit, je původ koncepce; *minzu* se do Číny dostalo od Japonců v průběhu (první) sino-japonské války (1894-1895), a není proto ve svém původu ani západním, ani sovětským konceptem (Kim – Dittmer 1993), ale původním předkoloniálním asijským výdobytkem (Atwill 2003: 1101)¹⁸¹. Následný vývoj *minzu* jako konceptu však byl ovlivněn jak západem, tak i SSSR. Na evropských univerzitách studovali mnozí přední představitelé obou

¹⁸¹ Či spíše Japonci západní koncept jen zprostředkovaný?

politických stran, KMT i KSČ, i význační myslitelé (filosofové, sociologové aj.), kteří ke krystalizaci *minzu* přispěli svým dílem (Leibold 2007). Komunističtí politici sice přijali sovětský model a zpočátku sledovali výhradně Stalinovu konstrukci národa, ale komunističtí antropologové, kteří ke vzniku *minzu* ve výsledné podobě výrazně pomohli, byli v mnoha případech „odchovanci“ americké antropologické školy Franze Boase (Leibold 2007; Fei 1981). Tento myšlenkově různorodý základ v době vzniku *minzu* je nutno brát v potaz při otázce, co *minzu* vlastně reprezentuje.

Na počátku období souboje o *minzu* mezi KMT a KSČ byla pojetí jednotná a *minzu* bylo produktem čínského rasového nacionalismu (*zhonghua zhongzu zhuyi*), avšak lišila se v počtu konstitutivních národů (Sautman 1997a). Toto pojetí bylo zavedeno Sunjatsenem a založeno na biologické příbuznosti (Dikötter 1992: 123-125) a i přední historici Lü Zhenyu (KSČ) a Xiong Shili (KMT) se, navzdory jinak odlišným názorům, v rasové podstatě čínského nacionalismu (*minzu zhuyi*) shodují (Leibold 2007). Tyto biologické nacionalistické koncepty se jako první pokusil narušit relativistickou koncepcí Gu Jiegang¹⁸², avšak objev pekingského člověka (*Sinanthropus Pekinensis*, beijing yuanren 北京猿人) v roce 1929 byl dostatečně pádným argumentem pro další rozvoj biologických koncepcí (Leibold 2007: 127-131). Myšlenky antropologické školy Franze Boase do Číny přivedl až Qi Sihe, který se pokusil stejným způsobem jako Boas relativizovat rasovou teorii, a Wu Zelin. Již ve 20. letech v Číně rozvedl marxistickou koncepci národa Li Da a o něco později byla uvedena i stalinistická koncepce, jejímž čínským propagátorem byl Yang Song, který studoval přímo v Moskvě (Fei 1981). Tato stalinistická koncepce byla první, která dokázala rasové teorii národa konkurovat a následně ji i vytlačit (srov. Leibold 2007 a Fei 1981). Přestože i toto pojetí bylo primordialistické, askriptivní a statické, vytlačilo biologický determinismus národa determinismem historickým. I když výsledné maoistické *minzu* má výše zmíněných pět distinktivních znaků oproti stalinistickému národu, zůstávají si oba koncepty blízké v askriptivním pojetí.

Vymezení vůči sovětskému národu je jedním ze základních problémů přístupů k *minzu*. To totiž na rozdíl od Stalinova národa programově odmítá stadiální členění (Norbu 1988: 333). Autoři zabývající se etnicitou či etnickými politikami v ČLR proto pokaždé hledají vhodné označení *minzu* některým z evropských konceptů. Používají všechna označení – etnikum (etnická menšina, etnická skupina aj.), národnost (národnostní politika, národnostní menšiny) i národ a obhajují tato pojetí sedmi různými argumenty:

1. *Minzu je národ, protože vychází ze stalinistické koncepce národa.*

¹⁸² Gu Jiegang 顾颉刚 (1893-1980), významný čínský historik.

Tento argument byl vyvrácen již v úvodu. *Minzu* má mnoho odlišností od původního Stalinova národa, a proto je tato argumentace zavádějící. S označením *minzu* jako národa na základě této argumentace se však lze setkat jen zřídka (např. Postiglione 1992).

2. Minzu je národ, protože je oficiální jednotkou vytvořenou shora, která je autonomní.

Percepce *minzu* jako kategorie dané shora je využívána pro všechny možné interpretace, od jejího označení jako národa, jako politického konceptu i jako etnické skupiny. V této specifické argumentaci je národní rozměr *minzu* dán „národním kontextem“ (Harrell 1998), neboť se jedná o sub-národní celky, které mají na sub-národní úrovni autonomii a které jsou chápány jako politicky aktivně konstitutivní jednotky celé Číny a její „supranárodní“ občanské identity *zhongguoren* (např. Sun 1975, Norbu 1988, 2000¹⁸³).

3. Minzu je národ, protože je založen na rasovém základě.

Nejvýznamnějším proponentem rasového nacionalismu je bezesporu Barry Sautman (1997a). Jeho pojetí je však značně nekonzistentní, neboť produktem rasového nacionalismu jsou v jeho pojetí etnické menšiny, nikoli národy¹⁸⁴. Chow Kai-wing (1997) naopak mluví o rasových národech. Chow přikládá rasový základ současného *minzu* myšlenkovému odkazu Zhang Binglina, který rasovou teorii rozvedl, a jehož pojetí i přes další vlivy přetrvalo i v současném *minzu* (Chow 1997). Toto pojetí však je vztaženo výhradně na pojetí Hanzu, tedy majoritního *minzu* Číny, nikoli na menšiny. V tomto kontextu sleduje Chow vymezení podél linie hanský šovinismus – lokální nacionalismus, které internalizuje představu hierarchicky vyšší podstaty Hanů mezi ostatními *minzu* (srov. Chow 1997; Yi 2005; Sautman 1997b).

4. Minzu je národnost z perspektivy stalinistické koncepce a etnicita v Číně nemá ekvivalent.

S touto interpretací přichází Dru Gladney (1991). Gladney však v určitém smyslu zaměňuje pojetí národa u Stalina s pojetím slova „nationality“ (namísto „nation“) v angličtině, neboť v diskuzi původu *minzu* odkazuje na stalinistickou koncepci národa (Gladney 1991, 2003a). Je nutno přiznat, že i přes tento pravděpodobný posun významů má toto označení svou logiku. Národnosti nejsou „jen“ etnika, jež jsou spíše lokálními komunitami (Harrell 1998), avšak ani národy se všemi atributy, což čínským *minzu* odpovídá. Národnost je proto označení, které podtrhuje určitou ambivalentnost termínu.

¹⁸³ Dawa Norbu užívá evropských označení nekonzistentně, a proto se u něj lze setkat s označením národ i etnikum (srov. Norbu 1988, 1991, 1995, 2000).

¹⁸⁴ Sautman přímo uvádí, že „[r]asa a etnicita se překrývají...“ (Sautman 1997b: 79). Srov. s diskursem pojetí nacionalismu v kap. II.2. a II.3.

Minzu jako národnost (nationality) je používán množstvím dalších autorů – Colinem Mackerrasem (1994, 2003b), Jamesem Leiboldem (2007), Rebeccou Clothey (2005), Dawa Norbuem (1988), Naranem Bilikem (2002) či Maris Gillette (2008). Domnívám se však, že u všech těchto autorů je termín „nationality“ spíše ovlivněn anglickým kontextem než skutečným významem národnosti v sovětské etnografii, a proto referuje spíše k národům (viz Hroch 1997; Šatava 2009). Vzhledem k tomu, že v češtině je rozlišení mezi etnikem, národností a národem jasnější (mj. díky vlivu sovětské koncepce), je toto označení zavrhnutelné, neboť je vágní a matoucí.

5. Minzu je etnikum, neboť zahrnuje velmi odlišné etnické skupiny – od státotvorných historických národů po etnografické skupiny lokálního charakteru.

Mezi *minzu* patří takové extrémy jako Zhuangové, svou populací větší než Nizozemsko, i Luobaové, čítající 3 tisíce příslušníků. Na jedné straně tu jsou historicky významné i státotvorné „národy“ s vlastními jazyky, písmy, architekturou, náboženstvím atd. jako Tibeťané, Ujguři, Mongolové či Mandžuoové, na straně druhé etnika, kteří nemají žádný z těchto atributů a jako tradičně silně sinizovaní ani svou odlišnou etnickou identitu příliš nevnímají, jako např. Tujaiové (Brown 2001; Shih 2001). Mnohým těmto *minzu* byly dialekty kodifikovány v rámci *minzu shibie* vytvořením vlastního písma, čímž se z dialektů staly jazyky¹⁸⁵. Tento argument proto nahlíží označení *minzu* jako etnika coby kompromis (např. Sautman 1997a,b; Caffrey 2004; Tapp 2002, Cheung 2003), který je aplikovatelný na všechny tyto případy.

6. Minzu je etnikum, neboť mnohá z nich nemají žádný ze Stalinem definovaných parametrů národa.

V duchu tohoto argumentu překládá své práce do angličtiny významná část čínských autorů (např. Wang 2004, Bai 2007), Fei Xiaotongem počínaje. Fei Xiaotong pracuje s konceptem *zutuan* 族团 (Fei 1981), kterým označuje Širokogorův termín „etničeská grupa“ (Širokogoroff 1942), etnická skupina¹⁸⁶. *Minzu* jsou tak *zutuan*, tedy etnické skupiny, definované, velmi podobně jako Stalinův národ, jako „... komunity, které sdílí společnou kulturu, jazyk, vědomí a endogamní příbuzenský systém...“ (Leibold 2007).

7. Minzu není ani národ ani etnikum, ale umělá politická jednotka, která s etnickou identitou jejích nositelů nemá příliš/vůbec nic společného¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Oficiálně je v současnosti v Číně 55 (shaoshu) *minzu*, 80 jazyků a 30 systémů písma (Zhou 2000).

¹⁸⁶ Srov. s označením *zuqun* prezentovaný Stevenem Harrellem (1998), viz kap. III.2.2.

¹⁸⁷ Otázka „političnosti“ a „etničnosti“ *minzu* je předmětem následující kapitoly III.2.2.

Kritika umělosti *minzu* a jeho nezávislosti na etnicitě samotné je relativně častá (např. Tapp 2002; Zang 2007a), avšak v konečném důsledku autoři používají některý z výše uvedených ekvivalentů – etnikum, národnost či národ¹⁸⁸.

V předchozích kapitolách byly pojmy národ, národnost, etnikum (národní, národnostní, etnická) zaměňovány dle kontextu, ve kterém se utvářely a formovaly. *Minzu* je sice oficiální, politicky vzniklá kategorie, což mnoho autorů vede k jeho překladu jako národ či národnost, ale přesto se přikláním k užívání ekvivalentu etnikum jako neutrálnímu a politicky (kontextuálně) nezatíženému termínu. Kontruji Gladneyho tvrzení, že etnicita v Číně nemá ekvivalent (Gladney 1991), neboť, jak bylo objasněno v II. kapitole, i národ a národnost jsou etnické. Etnické skupiny, které nejsou oficiálně uznány jako *minzu*, navíc bývají v literatuře označovány jako *ren* 人 – lid (Mao 2006). Jedině v tomto kontextu by mělo smysl rozlišovat *minzu* jako národ a *ren* jako etnikum. Avšak mnohé skupiny, které jsou označeny jako *ren* (oficiálně neuznány), mohou mít více rysů národa (v jakémkoli pojetí, nejen stalinistickém), než některá oficiální *minzu*¹⁸⁹. Navíc, některá *minzu* jsou značně nekonzistentní soubor etnických skupin, jako v případě Yiů (Harrell 2001a; Hansen 1999). Vzhledem k těmto faktům je rozdíl mezi *ren* a *minzu* jen v administrativní rovině, nikoli v kvalitativní podstatě obou, a proto považuji překlad *minzu* jako etnikum za zcela obsažné a univerzální označení¹⁹⁰.

III.2.2. *Minzu* jako politická či etnická jednotka?

Přestože bylo etnikum interpretováno jako vhodnější ekvivalent *minzu* než národ či národnost, je nutné zamyslet se nad jeho organičností. *Minzu* totiž v mnoha ohledech funguje jako umělá, politicky vytvořená kategorie a mnozí autoři tento fakt zmiňují (Harrell 1998; Tapp 2002). Steven Harrell poukazuje na šest základních rozdílů mezi *minzu* a etnickou skupinou¹⁹¹ (jak ukazuje tabulka 1).

Steven Harrell tuto dichotomii popisuje na příkladu Yalaů (Yalaren 崖腊人) a Nuosuů (Nuosuren 诺苏人), kteří jsou společně klasifikováni jako *minzu* Yiů (Yizu 彝族); „Jsou to komponenty stejného 民族 [*minzu* – A.H.], ale tvoří dvě odlišné etnické skupiny“ (Harrell 1998: 3¹⁹²). Obdobně i Colin

¹⁸⁸ Výjimečně se uchylují k používání *minzu* namísto evropských ekvivalentů (Harrell 1998).

¹⁸⁹ V tomto kontextu lze zmínit spornou relevantnost existujících *minzu* Luoba v Tibetu či Xibo v Xinjiangu a Heilongjiangu.

¹⁹⁰ Blíže srov. Harrell 1998 a Horálek 2007.

¹⁹¹ Etnickou skupinu (ethnic group) však nepřekládá jako *zutuan* 族团 (Fei 1981), ale jako *zuqun* 族群, což je neologismus vytvořený na Taiwanu a který má blíže k západnímu pojetí etnické skupiny (Harrell 1998).

¹⁹² Práce nemá číslované stránky.

Mackerras dokládá umělost kategorie *minzu* na příkladu Tujiaoů v centrální Číně, které označuje za vnější konstrukt (Mackerras 2003b: 16). Má tedy *minzu* něco společného s etnicitou?

Tabulka 1: Hlavní rozdíly mezi *minzu* 民族 a *zuqun* 族群/etnickou skupinou dle Stevena Harrella

minzu 民族	zuqun 族群 (etnická skupina)
Čínský/ruský koncept	Západoevropský/americký koncept
Národní (national) kontext	Lokální kontext
Elity	Obyčejní lidé
etický	emický
Objektivní	Subjektivní
Pevný (fixed)	Proměnlivý (fluid)

Zdroj: Harrell 1998, překlad A.H.

V definici etnicity jako sekundární identity bylo zmíněno, že etnicita jako identita je tvořena primárními identitami, které mají své dílčí odlišné dimenze, tvořící dohromady komponenty. Bylo identifikováno šest těchto komponentů, mezi něž však nebyly zařazeny ani kultura, ani politika. Kultura proto, že není komponentem, ale projevem etnicity, politika pak proto, že není komponentem, ale kontextem ovlivňujícím etnicitu. V případě čínského *minzu* se však zdá, že jeho politický kontext je natolik dominantní, že se jedná spíše o politickou jednotku nežli o etnicitu. Jedná se tedy o disparitu mezi identitou lidí a jejich oficiální kategorií, která jim byla byrokraticky přiřčena. V pojetí Stevena Harrella jde o spor emické identity obyčejných lidí a elitami eticky vytvořenou kategorií *minzu* (viz tabulka 1). Avšak je zde skutečně tak propastný rozdíl mezi oběma fenomény, že nelze *minzu* považovat za etnickou identitu?

Steven Harrell jde v kritice *minzu* tak daleko, že ve své práci z roku 1998 se velmi svědomitě vyhýbá překladu termínu a vnímá jej jako specifický konstrukt (Harrell 1998), avšak v následujících pracích se opět přiklání k uvádění ekvivalentu národnost (nationality; viz výše či Hroch 1997). Stejně tak diskutuje problematičnost konceptu i Pan Jiao, avšak nakonec se též přiklání k označení národnost (Pan 1998). Je tedy označování *minzu* jako národnost pokus o rozlišení mezi umělostí (etičností) *minzu* a organičností (přirozeností, emičností) etnicity? Jedná se do značné míry o spor etničnosti národa v pojetí Connorova etnonacionalismu (1994), který však považuje každý národ za esenciálně etnický. Pakliže by tedy *minzu* nemělo s etnickou identitou nic společného a byl na ní nezávislým umělým vnějším konceptem, neměl by být označován žádným z evropských etnických termínů (etnikum, národnost, národ). Avšak *minzu* není tolik umělé, aby bylo na etnicitě zcela nezávislé.

Etnicita není subjektivní a *minzu* objektivní, jak uvádí Harrell (viz tabulka 1; 1998). Etnicita je spíše kontextuální a její kontext je závislý na komponentech, jimiž je definována. I tyto komponenty jsou kontextuální a jsou často předmětem politik. Přestože vliv státní politiky na formování *minzu* v Číně je extrémní a *minzu* je v mnoha ohledech značně umělé, tvrdím, že je stále etnickou jednotkou. Státní politika etnické klasifikace (*minzu shibie*) totiž není objektivní, ale kontextuální, stejně jako etnicita samotná, ale z opačné perspektivy. Zatímco etnicita je ovlivňována kontextem politiky, etnická politika je ovlivněna kontextem etnicity. Klasifikace *minzu* byla založena na komponentech etnicity, které byly hlavním znakem identifikovaných skupin. Nejednalo se však o „... historicky vzniklou stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života a psychického založení, projevující se v pospolitosti kultury“ (Stalin 1949: 11), ale o „... komunity, které sdílejí společnou kulturu, jazyk, vědomí a endogamní příbuzenský systém...“ (Leibold 2007: 132). Příbuzenský systém se stal tím, co nazývá Sautman rasovým aspektem etnicity v Číně (Sautman 1997a,b) a co odlišuje čínský maoistický koncept od toho sovětského stalinistického. Navíc v praxi bylo respektováno i náboženství jako významný etnický rys společenství. Tyto konstitutivní komponenty etnicity jsou tedy společné jak politické etnické klasifikace (*minzu shibie*), tak i samotné etnické identitě; jsou proto kontextem, který propojuje oba koncepty.

Minzu jako „administrativní škatulka“ (Tapp 2002: 66) proto skutečně slouží byrokratickému aparátu, ale ne jako zcela objektivní, na etnicitě nezávislá jednotka, ale naopak z etnicity vycházející politický koncept. To, že etnicitu nekopíruje přesně, ba spíše jen rámcově, je druhá strana mince. *Minzu* lze proto nahlížet jako elitní koncept shora, který je dáván do kontrastu k etnicitě, jež je konceptem zdola (Harrell 1997, 1998, 2001b,c; Caffrey 2004). Avšak s odkazem na Hrochovu teorii tří stádií formování národa (Hroch 2004) vyplývá, že každý národ vzniká v první fázi shora a teprve v dalších fázích se internalizací a laicizací stává „veřejným vlastnictvím“ celé společnosti. Toto pojetí tak silně odpovídá etnické klasifikaci (*minzu shibie*), avšak s tím rozdílem, že v Hrochově teorii vznikají národy shora, ale zevnitř (interní proces, byť třeba vymezovací), zatímco *minzu* vznikají shora a zvenčí (mimo etnickou skupinu samotnou). Proces internalizace však probíhá i v případě *minzu*, jak uvádí několik případových studií (např. Gladney 1991; Caffrey 2004). Siu-woo Cheung tento proces internalizace představuje inteligence dokládá i na příkladu miaoské identity ještě před započítáním *minzu shibie* (Siu-woo 2003). V tomto kontextu by ovšem *minzu* korespondovalo s označením národ. Avšak v předchozí kapitole byly předloženy argumenty proti tomuto užití. Lze proto uvažovat i tu možnost, že stejná tři Hrochova stadia mohou vytvářet v odlišném prostředí etnické skupiny. Etnicita je totiž vždy otázkou inkluze a exkluze (Barth 1969; Eriksen 2002), ale ty mohou být generovány jak zevnitř (klasický případ), tak i zvenčí (*minzu*).

Protože bylo *minzu* vyvinuto primárně pro organizaci státní společnosti, musí vykazovat znaky jednoduchosti, čitelnosti a praktičnosti (Caffrey 2004: 265). Tyto požadavky samotné však nedeterminují umělost. V mnoha případech je *minzu* velmi blízké sociálně organickým jednotkám, které jsou označitelné za etnika. V jiných případech však pro potřeby státu docházelo ke spojování rozlišných etnických skupin do *minzu* a umělá snaha o jejich integraci do vyšších celků (Harrell 2001a; Hansen 1999). Vysvětlení může přinést též geografická orientace značné části antropologických studií. Ty se totiž orientují na jihozápadní Čínu – oblast Yunnanu, Guangxi, Guizhou a Hunanu. Avšak jak uvádí Thomas Mullaney, jen v Yunnanu bylo identifikováno na 260 ze 400 potenciálních etnik na počátku klasifikačního procesu – *minzu shibie* (Mullaney 2004: 198). Provincii Yunnan a okolní oblasti lze proto bez nadsázky označit za oblast s nejvyšší etnodiversitou. Ta byla pro praktické potřeby čínského státu příliš fragmentovaná, a proto byla simplifikována spojováním etnik do vyšších celků, jako jsou *minzu* Yi, Lisu či Dai (srov. Harrell 2001a,c).

Naopak v jiných regionech tato fragmentace nebyla tak patrná. V západních muslimských oblastech Xinjiangu byly vyhlášeny *minzu*, jež přesahovaly z, resp. do Střední Asie, a které byly již rozeznány sovětskou etnickou politikou (Dillon 2004). Problém se samotnou klasifikací *minzu* nemají ani Tibeťané (až na výjimky, viz skupiny Pingwu, Deng a Kucong; Fei 1981), Mongolové, Mandžouové, ani Zhuangové. Specifické místo mezi čínskými *minzu* zauímají disperzní Huiové, avšak i v jejich případě, jak bude ve IV. kapitole demonstrováno, lze o etnické identitě mluvit.

Shrnu-li výše uvedené argumenty, lze se přiklonit k tvrzení, že *minzu*, ačkoliv silně politické, je stále etnické. Je vytvořené shora a zvenčí, avšak to nebrání jeho internalizaci. *Minzu* je v mnoha případech značně umělé, v jiných zcela organické. Jedinou rovinou, jež jej od etnické identity výrazně odděluje, je jeho státnost, nikoli, jak tvrdí Harrell (1998), jeho elitnost, etičnost či objektivita. Etnická klasifikace (*minzu shibie*) byla v předchozí kapitole vymezena jako rigidní a chaotická, zatímco stalinistická koncepce jako flexibilní a pravidelná. Chaotičnost, či spíše pragmatická nekonzistentnost, se projevila i do podstaty samotných *minzu*. Některá *minzu* proto jsou etnické skupiny, jiná politické jednotky bez užší vazby na etnicitu. K *minzu* je proto nutno přistupovat tak, jak bylo vytvářeno v průběhu posledních 60 let – individuálně, nebo slovy Johna Ruggieho „multiperspektivní“ čočkou (dle Carlson 2009: 30).

III.3. Etnicita Číny

Dru Gladney, jeden z předních expertů na etnické menšiny Číny, dospěl při studiu čínských *minzu* do fáze značné ironie, když píše, že „... od [čínských - A.H.] menšin se očekává, aby dělaly jen o málo víc, než jen zpívaly a tancovaly“ (Gladney 1994a: 118). K tomuto závěru došel při studiu *minzu*, jež považuje za „silně politický fenomén“ (Gladney 1991: 309), a proto tvrdí, že v Číně existují státem vytvořené umělé národnosti (nationalities), přičemž etnicita v čínštině nemá ekvivalent (Gladney 1991). I kdyby však *minzu* bylo zcela politické a etnicita neměla čínský ekvivalent, nelze předpokládat, že by etnicita, anebo jí podobná sekundární identita, v Číně neexistovala. Může existovat pod, za či mimo oficiální politiku, může být její součástí, ale stále bude identifikovatelná, byť ne z oficiálních statistik. Etnicita současně není důsledkem etnické politiky, jak uvádí Steven Harrell (2001a: 153), ale je pouze kontextem politiky silně ovlivněna.

Čínské *minzu* je značně statický koncept, který nekoresponduje s proměnlivou kontextuální podstatou etnicity (Harrell 1998), avšak jak bylo v předchozí kapitole diskutováno, není na etnicitě nezávislé, ale právě kontextuálně podmíněné. Chceme-li rozlišit politický konstrukt (Tapp 2002) od etnické identity a uvažovat oba jako dvě strany téže mince, dílčí komponenty etnicity se zdají jako nejvhodnější nástroje. Nejen etnicita je komponentní, ale komponenty byly taktéž základem etnického klasifikačního procesu (*minzu shibie*), jehož výsledkem jsou právě *minzu*. Tvrdím, že pokud se oba koncepty tedy skutečně rozcházejí, pak je to kvůli jejich odlišnému pojetí dílčích komponentů, resp. jejich inkorporované dimenze a intenzity.

III.3.1. Komponenty etnicity

Na základě 97 studií na téma nacionalismu, etnicity a etnických politik Číny a státních dokumentů či komentářů k nim (viz literatura) byla provedena analýza přístupů k jednotlivým komponentům etnicity, resp. *minzu*, kterou schematicky znázorňuje obrázek 9. Z tohoto schématu zřetelně vyplývají odlišnosti mezi politikami a odbornými přístupy, které byly doplněny o „realitu“ *minzu* kategorií.

Odborné studie se ve výrazné většině orientují na jazykovou stránku etnicity, tedy spíše na etnolingvistiku či sociolingvistiku než na samotnou etnicitu (např. Majewicz 2005a,b; Fishman 1999; Xu – Bai 2005). Ostatní komponenty (primární identity) jsou upozaděny, přičemž výraznější postavení má diskurs historické relevantnosti etnických kategorií v Číně a vztahu etnicity a náboženství. Politické dokumenty a odborný diskurs etnických politik velice shodně identifikuje pětici základních konstitutivních komponentů etnicity. Ty jsou výsledkem nejen stalinistické a maoistické koncepce národa, resp. *minzu*, ale též předchozích politik rasového (biologického) nacionalismu, adoptovaných kuomintangem. Jediný z komponentů – náboženství – je obecně v politických textech od etnicity

separován. Proto lze tvrdit, že bez větších rozdílů téměř všechny politické přístupy (ať už maoistické, nacionalistické či sovětské) identifikují etnicitu jako společenství založené na společném území, historii, jazyku, příbuzenství a ekonomice, avšak nikoli na náboženství. Aby bylo možné porovnat tyto politické dokumenty a jejich kritiky s realitou, byla provedena jednoduchá analýza skutečných (reálných) komponentů *minzu*¹⁹³ (na obrázku 9 jako „realita *minzu*“). Na základě tří kompilačních popisných prací, zahrnujících všech 56 *minzu*¹⁹⁴, byly stanoveny konstitutivní komponenty u každého z *minzu*. Výsledná „realita“ pak reprezentuje „průměrné“ čínské *minzu*, které je primárně definováno teritoriem, historií, příbuzenstvím a jazykem, avšak minimálně ekonomikou a náboženstvím.

Přestože je teritorium jedním ze zcela dominantních znaků etnicity, je jeho akcentace v etnických politikách Číny nejnižší mezi pěti základními komponenty *minzu*. Oproti tomu v realitě lze teritoriální aspekt sledovat téměř u všech *minzu* a je mezi ostatními komponenty nejsilnější. Ačkoliv příbuzenství či jazyk mohou být pro etnické politiky zásadní v procesu vymezování (*minzu shibie*), pro potřebu maximální jednoduchosti administrativního členění se teritorium stává dominantním aspektem praktické roviny takové politiky (Caffrey 2004: 265). *Minzu* je tak primárně administrativní jednotkou, která s sebou nese všechny konsekventní pozitivně diskriminační etnické politiky – autonomii, jazykový pluralismus, specifické ekonomické podmínky a benefity atd. Avšak etnické teritorium (teritorium *minzu*) není, jak již bylo zmíněno (II.2.2.), objektivní.

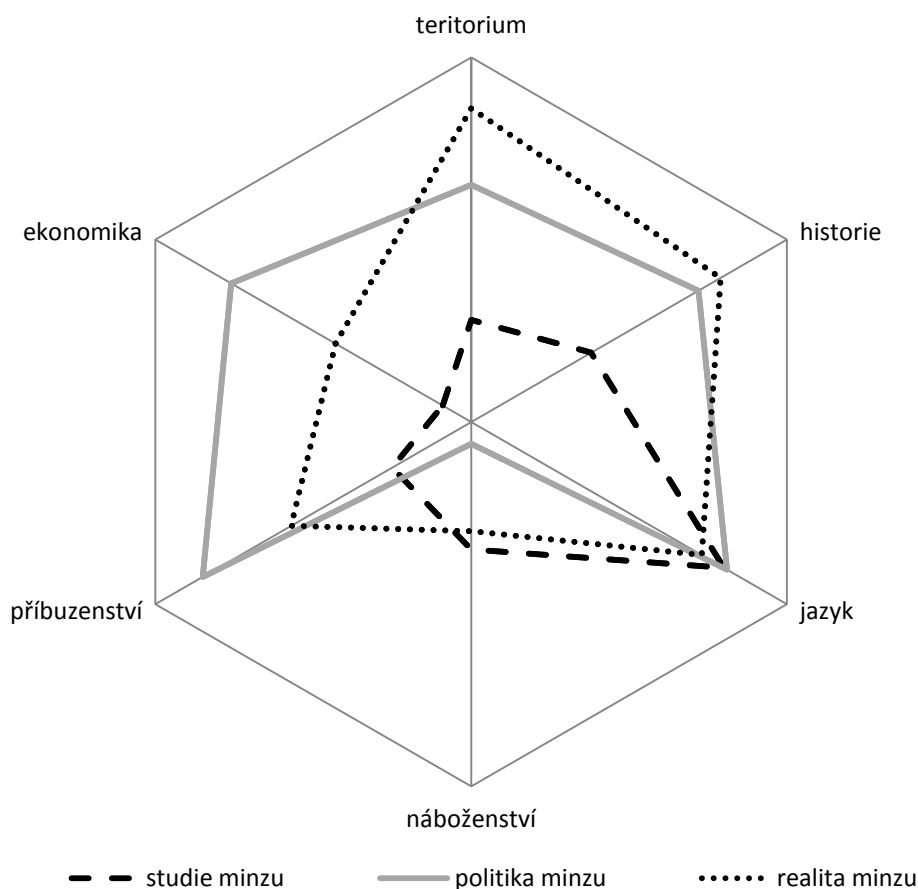
Extrémním příkladem vytváření fiktivních etnických teritorií je jihovýchodní Čína – provincie Yunnan, Guizhou a AO Guangxi. Etnická diversita způsobuje neexistenci skutečných teritorií, ale spíše jádrových oblastí (srov. Barth 1969). Ze zmíněných 260 etnik Yunnanu, jež požadovala uznání v 50. letech 20. století (Mullaney 2004), bylo vytvořeno 25 *minzu* (Guo 1999), do značné míry dle administrativních potřeb (Harrell 2001a). Teritorium tak v současné Číně představuje ambivalentní komponent *minzu*; na jedné straně je významným konstitutivním prvkem mnoha *minzu*, u jiných je to však právě teritorium, které koliduje se skutečnými etnickými identitami. Vzhledem k tomu, že mnoho antropologů postuluje svá tvrzení o umělých jednotkách *minzu* na základě terénních výzkumů v jihovýchodní Číně, která je etnicky nejpestřejší, je pochopitelné, že se tito autoři uchylují k ostrému vymezování oficiálních „škatulek“ a etnických identit¹⁹⁵. Avšak u jiných etnik v jiných oblastech tento propastný rozdíl není patrný, naopak obě území – administrativní i etnické – existují ve značné symbióze (Brown 2001).

¹⁹³ Jelikož tato analýza je založena na informacích o oficiálních jednotkách *minzu* a vazba *minzu* na etnicitu je předmětem této analýzy, je nutné v tuto chvíli rozlišovat mezi komponenty *minzu* a komponenty etnicity.

¹⁹⁴ Jedná se o práce: Mao Gongning (ed., 2006), Hao Shiyuan (ed., 2002) a Wang Can (2004).

¹⁹⁵ Mezi takové autory lze řadit např. Stevena Harrella (1998, 2001a,b,c), Mette Hansen (1999) či Agnieszkę Joniak (2004; Joniak – Lüthi 2001).

Obrázek 9: Minzu perspektivou etnických studií, etnické politiky a reality



Pozn.: Vymezení konceptů vychází z analýzy jednotlivých zdrojů. V případě studií byly porovnány přístupy k etnicitě v Číně (ať už obecně orientované práce či případové studie) v 97 pracích. Zde prezentovaná „eticita dle studií“ vyjadřuje míru zastoupení jednotlivých komponentů (primárních identit) v těchto pracích. „Etnicita dle politiky“ je vytvořena na základě stejné metodiky provedené u 68 prací (a politických dokumentů), jež se zabývaly etnickými politikami (viz literatura). Výsledný polygon vymezuje etnicitu tak, jak je nejčastěji prezentována v politických prohlášeních. „Etnicita dle reality“ pak představuje procentní zastoupení dílčích komponentů u 56 minzu Číny. Pro vytvoření tohoto polygonu byly použity charakteristiky jednotlivých minzu, uvedené v encyklopedických pracích Mao Gongninga (ed., 2006), Hao Shiyuana (ed., 2002) a Wang Cana (2004). Nejedná se o kvantifikaci jednotlivých komponent, ale generalizaci a schematizaci rozdílů mezi teorií, politikou a praxí.

Autor: Adam Horálek

Etnicita v Číně však zaujímá i speciální řádovostní dimenzi, která je úzce spjata s její ekonomickou stránkou. David Wong tvrdí, že „... etnická diverzita je fenomén, který se projevuje na sub-provinční úrovni“ (Wong 2009: 68). Nejedná se jen o hierarchii velikostní, ale též „perspektivní“. Etnicita je z perspektivy „Středu“ nahlížena jako identita menších, evolučně a ekonomicky zaostalejších, ne-civilizovaných pohraničních menšin (Gladney 1994a), která je blízká Hammersley m tolik

kritizovanému „urbánnímu romantismu“ (Hammersley 1995: 15). Etnicita je z této perspektivy záležitostí menšin v odlehlých regionech, což však způsobuje dva problematické procesy.

Být početným a obývat velké území se totiž stává způsobem, jak kontrovat tuto sinocentrickou perspektivu. „Boj o velikost“ je patrný u těch etnik (*minzu*), jež usilují o vyšší úroveň uznání – ať už usilují o nezávislost (např. Tibeťané a Ujguři; viz Gladney 2004), o uznání jako *minzu* (např. Kejia; viz Brown 2001) nebo o vyšší míru či změnu autonomie (např. Hui; viz Gladney 2004). Obzvláště v případě muslimských etnik a Tibeťanů jsou spory o skutečnou velikost jak populace, tak i území, velmi zřetelné (Hao 2000; Gladney 2004) a dostaly se do fáze, kdy oddělit mýtus od pravdy je téměř nemožné¹⁹⁶. Nejkontroverznějším procesem, který do „boje o velikost“ zasahuje, je pak *hanizace* – proces dosídlování minoritních území hanskou majoritou a vytváření lokálních menšin z původně dominantních etnik (Horálek 2007), jako tomu bylo a je například v Xinjiangu (Schwarz 2009b).

Druhou reakcí na „komplexní“ pojetí řádovosti mezi majoritou a minoritou pak je již zmíněný civilizační projekt (Harrell 2001a) – proces sinizace či modernizace. Snaha o ekonomickou modernizaci etnických území je interpretována jako sinizační s takovou jednotou mezi etnickými menšinami, že se jeví tato představa jako plně internalizovaná (Gladney 1994a). Tvrdím proto, že vnější koncept řádovosti původně vyvinutý Hany se stal internalizovanou žitou součástí etnických menšin, neboť se vůči němu velmi intenzivně vymezují. Vůči čemu se však etnické menšiny nevymezují, je plynulý, státem neovlivněný ekonomický rozvoj, který s sebou nese proměnu stylu života, tradic a hodnot – kultury – a který způsobuje proměnu etnické identity a její role (Bai 2007).

Zajímavým prostorovým jevem etnické identity je i „toponymická politika“. Tak lze označit politiku přejmenování okresů, měst či jiných lokálních či regionálních toponym, která má jak vnější, tak vnitřní původ. V prvním případě se jedná o další z politických nástrojů, jehož úkolem je redukovat „lokální nacionalismus“¹⁹⁷ (Horálek 2007), v druhém případě naopak o způsob, jak tento „lokální nacionalismus“ oživit (Hillman 2003, 2004). Jak snaha o „zvětšování se“, tak i snaha o změnu toponym (zevnitř) jsou důkazem organičnosti takových *minzu*, neboť tyto procesy jsou ukázkou etnických hnutí, která si kladou za cíl revitalizaci, vitalizaci či společenské uznání komunity.

Jedním z rozdílů mezi stalinistickým národem a maoistickým *minzu* je historičnost prvního a příbuzenskost druhého. Avšak dle Hye-Jung Chunga je nutné k Číně přistupovat jako k historické komunitě, nikoli etnické (Chung 2004). Z porovnávaných studií a dokumentů vyplývá, že historie je prezentována jako významný rys všech *minzu*. V rámci procesu klasifikace byla historie velice

¹⁹⁶ Příkladem je jak rozsah tibetského území (tibetské státní území či tibetské etnické území), tak i počet Tibeťanů (velikost etnika, počet obětí okupace/„osvobození“ Tibetu atd.) v perspektivě současnosti i minulosti (srov. pokus o „tendenční“ verifikaci; Hao 2000). Stejně spory o množství obětí během povstání či skutečný počet věřících vedou některé muslimské organizace (Gladney 2004; Kim 2004; Chu 1966).

¹⁹⁷ Difang minzu zhuyi 地方民族主义.

významným aspektem, přestože nebyla považována za nejdůležitější znak kvůli své ambivalentnosti. Historie totiž byla, společně s příbuzenstvím, považována za doménu unifikace, nikoli vymezování (srov. např. Gladney 1991). Historie byla interpretována tak, aby etnické menšiny v „čínském prostoru“ sjednotila společným původem a legitimizovala tak jednotnost země. Současně však byla historie potřebným komponentem vznikajících *minzu* dle upravených stalinistických kritérií. V některých případech dokonce sloužila historie jako jediný či jeden z mála vymezovacích znaků, jimiž se klasifikační politika řídila (Brown 2002).

Přestože jsou všechna *minzu* prezentována společným historickým zázemím (např. Mao 2006, Hao 2002), ne vždy se jedná o historii náležející celému *minzu* a ne vždy o historii, která by byla internalizována. Na selektivnost historie a její relevantností upozornil již Gu Jiegang v roce 1931 (Leibold 2007: 123). Spíše než skutečná či smyšlená historie je dle něj podstatná myšlená historie – sdílená historie jako komponent etnicity. Takový čas však lze z oficiálních historií *minzu* stěží rozpoznat, a proto je nutno se opírat o etnické studie. Ty se však samotnou historií etnik příliš nezabývají, neboť čas je v nich častěji chápán jako dimenze jiných komponent etnicity – evoluční čas v ekonomice, historický čas v příbuzenství a mytický čas v náboženství. Navíc je nutno rozlišovat mezi historií, jež má svou vlastní historii, a historií vytvořenou zvenčí; tibetské, ujgurské, mongolské, mandžuské, ale i huiské dějiny lze sledovat až k počátkům a jsou významnou konstitutivní složkou díky jejich písemným záznamům a internalizované objektivnosti. Naopak dějiny iliterárních *minzu*, např. Qiangů v Sichuanu, jsou spíše sdíleným mýtem v connorovském pojetí (Connor 1992), který je zvenčí kodifikován jako historie.

Historie jako čas původu (příbuzenství) je však zřejmě nejvýznamnější koncepce, která se u čínských *minzu* objevuje v emické i etické podobě. Odkazování na mytický prapůvod, který je často přítomen v internalizovaných naracích¹⁹⁸, se však v čínské klasifikační politice (*minzu shibie*), stále stížené biologickým determinismem Zhang Binglina, ujal do takové míry, že např. *minzu* Tujiaoů byla vytvořena prostřednictvím studia příbuzenských svazků mezi klany z 18. století (Brown 2002). Jde o unikátní příklad, kdy mlhavá a sporná „paměť národa“ dostala jasné kontury a verifikaci v etnické klasifikaci shora.

Jazyk je významný, neboť je hlavním mediátorem identity (Barabantseva 2008), a proto se etnicita často i v případě Číny redukuje na (etno)lingvistickou skupinu (Moseley 1994). Avšak již několikrát zmíněné případy *minzu* bez vlastního jazyka (Huiové), bez vlastního živého jazyka (Mandžuoové) či s množstvím jazyků, jejichž hranice se však vymykají hranicím *minzu* (Yiové, Lisuové),

¹⁹⁸ S takovými mytickými příbuzenskými genealogiemi se lze setkat jak u Hanů – původ od Žlutého císaře (Chow 1997; Sautman 1997a), tak u Tibeťanů (Kolmáš 2004), Huiů (původ od Araba a Číňanky; Gladney 1991; Moseley 1966; Mackerras 1994) atd.

tuto redukci znemožňují (Dreyer 1976). Jazyk je spíše nahlížitelný jako socio-lingvistický rozměr etnicity, neboť je předmětem účinných politik i samovolné sociální stratifikace (Dwyer 2005).

Menšinové jazyky jsou přes veškerou právní rovnoprávnost (ideální bilingvualismus; Feng 2009) neustále sociálně stigmatizujícími komponenty etnicity¹⁹⁹, které vedou k všeobecně platné diglosii – „pyramidě jazyků“ (Dwyer 2005: 14). Čínštině je v kontextu menšinových jazyků přikládána nadřazenost, vycházející z její pozice coby celostátní *lingua franca* (Dwyer 2005). Avšak je to spíše písmo, nikoli jazyk čínštiny, který tuto roli zastává (Coulmas 1999). Jestliže 8,5 % populace Číny hovoří 80 oficiálně uznanými jazyky (Zhou 2003), je těžké si představit, že zbývajících 91,5 % populace hovoří jednotným jazykem. A i kdyby čínština byla jednotným jazykem, skrze sjednocovací funkci se značně vernakularizuje²⁰⁰ (Saillard 2004). Její lokální dialekty tak mohou sloužit nejen jako dialekty lokálních komunit, ale též jako jazyk etnických skupin (viz IV. kapitola). Proti jednotící vlastnosti písma u čínštiny pak stojí druhý extrém u etnických menšin - u 32 přeshraničních *minzu* Číny jsou totiž písma na obou stranách hranic odlišná (Sun 2004: 197).

S narůstajícím vlivem a všudypřítomností médií, včetně těch moderních, však státní monopol na jazykovou politiku oslabuje, a to i v Číně (srov. Ho 2010; Eriksen 2007). Jazyky jako například arabština, která nebyla vyučována jako „ne-národní“ jazyk (Yi 2005), si nacházejí svou cestu skrze internet a propojování etnických menšin s okolním světem. Přestože jazykové hranice nekorespondují v mnoha případech s hranicemi *minzu* (Harrell 2001a), z obrázku 9 vyplývá, že oficiální *minzu* a jazykové skupiny v porovnání s ostatními komponenty etnicity nejvíce souhlasí, což zřejmě vysvětluje i důvod, proč je jazyková stránka etnických menšin v Číně nejčastěji zmiňována ve studiích.

Přestože maoistické *minzu* se od stalinistického národa lišilo akceptováním náboženství jako konstitutivního znaku etnicity, je tento fakt minimálně reflektován v samotných politických dokumentech (viz hlavně Shwarz 1971 a GPRC 2000), avšak přítomen v praxi. Nejzjevnějším příkladem je *minzu* Huiů, které je obecně diskutováno jako spíše náboženská než etnická komunita (Gladney 1991). Přestože je náboženství relativně málo politicky prezentované jako konstitutivní znak *minzu* a i tři zmíněné encyklopedické práce zmiňují náboženství spíše jako tradicionalismus (srov. Zang 2005) nežli samotné náboženství, je, hlavně ve vztahu k muslimským etnikům²⁰¹, značně exponované v odborných studiích. Etnická a náboženská identita se v Číně značně prolínají, a proto

¹⁹⁹ Viz zmíněná „nerovnost v praxi“ – shishishang de bupingdeng (Mackerras 1994; Zhou 2004), kapitola III.1.3.

²⁰⁰ Vernakularizace – vznik dialektů z jednotného jazyka.

²⁰¹ Ernest Gellner označuje muslimskou civilizaci za unikátně homogenní (Gellner 1981), což dle něj vysvětluje odlišné postavení nacionalismu v muslimských zemích a jeho provázanost s islámem.

náboženský rozměr etnicity je nutné i přes sekularizaci, kterou čínská společnost prošla v druhé polovině 20. století, zahrnovat²⁰².

III.3.2. Etnicita v čínském prostředí

Doklázat existenci či neexistenci vazby mezi etnicitou a oficiální kategorií *minzu* je projekt zdaleka převyšující meze této práce. Všechny studie, které jsou v této práci citovány, k tomuto tématu přistupují různě. Čínská *minzu*, ačkoliv byla vytvořena stejným politickým nástrojem – *minzu shibie*, jsou velice heterogenní soubor a každé z nich zasluhuje individuální přístup a hodnocení. V obecné rovině lze pouze konstatovat, že etnicita v Číně existuje (srov. Gladney 1991) a *minzu* je s etnicitou v dialektickém vztahu – jako forma a obsah. Etnicita je obsah *minzu* a *minzu* formou etnicity a závisí na tom, do jaké míry je forma etnicitě těsná či volná, do jaké míry reflektuje její organičnost – amorfnost a proměnlivost. *Minzu* i etnicita jsou komponentní projekty, první vytvářený shora a internalizovaný zdola, druhý vytvářený zdola a ovlivněný shora. Vzhledem k rigidnosti a chaotičnosti klasifikačního procesu (viz III.2) jsou *minzu* nesourodá skupina vymezená na různě akcentovaných komponentech. Je několik *minzu*, jež fungují spíše jako „kategorie pro ostatní“ než jako vnitřně funkční celek, avšak ani v těchto případech nelze mluvit o zcela ne-etnickém *minzu*.

Wang Gungwu, jeden z mála v teorii etnicity velice inspirativních čínských autorů, se zabývá otázkou čínskosti – „bytí Číňanem“ – a rozlišuje dva kognitivní koncepty – *zhongguoxing* 中国性, neboli bytí Číňanem v občanském smyslu, a *huarenxing* 华人性, neboli „bytí Hanem“ v etnickém smyslu (Wang 2009: 201). Paralelně ke konceptu *hanrenxing* by pak mohl existovat i *minzuxing* 民族性 – „bytí etnikem“, neboli „mít etnicitu“. Jak však Wang upozorňuje, jedná se o neologismy, které se začínají v Číně používat v akademické sféře až od konce 80. let 20. století, a rozhodně tedy nejsou vlastní nositelům těchto konceptů (Wang 2009). Avšak, neexistuje-li pojmenování stavu, kdy člověk má etnicitu, lze v takovém případě o etnické identitě hovořit? *Hanrenxing* je západní etnicitou ovlivněný koncept, podobný konceptům na Taiwanu²⁰³, avšak více kognitivního charakteru. Ptáme-li se však, zda *minzu* je etnické, ptáme se současně, co činí etnicitu etnicitou. Pakliže toto kognitivní uvažování není obecně platné v Číně (Wang 2009), je nutné se nad internalizací této představy etnicity pozastavovat v kontextu *minzu*? Etnicita v čínském prostředí v sobě nemusí primárně hlubší chápání identity obnášet, a přitom může být žitá a organická. Etnicita v Číně je proto studovatelná skrze *minzu*, které je její formou, avšak *minzu* není etnicitou samotnou. Etnicita je obsahem *minzu*.

²⁰² Blíže viz kap. IV.

²⁰³ Harrellem používaný koncept *zuqun* 族群 – etnická skupina (Harrell 1998).

IV. KDO JE HUI A KDO DUNGAN? – PŘÍPADOVÁ STUDIE

V předchozí kapitole byla demonstrována významnost etnických politik, jejich primordialita, rigidnost a chaotičnost. *Minzu* byly představeny jako politické formy s etnickým obsahem, avšak jejich vzájemná kompatibilita, význam jednotlivých komponentů etnicity a samotná role etnicity v obecné rovině charakterizována být nemohla. Deduktivní cesta v čínském prostředí nefunguje, a proto se v této kapitole pokusím o cestu induktivní, prostřednictvím případové studie čínských Huiů a středoasijských Dunganů.

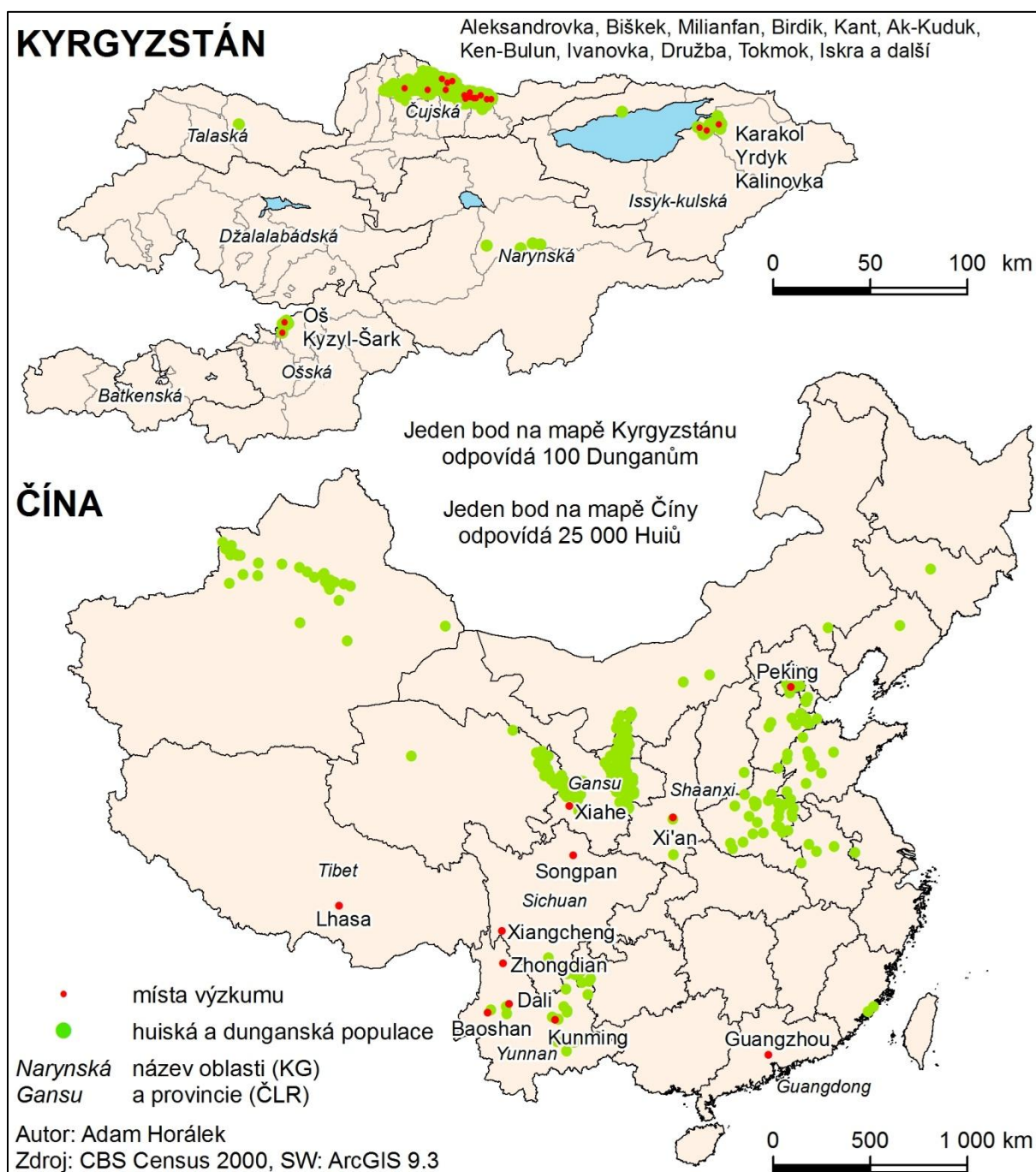
Proč Huiové a Dunganí? Huiové nepatří mezi typické *minzu*. Jedná se o jedno z největších čínských *minzu*, o jediné zcela disperzní *minzu*, o jedno z mála *minzu* vymezené primárně na základě náboženství a o *minzu*, které již svým etnonymem odkazuje na „cizost“ v čínském prostředí. Přesto se domnívám, že právě Huiové mohou posloužit pro charakteristiku *minzu* lépe než mnohá jiná *minzu*. V první řadě disperzní a početné etnikum lze chápat spíše jako výhodu. Huiové totiž reprezentují téměř desetinu menšinové populace, ale zároveň svou územní dekoncentrací vytváří lokální společenství spíše střední či malé velikosti. Díky kulturním kontaktům s téměř všemi ostatními *minzu* Číny tak vytvářejí lokálně odlišné identity, akcentující jiné či jinak chápané komponenty. Huiové tak představují vnitřně silně heterogenní skupinu, která svou podstatou připomíná etnickou situaci celé Číny. Výrazná role náboženství v identifikaci Huiů zevnitř i zvenčí pak dává zcela zřetelný vymezovací rámec etniku a demonstruje zmíněnou chaotičnost etnické klasifikační politiky (*minzu shibie*). Posledním, avšak hlavním důvodem, proč byli Huiové vybráni, je fakt, že Huiové a jejich „odnož“ Dunganí tvoří unikátní přeshraniční etnikum. Unikátní v tom smyslu, že Huiové byli posledních 60 let pod vlivem maoistické a Dunganí 80 let pod vlivem sovětské (stalinistické) etnické politiky. Dunganí jsou navíc etnikum, jež před téměř 135 lety, v roce 1877, emigrovalo z Číny, a proto většinu období stráveného ve Střední Asii prožilo pod sovětskou vládou a jejími etnickými politikami. Tato unikátní situace proto umožňuje porovnávat význam a roli etnických politik při vytváření etnických identit v čínském, resp. sovětském (post-sovětském) prostoru.

Předkládaná studie je výsledkem terénních výzkumů u obou komunit (obrázek 10). V Číně byly provedeny výzkumy v Yunnanu (2005 v Baoshanu, Dali, Zhongdianu, Kunmingu; 2006 a 2009 v Dali), Sichuanu (2005 a 2007 v Songpanu a 2005 v Xiangchengu), v Gansu (2007 v Hezhou), Pekingu (2006, 2009), Xi'anu (2005, 2007, 2009), Lhase (2008) a Guangzhou (2009). Výzkum Dunganů byl proveden v létě roku 2008 v Kyrgyzstánu v téměř všech hlavních sídlech (viz IV.5.). Výzkum středoasijských Dunganů tak byl omezen na Kyrgyzstán, kde je soustředěna více jak polovina populace středoasijských Dunganů (kteří žijí též v Kazachstánu a Uzbekistánu), a výzkum čínských

Huiů byl výrazně soustředěn na širší sino-tibetské pomezí provincií Yunnan, Sichuan a Gansu, přičemž tato oblast pokrývá přibližně 1/10 celkové populace Huiů v Číně.

Vzhledem k politickým okolnostem nebylo možné provést hlavní plánovaný terénní výzkum mezi čínskými Huii, plánovaný na roky 2009 a 2010. Tyto komplikace znemožnily získání dat pro podrobnější komparaci obou etnik, avšak již existující podklady byly dostačující pro komparaci etnických identit a jejich dílčích komponentů.

Obrázek 10: Rozmístění Huiů a Dunganů a provedených terénních výzkumů 2005-2009



IV.1. K etnonymům Hui a Dungan

Pro přehlednost této práce je termín Dungan používán pro středoasijské a termín Hui pro čínské „muslimy čínského původu“. Toto rozdělení je čistě účelové, neboť ve skutečnosti se oba termíny do značné míry překrývají. Čínské slovo *hui* 回 znamená návrat, ale i odvrát či odchýlit se (Broomhall 1966). Proto jeho použití jako etnonyma čínských muslimů může odkazovat na jejich odklon od čínské kultury. Stejně tak ale termín Tungan či Dungan znamená v turkických jazycích něco obdobného, tedy odklon od muslimské *ummy*²⁰⁴ či tradice. Zda je jedno označení překladem druhého či naopak, anebo se vyvinuly nezávisle na sobě je nezodpovězenou otázkou. Nicméně původ obou termínů odkazujících k dnešním Dunganům a Huiům je relativně nový.

Vzhledem k tomu, že literatura o čínských Huiích výrazně převládá nad literaturou o středoasijských Dunganech, je většina interpretací původu etnonym „sinocentrického“ charakteru. Obyvatelstvo, jež dnes pekingská vláda označuje za Huie, bylo v dějinách nazýváno a chápáno velice různorodě. Přestože se muslimové v Číně objevili krátce po vzniku islámu, a to již snad roku 628 za císaře Taizonga z dynastie Tang (618-907)²⁰⁵, označení Hui pochází až z dynastie Ming (1368-1644). Až do 13. století není známé výhradní označení, které by bylo používáno k odkazu na čínské muslimy. Teprve s nástupem mongolských vládců dynastie Yuan (1271-1368) se objevil termín *Semu*, nebo též *Semuren*²⁰⁶, označující souborně cizince s „barevnými očima“ v rámci mongolské říše (Gladney 1991: 18). Toto označení rasového základu tedy odkazovalo na široké spektrum obyvatel, převážně turkických skupin, ale též skupiny Tádžiků, Peršanů, Arabů a i čínských muslimů – dnešních Huiů (Brose 2002: 273).

Semuren se těšili za Yuanů vysokému společenskému statusu – byli v druhé hierarchické skupině pod Mongoly, ale nad třetími Číňany – Hany (Gladney 1991). Teprve s nástupem další dynastie Mingů se objevuje termín *Hui*. Toto označení vycházelo z etnonyma *Huihe* 回纥 či *Huihui* 回回²⁰⁷, které ale ve středověké Číně označovalo spíše Ujgury, resp. obyvatelstvo dnešního Ujgurska. Mingové tomuto termínu propůjčili religiózní rozměr a označovali tím islám - *huijiao*²⁰⁸. Etnické skupiny vyznávající

²⁰⁴ *Umma* je název pro muslimskou komunitu – “panmuslimská” obec.

²⁰⁵ Roku příchodu Huiů/Muslimů do Číny se zevrubně věnuje například Donald Leslie (1986: 70).

²⁰⁶ *Semuren* 色目人 – doslovně přeloženo „lidé barevných očí“.

²⁰⁷ Označení *Huihui*, odkazující na ne-čínské muslimy, se objevil již za Kublajchána ve 13. století, avšak dlouho se neudržel a neměl etnické konotace kromě vymezení vůči Číňanům, což bylo dáno sociální hierarchií, nikoli etnickým rozlišením samotným (viz Brose 2002 nebo Gladney 1991).

²⁰⁸ 回教 – *huijiao* – doslovně „odlišné učení“, myšleno odlišné od čínské konfuciánské tradice.

islám pak byly rozlišovány jako *Dongxiang Hui* 东乡回 (Dongxiangové), *Sala Hui* 撒拉回 (Salarové), *Han Hui* 汉回 (samotní Huiové) a Ujgři pak jako *Chantou He* 缠头回 (doslovně „Turbanité“) či foneticky *Wei Hui* 维回²⁰⁹. Souborně pak všichni byli nazýváni *Huijiaoren* 回教人, neboli lidé islámu – muslimové (Gladney 1991: 18).

Ve 14. století se však pro islám objevilo nové čínské označení – *qingzhenjiao*²¹⁰ – čisté a pravé učení, upřednostňované muslimy před čínským termínem *huijiao* (Gladney 1991: 11-12). V 15. století se objevil ještě jeden výraz – *xiaojiao*, které se snažilo islám zakomponovat do čínské kultury²¹¹. Termín *qingzhenjiao* brzy nahradil *huijiao* a *Han Hui* se stalo opět spíše etnickou či rasovou²¹² nežli religiozní klasifikací, což přetrvalo s mírnými proměnami až do začátku 20. století. Se vznikem republiky (1911) se však v rámci boje o minzu pojetí muslimských etnik opět měnilo. Sunjatsen jako jeden z „pěti kořenů jednoho národa“ vymezil *Tujueren* 突厥人, přesněji *Huijia zhi Tujueren* 回教之突厥人, čímž však byli myšleni „turkičtí muslimové“, zatímco Yuan Shikai se přiklonil k termínu *Huizu* 回族, kterým však zřejmě odkazoval na *Huijiaozu* 回教族 – tedy na etnikum muslimů v obecné rovině spíše, než na Huié v dnešním pojetí. Teprve v komunistické politice *minzu shibie* (etnické klasifikace), bylo *Huizu* ukotveno do dnešní podoby. Nepřímo jsou tak dnešní Huiové definováni jako „hanská populace vyznávající islám a ostatní muslimové nenáležející k jiným muslimským *minzu*, převážně turkického původu“ (srov. s Gladney 1991).

Slovo Dungan je etymologicky poněkud problematičtější (Fletcher 1995). Mezi známé varianty slova Dungan patří například *Dungane* (Akiner 1983), *Dungani* (Sušanlo 1967), *Tungan* (Fletcher 1995; Skrine 1926 [1971]), *Tchun-kan* (Sušanlo 1967), *Tung-ga-ni* (Dyer 1992), *Tuňgani* (Forbes 1991), *Donggan* či *Dungganren* (*Dongbu Gansu*; Dillon 1999; Gladney 1991), *Huanghe Dong'an* či zkráceně *Dong'an* (Dillon 1999) a *Tunganin* (Vasiljev 1930). O původu slova Dungan a jeho variant existují dvě hlavní teorie – turkická a čínská. Dle první má Dungan původ v turkickém slově *Tungan*²¹³, odkazujícím, stejně jako čínské Hui, na odlišnost lidí či odklon od víry (Fletcher 1995). Druhá teorie hledá původ v čínštině, která odkazuje ve většině případů na geografické umístění Dunganů –

²⁰⁹ V tomto historickém kontextu zastupoval znak hui 回 do značné míry význam dnešního znaku zu 族 (*minzu*).

²¹⁰ 清真教 – *qingzhenjiao* – čisté a pravé učení, neodkazuje pouze k arabskému halal (čistota přípravy pokrmů apod.), ale k čistotě duše věřící v pravé učení Alláha (srov. Broomhall 1966: 167-77 a Gladney 1991: 13).

²¹¹ 小教 – *xiaojiao* – malé učení, které bylo opozicí vůči tzv. *dajiao* 大教, jak se také jinak nazývalo konfuciánství (Broomhall 1966: 170-175).

²¹² K rasovému kontextu etnicity v Číně viz Chow (1997: 34) či Sautman (1997: 75).

²¹³ Dle Marshalla Broomhalla je původ slova Dungan (*Tungan*) v turkickém slově „*tunmek*“ – návrat (Broomhall 1966: 259).

Donggan jako lidé východní části provincie Gansu²¹⁴ či *Dong'an* (*Huanghe Dong'an*) jako lidé východního břehu Žluté řeky²¹⁵. Čínský výraz je však s největší pravděpodobností jen fonetickým přepisem turkického slova, jemuž byla geografická etymologie přiřazena až později (srov. Fletcher 1995; Dillon 1999), a proto se lze přiklánět spíše k turkickému původu slova. Nicméně druhá interpretace termínu - čínská, byť zřejmě mylná, je výrazně živější a internalizovanější verzí původu slova jak mezi Huii v Číně, tak i mezi samotnými Dungan v Střední Asii. Z výzkumu mezi kyrgyzskými Dungan vyplývá, že zatímco turkický původ slova Dungan odvodilo přibližně 23 % respondentů, původ slova z čínského *Donggan* pak uvedlo 59 % dotázaných (zbývajících 18 % neumělo odvodit původ slova).

Označení Dungan se poprvé objevuje v muslimských textech již na přelomu 16. a 17. století (Fletcher 1995), avšak v evropských a čínských pramenech je v souvislosti se severočínskými Huii používán až zhruba od poloviny 19. století (Vasiljev 1930; srov. Akiner 1983; Wasilewska 1994). Od 70. a 80. let 19. století se začíná pojem Dungan užívat v Rusku k označení nově imigrovaných čínských muslimů do Střední Asie, avšak do širšího povědomí se termín dostal teprve za stalinistické etnické politiky, kdy byl tento termín přímo přisouzen středoasijským muslimům čínského původu (Akiner 1983: 352). V Číně tento termín zůstal ve 20. století jako neoficiální označení, používaný některými skupinami Huiů v oblastech Gansu, Ningxia, Qinghai a Xinjiangu jako „endoetnonym“. V oficiální rovině byl termín Dungan zcela vytlačen kategorií Hui, a to již od pádu dynastie Qing²¹⁶.

Ve 20. století se tedy v politické rovině užití termínů Dungan a Hui geograficky vymezilo hranicemi mezi (sovětskou) Střední Asií a Čínou²¹⁷. Přesto však skutečné rozšíření obou etnonym je značně komplikovanější. Jak shematicky ukazuje obrázek 11, etnonym Hui je spíše používáno u Huiů Vnitřní a jihozápadní Číny a severní části AO Xinjiangu, zatímco etnonym Dungan je užívané spíše

²¹⁴ 东干 Donggan (Dongganren 东干人) údajně odkazuje na východní část provincie Gansu (Dong = východ, Gan = první znak v názvu Gansu), a je odvozován od slovního spojení Dongbu Gansu 东部甘肃 (doslovně „východ Gansu“; viz Dillon 1999), která je oblastí s nejvyšší koncentrací Dunganů/Huiů (AO Ningxia byla od Gansu oddělena až v roce 1958). Avšak vzhledem k tomu, že provincie Gansu (甘肃) se píše se znakem 甘 a ne 干, je tato teorie spíše laickou interpretací, která se nezakládá na realitě. Pro označení Dunganů/Huiů se však používala i jiná geograficky založená etnonyma, jako např. Zhongyuanren 中原人 – doslovně „lidé centrálních planin“ (Dillon 1999: 74).

²¹⁵ Huanghe Dong'an 黄河东岸 (Huanghe = Žlutá řeka, Dong'an = východní břeh), viz Michael Dillon (1999).

²¹⁶ Srov. *wuzu shibie* – politiku klasifikace pěti národů – v pojetí Sunjatsena, Yuan Shikaie, Čankajška i následnou politiku *minzu shibie* zavedenou KSC, viz kapitola III.1.1.-2.

²¹⁷ Přestože se takto politicky vymezené hranice mezi pojmy respektovaly v stalinistické i maoistické terminologii, lze sledovat i nadále pokračující míšení obou pojmů. Například Čebosarov mluví o čínských Huiích, avšak do závorky paralelně uvádí označení Dungan (Čebosarov 1965).

v severozápadní části Číny a ve Střední Asii. Avšak i ve Střední Asii, kde bylo etnonymum Dungan značně internalizováno, jej za exoetnonymum (termín daný z vnějšku, v tomto případě státem) stále považuje 57 % Dunganů a jako opravdové etnonymum nadále označují některou z variant slova Hui²¹⁸. Pro snazší orientaci je však v této práci použito geografické vymezení na středoasijské Dunganý a čínské Huie.

Obrázek 11: Přibližné rozmístění etnonymu Dungan



Pozn.: Uvedené hranice mezi termíny Hui a Dungan jsou založené na pojetí jednotlivých autorů uvedených u příslušného vymezení, nikoli na užití těchto etnonym samotnými Huii či Dunganý. Etnonymum Dungan je vymezeno severně od uvedených hranic. „Střední“ hranice (plná čára), tradiční vymezení, přiřazuje ke Střední Asii též oblast Kašgaru, Aksu, Ili, Džungarské pánve, Hexiského koridoru a muslimské oblasti severně od toku Žluté řeky v Ningxia a Gansu (ve směru od západu k východu).

²¹⁸ Na základě výzkumu u Dunganů v Kyrgyzstánu; viz kap. IV.5.

IV.2. Stručný nástin historie Huiů v Číně

Huiové jsou třetí největší etnickou menšinou a vůbec největší muslimskou etnickou menšinou Číny, čítající již více jak 10 milionů příslušníků²¹⁹. Huiové jsou proto sice v kontextu 1,339 miliardy velké čínské populace (Ma 2011) etnickou menšinou, avšak v porovnání s evropskými měřítky se jedná o populaci středně velkého evropského státu, jakým je například Česká republika. Huiové jsou populačně větší než nejznámější a druhé největší čínské muslimské etnikum – Ujguři, s nimiž byli v dřívějších dobách spojováni do jedné skupiny (viz níže).

Přestože jsou Huiové takto velké etnikum, na mapách etnických menšin Číny bývají vesměs marginalizováni, neboť neobývají žádné konzistentní ohraničitelné území, ale tvoří spíše „diasporu“. Huiové žijí ve všech provinciích, autonomních oblastech, samosprávních městech a speciálních administrativních regionech Číny a v 97 % všech okresů Číny. Přesto lze vymezit pět tradičních²²⁰ a dominantních oblastí, kde Huiové žijí v koncentrovanějších a kulturně kompaktnějších komunitách (viz obrázky 10 a 12). První skupina žije v jihovýchodní Číně v pobřežních provinciích Guangdong a Fujian a přilehlých oblastech. Jedná se zřejmě o nejstarší, avšak současně nejmenší tradiční huiskou komunitu (viz níže). Druhou skupinu tvoří yunnanští Huiové v jihozápadní Číně. Tato skupina čítá přibližně jednu desetinu huiské populace a do většího povědomí majoritních Hanů se dostala v druhé polovině 19. století s tzv. Panthajským povstáním. Třetí skupinu tvoří Huiové centrální části Vnitřní Číny, kde předkové Huiů jsou známi již z počátku 7. století z období dynastie Tang (618-907). Jedná se o oblast Henanu, Hebeie, Shandongu, Anhuie a měst Pekingu a Tianjinu, kde dohromady žije přibližně třetina (3,5 mil.) Huiů. Čtvrtou skupinu tvoří západní Huiové v oblasti severního Xinjiangu a severního a západního Qinghaie, která se utvořila primárně podél Hedvábné stezky a která byla následně od 18. století posilována středočínskými Huii, kteří sem byli vysíláni jako kolonizátoři. Hlavní a poslední skupinu však tvoří Huiové Vnitřního oblouku Huang He (Žluté řeky), kteří tvoří nejkonzentrovější komunitu s vlastní AO Ningxia, představující přibližně třetinu celkové populace Huiů.

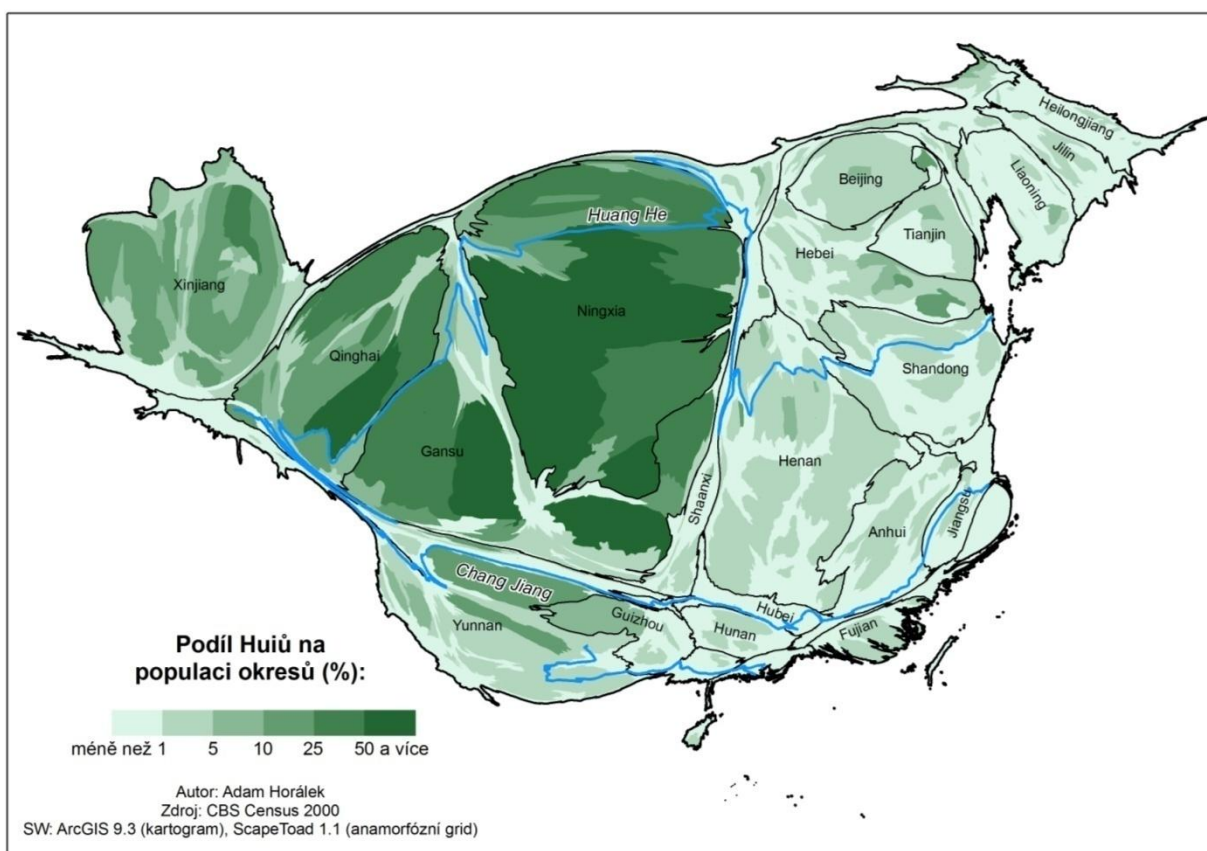
Odlišné komunity Huiů vznikly odlišným historickým vývojem, a proto je kategorie Hui často považována za eklektickou „škatulku“ (Tapp 2002), která se skutečnými identitami těchto geograficky odlišných komunit nemá příliš společného. Přestože vznik všech zmíněných komunit probíhal

²¹⁹ Počet Huiů byl v cenzu 2000 9,817 mil. (CBS Census 2000) a vzhledem k demografickým charakteristikám lze proto předpokládat, že při cenzu 2010 jejich počet mohl být v rozmezí 10,4 až 11,5 mil. (výpočet autora). První předběžné výsledky z cenzu 2010 v době vzniku této práce ještě neuváděly velikosti etnickým menšin (srov. Ma 2011).

²²⁰ Existuje několik možných členění Huiské populace (například dle muslimských sekt/směrů, viz Gladney 1987a), zde je uvedeno 5 tradičních komunit dle typu vzniku a původu, v poznámce u obrázku 12 je uvedeno geografické členění. Pro další geografické členění srov. Čeboksarov (1965), Wasilewska (1994) či Gladney (1991).

opravdu odlišně a guangzhouští a gansuští Huiové mají skutečně výrazně odlišný původ – příbuzensky, historicky a do značné míry i jazykově (kap. IV.2.1.), „panmuslimská“ povstání v druhé polovině 19. století, která zasáhla Čínu (kap. IV.2.2.), zavedla počátek jejich moderního pojetí jako jednotné, byť geograficky disperzní, (etnické?) skupiny. Jako takto pojímaná skupina se následně stali Huiové předmětem souboje mezi KMT a KČ (a částečně též Japonci) o *minzu* (IV.2.3.), které vítězstvím komunistů vedlo k současnému vymezení a i vnímání Huiů jako „hanské muslimské diaspory“ (viz IV.4.). Právě „diasporičnost“ Huiů je zajímavou rovinou jejich etnické identity, která bude následně diskutována v kapitole IV.6.

Obrázek 12: Čína perspektivou huiské populace (2000)



Pozn.: Velikost polygonů vyjadřuje velikost huiské populace, nikoli rozlohu. Z anamorfózy je patrné, že největší koncentrace huiské populace (relativně k ostatní populaci i k celkové huiské populaci) je ve Vnitřním oblouku Huang He, v huiské AO Ningxia a provincii Gansu (přibližně 1/3 populace Huiů), která je tradičním centrem (srov. např. Čeboksarov 1965). Obecně vyplývá, že polovina huiské populace žije v oblasti vymezené řekami Huang He a Chang Jiang (Žlutá a Dlouhá řeka) a pak ve třech přibližně stejně velkých geograficky odlišných komunitách v západní Číně (Xinjiang a Qinghai), severovýchodní Číně (hlavně Peking, Hebei, Tianjin, Liaoning) a jižní Číně (hlavně Yunnan).

IV.2.1. Počátky Huiů v Číně

„O Dunganech²²¹ se věří, že jsou potomci starověkých Ujgurů, kteří přišli do Číny za dynastie Tang (618-907) a kteří se pokrevně smísili s předky Xiongnuů (匈奴), Diů (氐), Chiangů (羌)²²², Peršanů, Arabů a Číňanů. Krom jejich náboženství a s ním spojených tradic jsou Dungané již dlouho asimilováni jazykově, zvykově a i jinak Číňany. Kvůli tomu byli Číňanům známi jako Han Hui, neboli „čínští muslimové“ (汉回), což bylo označení značně matoucí. Ve skutečnosti nejsou Číňany vyznávající muslimské náboženství, ale skupinou pokrevně smíšených potomků starověkých Ujgurů, kteří byli Číňany asimilováni“ (Chu 1966: 3). Takto interpretuje původ Huiů v Číně Chu Wen-Djang v roce 1966, kdy patřila jeho práce mezi jednu z mála zabývajících se muslimskými povstáními 19. století. Přestože v mnoha ohledech s touto definicí nelze souhlasit, obsahuje v sobě mnohé aspekty původu Huiů, zmiňované i v ostatních pracích.

Původ Huiů je nejasný hned ve třech dimenzích - dimenzi etnogeneze, náboženství a etnické identity – a Chuova definice zahrnuje všechny z nich (Chu 1966). Původ Huiů totiž skutečně souvisí s příchodem arabských, perských a jiných kupců do Číny (Mao 2006: 51), s příchodem islámu do Číny (Leslie 1986) a i s formováním huiské identity (Gladney 1991), avšak tyto tři roviny nejsou totožné a neprobíhaly ve stejný čas. Nerozlišení mezi těmito třemi dimenzemi proto považuji za hlavní spornou rovinu většiny teorií původu Huiů. Tato nejasnost totiž vyplývá z faktu, že označení náboženské a etnické (či obdobné) komunity jsou v čínštině těžko odlišitelná (viz nejasná etnonyma v kap. IV.1.).

Ahmed Ali píše, že „[v]zhledem k tradicím čínských Muslimů²²³ se islám do Číny dostal během dynastie Sui (589-618), což se zdá stěží pravděpodobné, neboť *hidžra*²²⁴ byl až v roce 622...“ (Ali 1949). Avšak vzhledem k tradičně těžko oddělitelnému pojetí Hui (a dobových ekvivalentů) se nemuselo jednat o původ islámu, ale o původ jeho (budoucích) nositelů. I Donald Leslie uvádí celkem pět letopočtů, které jsou obecně uváděny jako původ Huiů, přičemž dva z nich spadají do dynastie Sui a tři do následné dynastie Tang (Leslie 1986: 70). Arabští a perští obchodníci totiž v čínských přístavech Guangzhou a Quanzhou skutečně obchodovali už za dynastie Sui (Mao 2006) a někteří

²²¹ Chu Wen-Djang užívá v úvodní části práce termínu Dungan pro označení všech, Huiů i Dunganů.

²²² Chu Wen-Djang užívá ve své práci odlišnou transkripci (Hsiun-nu, Ti a Ch'iang, stejně jako T'ang), pro jednotnost v práci převedenou do pinyin. Xiongnu (z čínštiny překládání jako Huni), Qiang (označení pro dnešní Qiangzu – etnikum žijící na sino-tibetském pomezí v Sichuanu, avšak v historických pramenech odkazující na tzv. proto-Tibeťany, tibetské kmeny na západním pohraničí čínské říše) a Di („barbarské“ kmeny na severozápadních hranicích čínské říše) jsou označení ne-čínských kmenů a odkazují spíše na jejich „barbarské“ pojetí ze strany Číny než na určité etnické skupiny.

²²³ Čínský muslim je v Aliho pojetí označení pro Huie.

²²⁴ Rok odchodu Proroka Mohameda z Mekky do Mediny, počátek islámu a islámského kalendáře.

se usazovali v Číně. Proto předkové dnešních Huiů v jihočínských provinciích pravděpodobně přišli ještě před samotným příchodem islámu do Číny.

Za nejpravděpodobnější období původu Huiů i islámu v Číně je však považována až vláda císaře Taizonga 唐太宗 (599-649) z dynastie Tang. K tomuto období se též odvolává *Huihui yuanlai* 回回原来 (Původ Huiů), základní zdroj představ Huiů a Dunganů o svém původu (Leslie 1986). Dle tohoto příběhu měl císař Taizong sen, že jeho zlatý palác se bořil a padající střecha málem zabila jeho samotného, ale zachránil jej po jeho pravici stojící muž s temnými očima a snědou tváří, oblečený do zelené róby a mající kolem hlavy obtočený turban. Hned po probuzení se císař Taizong poradil se svým rádcem Xu Maem, který ve snu rozpoznal nebezpečí pro Tangskou říši a v zachránci „západního“ muslima; „Velká Tangská říše potřebovala huiský národ pro svou obranu...“ (Benite 2004: 83; srov. Leslie 1986: 74). Huiové dle tohoto příběhu nebyli „obyčejnými imigranty“ – obchodníky na hedvábné stezce či v čínských přístavech, ale císařem Taizongem pozvaní vojáci, kteří měli chránit říši. Na základě věrných služeb nakonec povolil císař Taizong těmto přibližně dvěma tisícům muslimských cizích vojáků – žoldnéřům v císařských službách usadit se v Číně (císařských městech Xi'an a Kaifeng) a vzít si za manželky Číňanky. Dle obecně platné tradice (mýtu) se tito vojáci stali prvními otci a jejich ženy prvními matkami nového „národa“ – Huiů (Leslie 1986)²²⁵. První Hui byl zplozen z arabského otce a čínské matky a po otci zdědil krev a náboženství a po matce kulturu, jazyk a zemi.



Foto 1: Zrození prvního Dunganu (Raždenie pervogo Dunganu) – mýtus původu z arabského otce a čínské matky je v současnosti silnější u středoasijských Dunganů než u čínských Huiů. Portrét také zobrazuje dědictví v obou liniích – arabská krev (kůň) a islám (mešita) po otci, čínská kultura (architektura) a „vlast“ po matce. Tento portrét (zde detail) je vystaven v muzeu v obci Milianfan, Kyrgyzstán, 2008. Autor: Adam Horálek.

Příběh *Huihui yuanlai* byl sepsán až v 17. století muslimským učencem z Nanjingu Liu Xanxiuem

²²⁵ Ahmed Ali uvádí velmi podobný příběh, ale zasazený o více jak 100 let později. Dle něj bylo „zakládajícím kamenem“ Huiů v Číně An Lushanovo povstání z roku 755, které přimělo císaře Xuan Zonga k abdikaci a jeho syn Su Zong požádal chalífu Anu Ja'fara o pomoc. Za skvělé výkony chalífovy vojáků odměnil, povolil jim se usadit v Číně a vzít si čínské manželky (Ali 1949).

(1635-1720)²²⁶, který jej tím kodifikoval. Japonský historik Tazaka Kodo právě pozdní sepsání tohoto mýtu považuje za hlavní argument proti této teorii a vyvrací všech pět dat příchodu Huiů, jak uvádí Donald Leslie (Leslie 1986: 73). Huiové dle něj nemají původ v určitém takto krátce vymezitelném historickém období, ale jsou výsledkem staletého vývoje islámu a migrace v čínském prostředí. To je zmíněná třetí dimenze původu Huiů – etnická identita. Diskuze původu Huiů v období dynastie Tang (případně i dřívější Sui) je diskuzí prvního příchodu islámu, resp. prvních migrantů z oblastí, jež se následně staly muslimskými. Ani pozvaní vojáci z arabských (či perských) zemí v roce 628, teprve šest let po *hidžře*, nemuseli být muslimové, nebo alespoň ne všichni. Nošení turbanů ani fyzický popis těchto žoldnéřů nepodmiňuje přítomnost islámu.

Na druhou stranu je skutečností, že islám se do Číny poprvé skutečně dostal již velmi krátce po samotném vzniku (Leslie 1986), a to jak po moři do pobřežních provincií Guangzhou a Fujian (Fan 2001), tak i pozemní cestou podél Hedvábné stezky do císařských měst Xi'anu a Kaifengu a do západních oblastí dnešní Číny (Waardenburg 1991). V roce 801 byli muslimští žoldáci zmíněni dokonce i v záznamech království Nanzhao 南诏²²⁷ v Yunnanu (Broomhall 1966: 123). Původ Huiů, zasazený do 7. století, tudíž odkazuje na původ islámu i na původ jeho prvních nositelů v čínském prostředí. To však samo o sobě nezakládá etnickou identitu, která je nyní označení Hui přikládána, ale pouze jejím komponentům. V tomto ohledu je kritika Tazaka Koda správná. Proto označovat populaci cizinců v Číně z (dnes) muslimských zemí nebo Číňanů konvertovaných k islámu za Huie je anachronismem. Navíc označení Hui, jak již bylo zmíněno (IV.1.), pochází z pozdějšího období dynastie Ming (1368-1844).

Přestože se velká pozornost jak Huiů, tak i odborníků upíná na první zmínky o muslimech a islámu v Číně, které mají významnou symbolickou funkci (prokázání či vyvrácení starobylosti a pomocí Taizongova snu též „ušlechtilosti“ prvních Huiů), je následné období spíše stagnační. Donald Leslie sice označuje období dynastie Song (960-1279) za rozkvět muslimských obchodníků jak v přístavních městech, tak podél Hedvábné stezky a v císařských městech (Leslie 1986), avšak početně, politicky, kulturně a religiózně se podle Marshalla Broomhalla muslimská komunita v Číně nijak nerozvíjí (Broomhall 1966). Ten proto klade skutečné počátky islámu a Huiů v Číně do období mongolské dynastie Yuan (1271-1368), kdy dochází nejen k prvním početnějším migracím z muslimských zemí do Číny, ale taky k výraznějšímu přijímání islámu autochtonní populací, exogamním sňatkům, výstavbě

²²⁶ Benite uvádí označení Liu Sanjie (2004: 84), avšak správně je jméno Liu Sanxiu (Gladney 1991: 12; Leslie 1986: 74).

²²⁷ Království Nanzhao v oblasti dnešní provincie Yunnan existovalo v 8. a 9. století a středisko bylo v okolí jezera Erhai, v dnešním Dali.

mešit i významnému vzestupu muslimů v společenské hierarchii (srov. Broomhall 1966; Donald 1986; Gladney 1991; Dillon 1996; Brose 2002; Caffrey 2004).

Vláda mongolské dynastie Yuan dosáhla kontroly nad značnou částí Asie, což vedlo k vytvoření „vnitřní“ migrace mezi značně rozsáhlými a kulturně, nábožensky i etnicky odlišnými regiony. S Kublajchánovými²²⁸ (1260-1294) vojsky přišla do Číny značně velká skupina muslimských vojáků, kteří se usadili v různých oblastech Číny. Mnozí z nich se v Číně usadili, oženili se s Číňankami, které konvertovaly na islám, zakládali muslimské komunity a mešity (srov. Broomhall 1966; Gladney 1991; Dillon 1996). To odpovídá i zmíněné představě o původu Huiů uváděné v Huihui yuanlai s tím rozdílem, že muslimové přicházející do Číny za vlády Mongolů nebyli arabského, ale ve většině případů turkického, menšina též perského původu (Leslie 1986; Dillon 1996; Mao 2006). V tomto období se skrze migraci turkických muslimů a konverzi konsolidovaly skupiny dnešních Huiů v severozápadní Číně, nazývaní později jako Dunganí (viz IV.1.), a v centrálních oblastech Číny (Dillon 1996; Gladney 1991). Pobřežní oblasti byly na dále spíše předmětem arabské a perské migrace a též konverze, v níž spatřil svůj počátek klan Dingů v provincii Fujian (Xiao 2007; viz IV.4. a III.1.3.). Imigrovaní muslimové, nikoli čínští konvertité, navíc spadali do kategorie tzv. *Semuren* 色目人 – lidí barevných očí (Brose 2002), kteří patřili v společenské hierarchii za dynastie Yuan do druhé ze čtyř kategorií²²⁹ (Hinsch 2004). Za Mongolů se také poprvé objevil termín *huihui* (viz IV.1.).

S nástupem dynastie Ming (1368-1644) se pozice Huiů výrazně mění. Dle Michaela Dillona se pozice Huiů změnila z „outsiderů na insidery“ (Dillon 1999: 30). Poprvé v historii dostává termín Hui (Huihui) rozměr ne čistě náboženský, ale spíše etnicko-nábožensky – Huiové se stali „muslimy v Číně s čínskými rysy“ (Ford 1974: 155). Huiové byli značně akulturováni a sinizováni (Leslie 1986), avšak nikoli jednorázově či násilně, ale spíše plynule a samovolně (srov. Leslie 1986; Dillon 1996,1999; Gladney 1991). Císařskému dvoru sice vadila arabština užívaná v liturgii (Dillon 1999: 31), avšak současně jejich víra nebyla jakkoli omezována. Za Mingů též došlo k čínsky specifickému synkretismu, z evropské perspektivy téměř nepochopitelnému, když termín Huihui začal být používán nejen pro Huie – muslimy, vyznavače *huijiaa* (islámu), ale též pro čínské Židy. Byl to počátek unikátní cesty soužití muslimské a kaifengské židovské komunity. Z doby dynastie Ming též pochází zřejmě největší z Huiů – generál Zheng He, který proslavil Čínu svými objevnými plavbami ještě předtím, než se sama uvrhla do izolace vůči vnějšímu světu.

²²⁸ Čínsky Hubilie 忽必烈, posmrtně císař Shengde Shengong Wenwu 聖德神功文武皇帝.

²²⁹ Na společenském žebříčku zaujímali nejvyšší postavení Mongolové, následovaní Semureny – obyvatelé Střední Asie, Evropané a obecně muslimové (Huihui). Na třetí příčce byli Hanové, resp. severní Číňané, Džürčeni (předchůdci Mandžů), Korejci aj. a na společensky nejnižším stupni stáli tzv. Nanren 南人 – jižané: Kantoňané, Fujiaňané atd. (Gladney 1991: 18).

Za Qingů (1644-1911), poslední vládnoucí dynastie Číny, došlo k několika zásadním proměnám. Zaprvé, populace Huiů, stejně jako populace celé Číny, radikálně vzrostla; jen v období let 1750-1850 se populace qingské Číny zvětšila třikrát (sic), z přibližně 150 na 450 milionů obyvatel (Fairbank 2004). V případě Huiů se přesnější čísla dají odhadovat jen těžko, neboť jednotliví autoři se v odhadech výrazně liší (v rozmezí 2-50 milionů!; srov. Broomhall 1966; Chu 1966), přesto však výrazný demografický růst huiské populace lze evidovat. Zadruhé, s otevřením Číny za Qingů se otevřela i cesta novým směrům v islámu. Součástí myšlenkové difuze bylo i proniknutí sufismu, neboli nového učení (*xinjiao* 新教), do Číny na konci 17. století (Gladney 1991: 41). Sufismus se silně rozšířil a záhy též diverzifikoval na čtyři základní skupiny – *menhuan* 门环: kadiríja/qadariyya (či qadiriyya; čínský zakladatel Qi Daozu), kubravíja/kubrawiyya (arabský „svatý“ Mohidin)²³⁰ a dva nakšbandijské (naqshbandiyya) směry džahríja/jahriyya (Ma Mingxin) a kufíja/khufya (Ma Laichi)²³¹ (Fletcher 1975; Gladney 1991). Centrem těchto nových směrů se stalo Gansu. Tato nová učení (*xinjiao*), hlavně pak Ma Mingxinova džahríja, se staly základem následných nepokojů druhé poloviny 19. století. Zatřetí, při konsolidaci hranic v období raných Qingů byli Huiové využíváni jako kolonizátoři, a to hlavně v sino-tibetském pomezí (Sichuan, Yunnan, Qinghai) a v Xinjiangu (srov. Gladney 1991; Dillon 1999).

Jak je patrné z přehledu základních událostí vzniku Huiů, jedná se o velmi heterogenní skupinu. Etnicky se liší jihočíňští „arabští“ Huiové od „turkických“ Huiů severozápadu a „hanských“ Huiů centrální Vnitřní Číny (Ali 1949; Dillon 1999). Islám je sice jednotícím prvkem Huiů, avšak také zdrojem značného antagonismu mezi některými skupinami, obzvláště od 19. století. Historicky se Huiové neformovali jako jednotná skupina, ale spíše jako množství lokálních komunit. Pestrou škálu dopňují Michael Dillon, když se na závěr své práce (1999) zaměřuje na tzv. Lanmao Huihui 蓝帽回回 – Huie modrých čepic. Jedná se o již zmíněný synkretismus, kdy Židé i muslimové byli v Číně označováni společně jako Huihui (Dillon 1999: 183-184). Z perspektivy konfuciánské a buddhistické Číny se totiž obě komunity, mající na poměry Číny tolik podobné a cizí monoteistické víry, jevily jako pouhé odnože téže skupiny. Židé a Huiové tak byli zvenčí označováni jako totožná skupina. V případě Židů z císařského města Kaifengu došla internalizace tohoto z vnějšku daného pojetí tak daleko, že na konci 18. století (dle Dillon 1999: 184) či v polovině 19. století (Leslie 1986: 134-135) splynuli s huiskou komunitou, a tak po 700 letech podlehli asimilaci (snad jediný případ asimilace Židů; srov.

²³⁰ Jedná se o směr výhradně následovaný Dongxiangy, ne Huii či ostatními muslimskými etniky.

²³¹ Blíže k rozlišení mezi *laojiao* (starým učením) a *xinjiao* (novým učením) a jeho členěním na *menhuany*, *laoxinjiao* (staré nové učení) a *xinxinjiao* (nové nové učení) viz Fletcher 1995, Israeli 2000, Gladney 1991, Dillon 1999. Vzhledem k tomu, že vnitřní členění islámského učení v Číně není předmětem této práce, se hlubšímu členění blíže nevěnuji. Pro přehlednost je shéma členění islámských směrů (sekt) dle Israeliho (2000) a Gladneyho (1987a) uvedeno v příloze VIII.8. Vzhledem k tomu, že česká transkripce uváděných termínů není zažitá a obecně známá, uvádím i původní transkripci autorů.

Leslie 1986). Jediný znak, který židovskou část od ostatní komunity odlišoval, zůstaly modré čepce. Tento příběh je důkazem, že i z vnějšku a shora daný umělý a poněkud neforemný koncept může být plně internalizován skupinou a stát se nedílnou součástí (etnické) identity. Lze tedy něco obdobného očekávat u konceptu *minzu*?

Obrázek 13: Původ huiských komunit Číny



Pozn.: Jednotlivé proudy a jejich velikost jsou uvedeny schematicky, k jejich bližší specifikaci viz text, Gladney (1991), Leslie (1986), Ali (1949), Dillon (1999). Velikost proudů není myšlena absolutně, ale relativně vůči ostatním proudům stejného období. Autor: Adam Horálek

IV.2.2. Huiská povstání 19. století

Všechny tři proměny huiské komunity zmíněné v předchozí kapitole vedly v druhé polovině 19. století k radikalizaci (nejen) muslimů a vyústily v otevřená proti-qingská povstání po celé říši. Qingská dynastie byla po prohrané první opiové válce (1840-1842) značně oslabena. Po sérii neúrod a hladomorů, které byly způsobeny nepřizpůsobením se státních sýpek nové populaci²³², propukla od poloviny 19. století celkem tři velká celočínská povstání, která předznamenala konec qingské

²³² Populace se ztrojnásobila, kapacita státních sýpek však nikoli (Fairbank 2004).

dynastie. Prvním povstáním bylo Taipingské (Taiping Tianguo Qiyi 太平天国起义, 1850-64), které zasáhlo Čínu od jihočínské provincie Guangxi až po severočínský Tianjin, druhým Nienské povstání (Nianjun Qiyi 捻军起义, 1851-1868), probíhající v provinciích Shandong, Hunan, Anhui, Hubei, Shanxi a Shaanxi, a třetím povstáním bylo muslimské, či spíše muslimská povstání, trvající v rozmezí let 1855-1873 a zasahující téměř celou Západní Čínu – od Yunnanu po Xinjiang (Ma 2007). V rámci muslimských povstání lze vymezit minimálně tři základní a značně odlišná a na sobě více méně nezávislá povstání – ujugurské povstání, vedené Jakub Begem v Xinjiangu (1864-1877), a dvě huiská (či též dunganská) – panthajské v Yunnanu (1862-1873) a dunganské/huiské severočínské (1867-1877) v Gansu (a dnešní Ningxia), Shaanxi a Xinjiangu (srov. Chu 1966, Dillon 1996).

Panthajské povstání (Bendi Qiyi 本地起义)²³³, též nazývané dle vůdčí osoby Du Wenxiuho povstání (Du Wenxiu Qiyi 杜文秀起义, 1856-1873), bylo jako jediné ze všech velkých povstání omezeno na jedinou provincii – Yunnan. Záminkou jeho vzniku byl třídní masakr Huiů v Kunmingu a ostatních prefekturách Yunnanu v květnu 1856 (Atwill 2003: 1079; Dillon 1999: 58). Samotné povstání však nebylo ani etnické, ani náboženské, ale politické (Ma 2007) – cílem bylo sesazení Qingů z čínského trůnu. Du Weixiu, vůdčí osobnost tohoto povstání, obsadil Dali u Erhaiského jezera v západním Yunnanu a vytvořil zde sultanát Pingnan (Pingnanguo 平南国, 1856-1872). Pokoušel se o rozšíření území a i o získání zahraniční podpory (ze strany Spojeného království), avšak ani jedno se mu nepovedlo a v prosinci 1872 byl Pingnan poražen a celý Yunnan opětovně podroben qingskému dvoru (Atwill 2003: 1099). Panthajské povstání se označuje za muslimské, ale nemá mnoho společného s hlavním muslimským povstáním v severozápadní Číně ani vzájemným propojením (geograficky), ani ideologicky (Chu 1966). Navíc nebylo ani čistě muslimské, ani huiské, protože se jej účastnila i ostatní etnika jiných vyznání Yunnanu (Atwill 2003). Avšak pomohl yunnanským Huiům sjednotit se a vytvořit základ huiské identity (Atwill 1997). Z této perspektivy se tedy nejednalo o povstání muslimské, ale svým přínosem, nikoli účastí, o huiské povstání.

Dunganské či huiské povstání v severozápadní Číně začalo do určité míry jako reakce na taipingské povstání, které zasáhlo v roce 1862 i provincii Shaanxi. 17. května 1862 dobyli taipingové hlavní město provincie Xi'an a obyvatelé okolních měst za podpory qingské armády vytvořili domobrany, avšak Huiové a Hanové odděleně (Chu 1966: 23-25). Tento fakt byl hlavním iniciátorem následných neshod mezi oběma komunitami, které vyústily v sérii potyček a násilností a na konci května, jen dva týdny po vstupu taipingů do Xi'anu, zapříčinily vypálení huiské vesnice, které spustilo řetězovou reakci a vypálení huiské vesnice Huizhubao s výrazně více obětmi (Dillon 1996). Qingská armáda se za pomoci vyjednavče Zhang Feie 长芾 (pod velitelem Zhang Daem 长涛) pokusila situaci

²³³ Panthay je původem barmské (šanské) označení yunnanských muslimů, čínské bendi je fonetický překlad (Wasilewska 1994: 8).

uklidnit, avšak neúspěšně, neboť 7. 6. byl Zhang Fei i s členy týmu zajat a o dva dny později popraven u řeky Weihe (Chu 1966: 26). Za velitele Sheng Baa 勝保, pověřeného dvorem uklidnit situaci, se však situace ještě výrazně zhoršila. Muslimská povstání se rychle šířila po celé provincii a zasáhla i muslimské (nejen huiské) komunity v Gansu a Ningxia v září 1862 a Qinghaii v roce 1863²³⁴. Tato povstání nebyla zpočátku tak silná, avšak qingský dvůr byl zaneprázdněn bojem s taipingy, kteří byli prioritou číslo jedna (Chu 1966: 28), a ponechal tak čas na posílení muslimských rebelií. Toto prodlení stálo následně qingský dvůr množství sil, financí a obětí. Vztahy mezi muslimy (Huii) a Hany se vyostřily natolik, že jakékoliv další vyjednávání se v průběhu roku 1863 zdálo zbytečné. Vesnice i města byla vypalována a „cizinci“ v řadách byli nemilosrdně popravováni. Již v roce 1862 zapříčinily tyto násilnosti odchod přibližně deseti tisíc muslimů ze Shaanxi do sousedního Gansu (města Pingyuansuo 平遠所), kam se v té době pokoje ještě nepřesunuly.

V roce 1864 bylo konečně poraženo taipingské povstání, avšak oblast nadále sužovala muslimská povstání a severní větev nienských guerillových válek (Chu 1966). Dohromady byla tato povstání natolik silná, že císařským vojskům se nedařilo situaci v oblasti jakkoli uklidnit a dosahovala jen parciálních úspěchů. Avšak pokud některé z rebelujících měst Qingové dobyli, nakládali se zajatými Huii značně opatrně, aby tak antagonismus mezi Hany a Huii ještě více nevyostřovali. Zásadní obrat v povstání však přineslo až jmenování generála Zuo Zongtanga 左宗棠 velitelem pro oblast Shaan-Gan²³⁵ v roce 1867. Generál Zuo se jako první vypořádal s Nienským povstáním, které považoval za nebezpečné v tom, že ohrožovalo celou říši, zatímco Muslimská povstání chápal jako lokální záležitost. Nienské povstání bylo ještě téhož roku poraženo a následovalo deset let Zuo Zongtangových bojů se severozápadními muslimy (Chu 1966: 202).

Jakmile začal být generál Zuo úspěšný v pacifikaci i muslimů, nastala otázka, co s poraženými muslimy. Zuo prokázal značný smysl pro diplomacii, neboť Huiům sice nedůvěřoval, ale zároveň odmítal pomstu, a proto přistoupil k nucenému přesídlování (Chu 1966: 151). Začalo tak stěhování a rozdělování muslimů do malých skupin a jejich vzájemné míšení a umísťování do majoritní hanské populace, aby se předešlo případným dalším vznikům lokálních rebelujících buněk (Chu 1966: 152-153). Avšak nejednalo se o vyhnanství Huiů do nehostinných oblastí či periferních regionů. Naopak, přesídleným Huiům byla státem zajištěna úrodná zemědělská půda, domy, sazenice, náčiní, hospodářská zvířata atd. (Chu 1966: 203). Celá 70. léta 19. století tak byla ve znamení převahy generála Zua a postupné pacifikace muslimských povstání v celé severozápadní Číně, která byla definitivně poražena na konci roku 1877.

²³⁴ Pro přehlednost je odkazováno na administrativní celky dnešních provincií.

²³⁵ Společné označení provincií Shaanxi a Gansu.

Cena těchto povstání byla obrovská. Přestože přesná čísla neexistují, odborníci odhadují, že počet obětí jen huiských povstání v provinciích Shaanxi a Gansu si vyžádalo 15-20 milionů obětí (srov. Chu 1966; Broomhall 1966; Kim 2004; Dillon 1996, 1999; Sušanlo 1959). Broomhall cituje britského plukovníka Bella, dle něž jen v provincii Gansu byla celková populace redukována z 15 na 1 milion obyvatel (Broomhall 1966: 155). Většina obětí byla na straně Hanů, avšak procentně se populace obou, Hanů i Huiů, snížily stejně – na méně než desetinu²³⁶! Z přeživších přibližně 150-200 tisíc Huiů v provinciích Gansu a Shaanxi (z původních přibližně 2-3 milionů) navíc zvolilo dalších 10-15 tisíc dobrovolný odchod – přibližně dvě třetiny z nich odešly do severního Xinjiangu²³⁷ a třetina, pod vedením významných rebelů A Yelaorena a Bai Yanhua, zvolila odchod z Číny do carského Ruska (Sušanlo 1959), čímž položila počátek Dunganů ve Střední Asii²³⁸ (viz kapitola IV.3.1.). Nejpočetnější skupina Huiů žijící na severozápadě tak byla silně redukována a i v současnosti se její podíl na celkové populaci Huiů v Číně nerovná podílu, který měla před povstáními druhé poloviny 19. století (graf 1).

Huiská povstání v severozápadní části Číny byla krutým obdobím, jež však položila základy moderní identity Huiů, kteří začali o sobě uvažovat nejen v religiózní rovině (srov. Chu 1966). Generál Zuo Zongtang se v lidové slovesnosti Huiů začal vyobrazovat jako tyran a vrah Huiů²³⁹ a zavedl tak vznik svátku zvaného *nietie*²⁴⁰, oplakávajícího oběti generálovy „genocidy“ (Gillette 2008: 1011-1012). Stejně tak přesídlování Huiů představuje v určité rovině pozitivum při konsolidaci huiské identity. Huiové totiž v rámci následné politiky přesídlování byli nuceně vystěhováváni ze svých vesnic, avšak nikoli do zcela odlišných oblastí Číny, ale stále v rámci Gansu, Shaanxi a Qinghaie. Výsledkem tohoto přesídlování bylo do jisté míry i vytvoření kompaktního huiského osídlení ve východní části provincie Gansu, které o 80 let později, v roce 1958, vedlo k oddělení těchto území a vytvoření huiské autonomní oblasti Ningxia.

²³⁶ Chu (1966), Dillon (1999). Dle Aliho (1949) a Broomhalla (1966) zahynuly dvě třetiny.

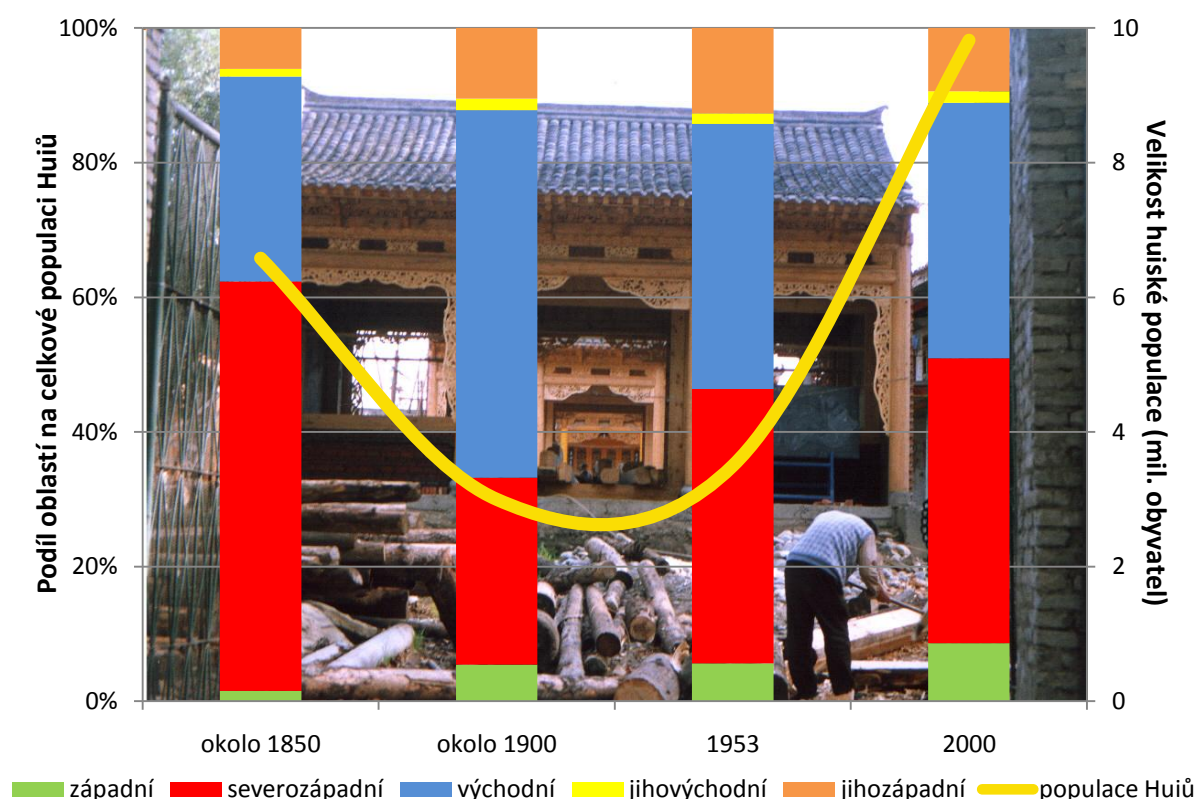
²³⁷ V severním Xinjiangu byli Huiové vůdčími silami místních povstání, nikoli Ujguři. Vůdčími osobami povstání v Ürümqi, hlavním městě oblasti, byli Huiové Tuo Ming, Tuo Delin či Laorenjia. Ryze ujourské povstání bylo pouze Jakub Begovo, který vytvořil Kašgarský emirát (1864-1877) v jižní části Xinjiangu (viz Kim 1986, 2004).

²³⁸ K nim se připojila třetí skupina, vedená Ma Darenem, který odvedl přibližně 1 700 svých stoupenců z oblasti Turfanu (Turpan, Tulufan) v Xinjiangu.

²³⁹ Toto vyobrazení však není zrovna objektivní. Přes hlasy volající zákaz islámu v Číně byl Zuo Zongtang stoupencem značně liberálnější cesty, která požadovala jen zákaz nového učení – xinjiao (viz kap. IV.2.1.), k němuž inklinovala většina z povstaleckých vůdců. Nakonec se však císařský dvůr rozhodl nezakázat ani toto učení (Chu 1966; Broomhall 1966).

²⁴⁰ *Nietie* 孽铁 – svátek 17. dne 5. lunárního kalendáře, oplakávající opěti ze 17. dne 5. měsíce roku 1873, kdy Zuo Zongtang začal údajně s „vražděním Huiů“. *Nietie* je fonetickým přepisem arabského slova niyya, označující touhu, přání. *Guo nietie*, neboli činit *nietie*, je obecný akt dobrého skutku, který v tento den má činit každý pravý Hui (Gillette 2008).

Graf 1: Přibližné složení a vývoj jednotlivých skupin Huiů (1850-2000)



Pozn.: Data jsou agregátní. Pro rok 2000 byly použity výsledky na základě Censu 2000 (CBS 2000); pro rok 1953 obecné výsledky censu 1953 (CBS 1953), Forbes (1991), Waardenburg (1991) a Dreyer (1976); „Okolo 1900“, resp. „okolo 1850“ se jedná o přibližný odhad autora na základě velikostních odhadů pro léta 1890-1910, resp. 1840-1864, dle autorů Skrine (1926 [1971]), Broomhall (1966), Chu (1966), Kim (1986, 2004), Caffrey (2004). Graf vývoje počtu Huiů (linie) je pak kombinací výše zmíněných zdrojů. Vzhledem k značně rozdílným odhadům (pro období „okolo 1900“ se odhady liší v rozmezí 3-70 milionů!) je pro období okolo 1850 a 1900 použita nejčastější nízká varianta odhadu velikosti populace, pro roky 1953 a 2000 oficiální čísla ČLR (CBS census 1953 a 2000). Vzhledem k neexistenci přesných čísel je výhoda tohoto grafu v názornosti – ukazuje poměr populací Huiů mezi jednotlivými regiony. Ukazuje dva dominantní regiony – severozápadní a východní (Vnitřní Čína), přičemž po výrazném propadu severozápadní komunity dochází k jejímu opětovnému nárůstu a poměrné dominanci. Za zmínku stojí též permanentní nárůst podílu západních Huiů, který je způsoben kolonizačními procesy (doprovodný jev dnešní hanizace). Regiony jsou členěny následovně: západ (Xinjiang a Tibet), severozápad (Qinghai, Gansu, Ningxia, Shaanxi a západní okresy Vnitřního Mongolska), jihovýchod (Guangdong, Guangxi, Fujian), jihozápad (Yunnan, Guizhou, Sichuan, Chongching) a východ jako zbytek Číny. Autor: Adam Horálek.

Podkladová fotografie: Huiové staví novou mešitu v čínském tradičním stylu, Songpan, Sichuan, Čína, 16. 7. 2005. Autor: Adam Horálek.

Třetím konstitutivním rysem tohoto období byla muslimská nejednotnost severozápadních povstání. Huiové vedli rebelie, které byly od těch ujugurských a salarských oddělené, měly jiný počátek, jiný

průběh a jiné cíle. Huiové, do té doby vnímající svou identitu v rámci muslimské *ummy*, se tak začali vymezovat nejen vůči Hanům, ale též vůči ostatním muslimům. Ke konstrukci huiské etnicity přispěla i jejich ztráta důvěryhodnosti v očích Hanů. Přestože v předchozích obdobích byli Huiové chápáni jako loajální společnost, využívána pro tuto svou vlastnost při kolonizaci problémových hraničních oblastí (viz IV.2.1.), po huiských povstáních 19. století si již svou důvěru nikdy nezískali. Začali být nazýváni více jako cizinci a stali se předmětem exkluze (Lipman 1997) – nebyli to již hanští muslimové (Han Hui, viz Wasilewska 1994), ale Huiové (Huihui, viz IV.1.). Nedůvěřivost mezi oběma skupinami dokládá i čínské lidové rčení, které říká, že „každých 30 let je tu jedno malé, a každých 60 let jedno velké huiské povstání“ (Dryer 1978: 27). Huiové se tak stali „Nečíňany“, neboť ztratili svou důvěru v očích Hanů, ale též „Nemuslimy“, neboť důvěru ztratili u ostatních muslimských komunit (hlavně v Xinjiangu) již dříve jako kolonizátoři, příliš poslušní qingskému dvoru.

IV.2.3. Huiové v boji o minzu

„Když tu je silná vláda s rozumnou politikou, vztah mezi muslimy a Číňany je založen přinejmenším na vzájemné toleranci... Na druhou stranu, když se stane vláda slabou a zaujatou, mnoho banálních incidentů se může zbytečně rozvinout do velkých a nebezpečných problémů. V takových případech se menšina stává silným elementem dezintegrace a často zapříčiňuje pád říše“ (Chu 1966: 205). Takto shrnul své poznatky ze studia muslimských povstání 19. století Chu Wen-Djang, avšak velice podobně lze charakterizovat i pohled oficiálních politik. Nově vzniklá Čínská republika (1911) byla velice křehká a vlády si muslimského nebezpečí byly od počátku vědomy. Proto byli muslimové v různém rozsahu a pojetí od počátku zahrnuti v tzv. *wuzu shibie* – klasifikaci pěti konstitutivních národů Číny (blíže viz III.1.1.).

Odlišnosti v přístupu k muslimům byly v počátku Čínské republiky dány geopolitickými zájmy (viz obrázek 14). Sunjatsen, následovaný Čankajškem, se držel koncepce, jež reflektovala turkické muslimy, zatímco Huie ve Vnitřní Číně opomíjela. Přestože toto pojetí záhy Sunjatsen přehodnotil a od pojetí *Huimin* 回民 (původně určené jen turkickým muslimům) přešel k pojetí *Huijiaoren* 回教人 (označení muslimů obecně), Čankajšek se původní verze i nadále přidržel, což symbolizovala i bílá barva na pětipruhovém republikánské vlajce Číny; bílá symbolizovala bílé turbany, čímž však byli myšleni *Chantou Huihe* – tubranoví muslimové, neboli Ujguři a další etnické menšiny Xinjiangu a Salarové, nikoli však Huiové (a Dongxiangové). KMT a i lokální vlády se snažily podporovat spíše jednotnou muslimskou komunitu, neboť ji považovali jako méně oddělitelnou od Číny (z obrázku 14 je patrné, jak etnicky odlišný je Xinjiang, přičemž pouze uvažováním jednotné muslimské komunity v Číně bylo možné interpretovat jeho sounáležitost s Čínou). Hned roku 1912 tak vzniklo několik organizací, z nichž nejvýznamnější byla Čínská muslimská federace (CMF), založená v Nanjingu, a

Asociace pro vzájemný čínsko-muslimský rozvoj (CMMPA). Následoval vznik dalších organizací (Vzdělávací sdružení čínských muslimů, Šanghaj 1925; Asociace Čínských muslimů, Nanjing 1931 a další), vycházelo množství periodik (až 100 muslimských periodik v celé Číně) a zakládalo se množství mešit a medres (Gladney 2003a). Přestože fakticky se jednalo o huiské organizace, mešity, medresy a periodika (Xinjiang se cítil být nezávislý a byl minimálně kontrolován), v názvech obsahovaly zásadně označení „muslimská“ (*huijiao* namísto *huimin/huizu*). Snad největší význam měly muslimské organizace na znovupropojení čínských muslimů se zahraniční *ummou*. Již v roce 1920 uspořádaly organizace pouť více jak 200 čínských muslimů do Mekky (Bodde 1946a: 283), zatímco v císařském období se téměř nikdo *hadždže* nezúčastnil²⁴¹. Tato politika jednotnosti však nebyla muslimy obecně přijímaná, neboť zde existovaly z doby povstání 19. století zmíněné rozepře.

V roce 1928 se generálové Ma Honggui a Ma Bufang pokusili v ovládaném území přibližně dnešního Ningxia vytvořit nezávislý muslimský stát. Přestože se jednalo o huiské generály a huiské území, v manifestu se odvolávali na sjednocení všech muslimů v Číně (Ali 1949: 52-55). Čínští komunisté v této době nespokojeností muslimských komunit přicházejí s politikou etnického pluralismu a práva na sebeurčení (blíže viz III.1.1.), avšak mezi silně věřícími muslimy tyto manifesty nemají příliš velký ohlas (srov. Wasilewska 1994; Gladney 2003a; Dillon 1999). Teprve během Dlouhého pochodu (1934-1935), kdy se Rudá armáda dostává do osobního kontaktu s muslimy jak v Yunnanu, tak v Gansu, (dnešní) Ningxia a Shaanxi a kdy velmi diplomaticky a zdvořile respektuje muslimskou kulturu a náboženství, se KSČ a muslimové sblíží. V následném období, které bylo ve znamení proti-japonské války, se do boje o *minzu* přidali Japonci, kteří roku 1938 založili Ligu všech čínských muslimů²⁴² a za loajalitu slibovali právo na sebeurčení a vytvoření muslimského státu (Bodde 1946a,b). Naopak komunisté z práva na sebeurčení ustoupili.

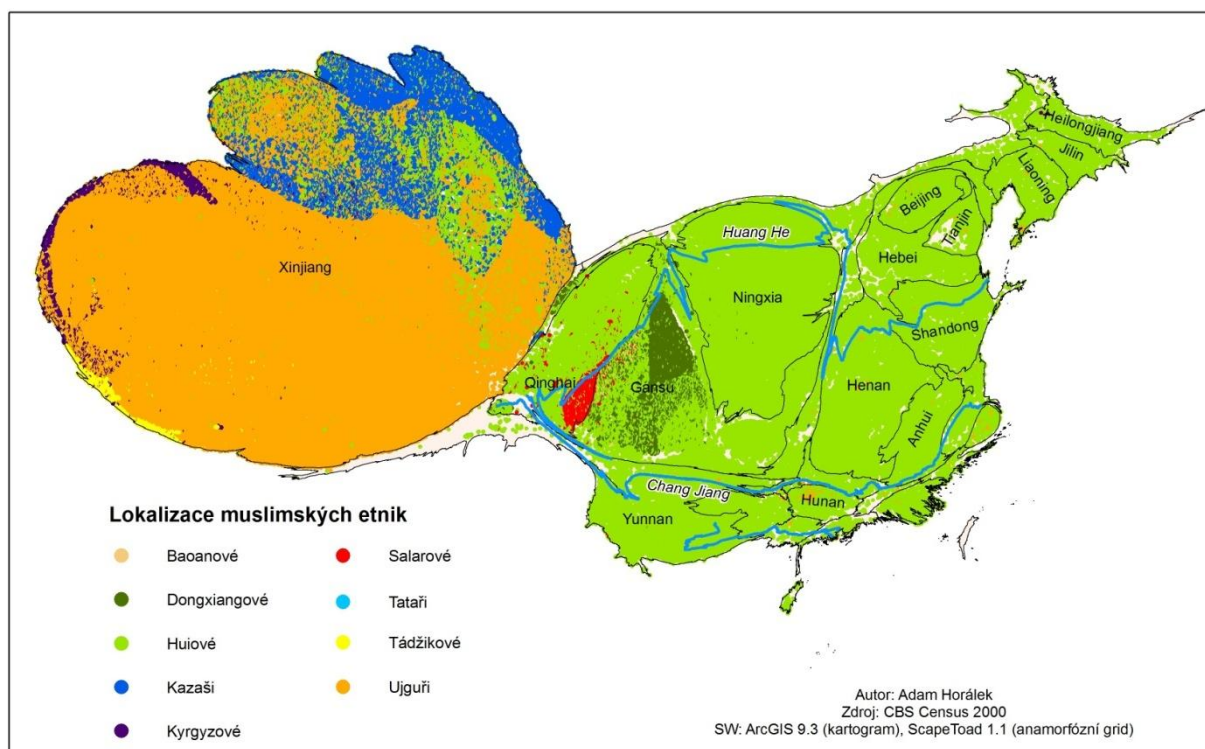
Huiové byli v tomto období permanentně exponovanou a využívanou skupinou v boji mezi zmíněnými silami. Všechny síly muslimům slibovaly určitou autonomii či nezávislost, ochranu atp., ale všechny strany tak činily jen za účelem konsolidace Číny a upevnění vlastní moci v ní (Gladney 1991). Huiům toto období pomohlo ve třech základních rovnách. Prvně, jako hlavní zřizovatelé zmíněných organizací a vydavatelé periodik, získali vlastní inteligenci a mediální zázemí pro šíření a sdílení myšlenek, ve kterých je podporovaly všechny strany. Zadruhé, jejich vymezení vůči ostatním muslimským etnikům navzdory unifikační politice KMT sílilo, a to jak z důvodu vnitřních rozporů v čínské *ummě*, tak i z důvodu jejich marginalizace shora. Gansuští a guangzhouští či yunnanští Huiové sice neměli společnou identitu, ale měli společné vymezení vůči ostatním. Zatřetí, Huiové se

²⁴¹ Přestože v qingském období byly hranice otevřeny, cestovaly spíše myšlenky, nežli muslimové samotní, a spíše do Číny nežli z Číny (Fletcher 1995).

²⁴² Zhongguo Huijiao Zongliang Hehui 中国回教总量河回.

ukázali jako opět důvěryhodné etnikum, které si zaslouží odměnu; KMT Huie využíval při kontrole Xinjiangu v období let 1944-1945 (Clarke 2007: 276), KSČ se naopak osvědčili huiští spojenci při Dlouhém pochodu. Získání důvěry se projevilo po roce 1949, kdy se KSČ dostala v pevninské Číně k moci, v uznání Huiů jako *minzu* hned v první vlně jmenování v roce 1954 (viz III.1.2.), přičemž se jednalo o první *minzu* vymezené primárně na základě náboženství, a vytvořením jejich samostatné autonomní oblasti Ningxia v roce 1958.

Obrázek 14: Čína perspektivou muslimských menšin (2000)



Pozn.: Jednotlivé barvy reprezentují devět muslimských etnik (minzu) Číny a velikost poligonů určuje velikost příslušné populace. Zcela patrné je rozdělení muslimské populace Číny do dvou „oddělených“ komunit. První oblastí je téměř přesně vymezený Xinjiang, kde se nachází sedm z devíti muslimských etnik, a představuje tak nejkoncentrovanější a největší muslimskou populaci Číny. Zbytek Číny je pak tvořen téměř výhradně muslimy – Huii, doplněnými jen menšími koncentrovanými komunitami Salarů na pomezí Gansu a Qinghaie (červení) a Dongxiangů v Gansu (tmavě zelení). Toto zobrazení na dvě (etnický i geograficky) odlišné muslimské komunity koresponduje s odlišnými politikami minzu u KMT a KSČ, viz text.

IV.3. Stručný nástin historie Dunganů ve Střední Asii

Dungani jsou malé etnikum žijící na území dnešních středoasijských republik Kyrgyzstánu, Kazachstánu a Uzbekistánu. Nejpočetnější je kyrgyzská skupina, jež tvoří něco málo přes polovinu celkové populace čítající přibližně 120 tisíc obyvatel. Dungani jsou potomky huiských imigrantů, kteří po poraženém muslimském povstání v severočínských provinciích (převážně Shaanxi a Gansu) v druhé polovině 19. století uprchli před útlakem Qingů (1644-1911) do tehdejší ruské Střední Asie. Přestože jsou současní středoasijské Dungani potomky čínských Huiů, kteří tvoří třetí největší etnickou menšinu v Číně (a její největší muslimskou menšinu), lze je považovat za na Huiích nezávislou etnickou skupinu. Během 130 let nezávislého vývoje v kulturně, nábožensky, politicky i fyzicky odlišném prostředí pod ruským, sovětským a kyrgyzským/kazašským/uzbeckým vlivem se Dungani stali svébytným etnickým subjektem.

Stejně jako Huiové v Číně i Dungani ve Střední Asii neobývají jednotné území, ale ve třech skupinách první vlny emigrace (1877-1881)²⁴³ se usadili ve třech na sebe nenavazujících oblastech – v Čujské a Ferganské kotlině a v okolí jezera Issyk-kul (viz obrázek 10 a 15). Tato první vlna emigrace z Číny, zapříčiněná porážkou muslimských povstání (viz IV.2.2. a IV.3.1.), položila základ novodobých Dunganů ve Střední Asii (Sušanlo – Stratanovič 1967). Následovalo několik dalších migrací, které přirozený růst dunganské populace posilovaly.

Dějiny Dunganů ve Střední Asii lze rozdělit do tří významných období. První období lze nazvat konsolidací Dunganů, které trvalo od jejich příchodu v roce 1877 do konce carského Ruska v roce 1917. Následuje nejdelší a na dnešní podobu dunganské komunity nejvlivnější období – sovětská vláda (1917-1991). Po rozpadu Sovětského svazu se Dungani ocitli na počátku 90. let 20. století v nově vzniklých „národních“ státech Střední Asie. Tyto státy se musely vypořádat hned s několika zásadními proměnami – s transformací z centrálně plánované sovětské ekonomiky, odlivem ruských obyvatel, s úpadkem průmyslu a rozpadem zahraničních ekonomických vztahů a s hlubokými sociálními proměnami, mezi něž patří jak revitalizace islámu, tak i nástup nacionalismu (Karim 2005; Kaushik 2000). Tato kapitola se zaměřuje na první dvě období, přičemž poslední období (po roce 1991) je předmětem kapitoly IV.5.

IV.3.1. Příchod Dunganů do Střední Asie

Středoasijská komunita Dunganů má velmi zřetelný počátek. První Dungani sem přišli na přelomu let 1877 a 1878 a byli následováni dalšími v letech 1881-3. Důvodem, proč Dungani emigrovali do

²⁴³ Periodizace se u jednotlivých autorů liší, srov. Dyer (1992: 244-5); Jusupov (2005: 5-8), Sušanlo – Stratanovič (1967: 61-67), Bek Fon (2006: 2-7).

tehdejšího carského Ruska, byla již zmíněná muslimská povstání v severočínských provinciích. Tato povstání jsou jedněmi z mnoha, kterým musel qingský dvůr (1644-1911) čelit v druhé polovině 19. století (viz IV.2.2.). Pod vedením generála Zuo Zongtanga 左宗棠 se podařilo od počátku 70. let 19. století severočínská povstání postupně likvidovat. Zuo Zongtang vypracoval plán na restauraci oblasti, jenž obsahoval i „narovnání“ vztahů s muslimy. Přestože byl umírněný ve svých požadavcích, chtěl zabránit potencionálním nepokojům, a proto požadoval zákaz nového učení (xinjiao 新教), tedy nových sufiských směrů islámu, jejichž stoupenci patřili mezi nejradikálnější rebelující skupiny. Qingský dvůr však prokázal neobvyklou benevolentnost, když Zuův požadavek odmítl a akceptoval i tato nová učení (Chu 1966: 201-5). Jelikož však nedůvěra mezi Hany a Huii přetrvávala, stoupenci nejvýznamnějších rebelů se rozhodli uniknout případným trestům ze strany Qingů²⁴⁴ a zvolili emigraci.

Těmito rebelujícími vůdci byli Ma Daren, A Yelaoren a Bai Yanhu²⁴⁵ a lze je s nadsázkou považovat za skutečné otce středoasijských Dunganů. Společně se svými stoupenci započali pouť, na jejímž konci našli útočiště v carské Střední Asii, která se stala jejich novým domovem. Samotná emigrace se proměnila v určitý „národní“ mýtus či spíše „národní“ epos o původu Dunganů ve Střední Asii. Díky osobnostem jako byli Jasyr Šivaza²⁴⁶ či Muchamed Sušanlo²⁴⁷ se příběh o příchodu internalizoval a stal se nedílnou součástí identity Dunganů (srov. Imazov – Jusupov 2005: 4-9). Přestože z rozhovorů pořizovaných mezi Dunganů v roce 2008 vyplývá, že příběh o příchodu Dunganů je ve většině případů

²⁴⁴ Jak dokládá např. Chu Wen-Djang, následná stabilizace regionu s sebou přinesla i řízené přemísťování huiských rodin do hanských vesnic, aby se tak redukovala jejich geografická koncentrace, a navíc exogamní sňatky byly nanejvýš doporučovány (Chu 1966: 152-3).

²⁴⁵ Vzhledem k transkripcím a transliteracím se v literatuře uvádí množství podob jmen prvních Dunganů, což někdy způsobuje problémy s identifikací. Navíc mnozí čínští Huiové měli dvě jména – čínské a arabské či turkické, podle toho, kde žili. V textu uvádím standardní přepis z jazyka, v němž je dané jméno původní – tedy u Huiů a Dunganů první generace to je převážně čínština, a proto je přepisují v pinyinu. U ostatních je to většinou do cyrilice převedená dunganština (obsahující jména čínského, turkického či arabského původu) a čínské ekvivalenty jsou většinou jen fonetickými transkripcemi.

- Ma Daren 马大人, neboli též Ma Da-ren, Ma Da laoye 马大老爷, Ma Dažen.

-Bai Yanhu 白彦虎, neboli též Bo Yan-hu, Boyanhu, Bjanchu (Бяньху) , Baj Janchu, Bijanchu, Pojanchu, Vanachun a Hu Daren 虎大人

- A Yelaoren 阿爷老人, neboli též Ma Yusufu 马郁素夫 či Jusuf Chazretam.

- srov. Jusupov (2005), Dyer (1992), Sušanlo (1959), Sušanlo – Stratanovič (1967), Vansvanova (2005) či Vasiljev (1930). Některé z variant jmen byly zaznamenány autorem při výzkumu u Dunganů v roce 2008.

²⁴⁶ Jasyr Šivaza – zakladatel dunganšské literatury, profesor dunganšských studií Kyrgyzské akademie věd.

²⁴⁷ Muchamed Sušanlo – “otec dějin” Dunganů, taktéž profesor dunganšských studií Kyrgyzské akademie věd. Jeho kniha *Dunganšské povstání druhé pol. 19. století a role Bai Yanhua v něm* (Sušanlo 1959) je první zevrubnou prací, zabývající se dunganšským povstáním a počátky Dunganů ve Střední Asii.

faktograficky zkršený či nepřesný a regionálně se liší, povědomí o něm je skutečně všeobecné – a to i u nejmladší generace, která se o této části „národní“ historie dozvídá jak od starších generací, tak od učitelů ve škole.

Obrázek 15: Tři vlny migrací Dunganů do Střední Asie (1877-1970)



Pozn.: Tři směry první fáze dunganské migrace upraveny dle Sušanla (1959: 103) a Jusupova (2005).

První skupinu Dunganů vedl A Yelaoren, který se svými stoupenci odešel z provincie Gansu (okres Didaozhou 狄道州) již na podzim roku 1877. Tato skupina, čítající 1 116 příslušníků, se vydala z města Aksu v podhůří Ťan-Šanu (čínsky Tian Shan)²⁴⁸ do okolí města Karakol²⁴⁹, kde založili osadu Yrdyk²⁵⁰ (Jusupov 2005: 5). Ačkoliv není pochyb o tom, že jedna z prvních vln dunganských migrantů sem skutečně přišla, přetrvávají rozpory v přesném datování mezi jednotlivými autory i výpověďmi obyvatel Irdyku. Citovaný Jusupov (2005: 5) uvádí, že přišli ještě koncem roku 1877 (listopad), naopak

²⁴⁸ V dnešní autonomní oblasti Xinjiang.

²⁴⁹ Dříve nazývané Prževalsk.

²⁵⁰ Též Irdyk, Ördik, Ördėgu a Dejšin, v současnosti oficiálně nazývaný Džeti-Oguz. Místní Dungané však používají výhradně Irdyk (Yrdyk).

Svetlana Dyer uvádí jaro 1878. Nestor dunganské historie Muchamed Sušanlo (Sušanlo – Stratanovič 1969: 61-2) uvádí, že Dunganí přišli do Karakolu na jaře 1878 a 619 příslušníků skupiny se usadilo v severovýchodní části města, zatímco zbytek (497 Dunganů) se se svým vůdcem A Yelaorenem usadil v Irdyku. Během výzkumu v roce 2008 uvedlo sedm Dunganů nezávisle na sobě, že Dunganí zde žijí 124 let, což ale jejich příchod zasazuje mezi roky 1883-4, tedy krátce po příchodu druhé vlny Dunganů do Střední Asie (1881-3). Nusar Nanšanlo (narozený 1922) tuto nesrovnalost vysvětlil tak, že přestože zde Dunganí žili již od roku 1878 (s odkazem na fakt, že ve vesnici dodnes stojí dům A Yelaorena), teprve po příchodu dalších Dunganů z druhé vlny v roce 1883 do Irdyku se obec stala dostatečně velkou, aby získala vlastního starostu. Tedy rok 1883 odkazuje ke vzniku samostatné dunganské obce Irdyk, nikoli k příchodu Dunganů.



Foto 2: Dunganka maluje nové jméno ulice - Bijanča (Bai Yanhuho ulice) – na zeď jednoho z domů v Iskře, Kyrgyzstán (30. 8. 2008). Změna názvu ulice proběhla velmi krátce po první konané „dunganské olympiádě“ (viz IV.6.), a proto zřejmě souvisí se vzrůstajícím etnickým vědomím (viz kapitola IV.5. a 6.). Autor: Adam Horálek.

Druhou a největší skupinu (původem ze Shaanxi) vedl zřejmě nejslavnější ze středoasijských Dunganů – Bai Yanhu. Počátkem prosince 1877 přešel se svou skupinou hranice v Torugartském průsmyku a již 6. 12. 1877 byla jeho skupina ve 250 km vzdáleném Narynu. Toto horské město obývané Kyrgyzy nebylo zrovna přívětivé k novým sousedům, a proto skupina až na několik rodin pokračovala dále do Čujské nížiny. 27. 12. 1877 dorazil Bai Yanhu se 3 314 stoupenci do konečného cíle – sídla Karakunuz, dnes nazývaného Masančin (v dnešním Kazachstánu). Po cestě z Narynu do Masančinu se však ještě několik menších skupin oddělilo, a ty se staly základem dalších dunganských sídel v Čujské nížině – Iskra, Ivanovka, Ken-Bulun, Milianfan, Aleksandrovka (Sokuluk) a mnohé další. Žádný ze zdrojů neuvádí počet Dunganů, kteří přišli s Bai Yanhunem do Střední Asie, ale jen počet těch, kteří se s ním usadili

v Masančinu²⁵¹. Přesto lze na základě informací získaných během výzkumu odhadovat, že jejich počet se pohyboval až okolo 4 tisíc a že 200 až 600 členů skupiny se postupně od ní odpojvalo, a to převážně nedaleko města Tokmak, tedy blízko cílového Masančinu. Tyto sporadické „odštěpky“ Bai Yanhuovy skupiny se tak staly základem matrice dnešního rozmístění dunganských sídel v Čujské nížině²⁵².

Poslední skupina první vlny, vedená Ma Darenem, sestávala ze dvou podskupin pocházejících z okolí Turfanu (Turpan, Tulufan) v Xinjiangu. Ma Daren odešel se svými stoupenci z jihovýchodního Gansu do Turfanu, kde se k němu připojila část místních Huiů. Dále pak pokračoval, stejně jako předchozí dvě skupiny, do ujgurského města Aksu. Odtud však, na rozdíl od dvou předchozích vůdců, zvolil cestu přes níže položený a bezpečnější průsmyk Erkeštam a došel do okolí města Oš ve Ferganské kotlině. Tato skupina se následně usadila v Kyzyl-Šarku²⁵³ a malá část z 1 779 stoupenců pokračovala dál do okolí Taškentu. Tato skupina je ze všech tří dunganských komunit nejmenší a udržuje minimální kontakty s ostatními Dungan.

Tři roky po příchodu prvních Dunganů do Střední Asie došlo k další migraci. Ta byla vyvolána politickou dohodou mezi carským Ruskem a qingským dvorem. Muslimská povstání byla ve všech oblastech poražena již v roce 1878 a qingská vláda upevňovala svou moc ve všech znovudobytých územích, avšak ne všechny územní ztráty z dob rebelií byly napraveny. Jednalo se hlavně o Iliskou oblast na hranicích s dnešním Kazachstánem. Chaosu v čínské západní provincii Xinjiang, vyvolaném huiskými povstáními od Xi'anu po Kašgar, využil Ujgur Jakub Beg²⁵⁴ a v roce 1864 zde založil Kašgarský emirát²⁵⁵. Tohoto nového souseda se obávalo i Rusko, a proto se pojistilo obsazením pohraniční Iliské oblasti v okolí města Kuldža²⁵⁶ v roce 1871 (Clarke 2007: 267). Když qingská vojska pacifikovala Kašgarský emirát a obnovila kontrolu nad Xinjiangem, nebyla dostatečně silná na to, aby připojila i území obsazené Ruskem. Teprve petrohradská smlouva z 12. 2. 1881 zajistila návrat této

²⁵¹ Srov. Dyer 1992: 244, Sušanlo – Stratanovič 1967: 62-3 či Jusupov 2005: 5.

²⁵² Toto tvrzení je poněkud spekulativní a odvolává se na výpovědi z výzkumu. V literatuře o těchto „odštěpech“ není zmínka (ani Sušanlo – Stratanovič /1967/, ani Jusupov /2005/ je neuvádí). Pouze Savurov (2007a) nepřímo uvádí, že některá ze sídel byla založena hned po příchodu Dunganů a nikoli až v následných migracích (z Masanšinu apod.). To podporuje výpovědi hlavně z vesnic Iskra a Ken-Bulun a města Tokmak, kde se dle výpovědí některé rodiny usadily ještě před příchodem Bai Yanhua do Masančinu.

²⁵³ Známe též pod názvem bývalého kolchozu Taširava.

²⁵⁴ Yakub Beg či Ya'qub Khan (1820-1877), kašgarský emír.

²⁵⁵ Přestože samotný emirát existoval v letech 1865-1876 (Ade et al. 2005: 111), povstání trvalo mezi lety 1864-1877, do smrti Jakub Bega (Kim 1986: 41).

²⁵⁶ Kulja, Kuljda, Ghulja, čínsky Yili 伊犁 (dnes označení prefektury) či v současnosti nazývaný Yining 伊宁 (označení správního střediska prefektury); na západě AO Xinjiang v Iliské oblasti.

oblasti zpět pod qingskou správu. Součástí smlouvy však bylo umožnění svobodné volby obyvatel oblasti zůstat anebo se přestěhovat do ruské Střední Asie (Dyer 1992: 245). Huiové této oblasti spatřovali v carském Rusku vstřícnějšího pána, a proto se téměř 5 tisíc iliských Dunganů²⁵⁷ přestěhovalo mezi lety 1881-3 do Čujské oblasti, převážně do Sokuluku (dnešní Aleksandrovka), Masančinu a Šortobe (srov. Dyer 1992: 245-6 a Sušanlo – Stratanovič 1967: 65-7). Tato skupina se velmi rychle asimilovala s Dunganými z první vlny a přijala jejich dialekty, zvyky a tradice, takže i nadále zde existovaly jen dvě základní kulturní tradice – gansuská a shaanxiská. Součástí druhé vlny vyvolané petrohradskou smlouvou je i oficiální podpora Dunganů ze strany ruského státu. V roce 1883 byla dána dunganským imigrantům z iliské oblasti k dispozici půda v Sokuluku, který byl na počest cara Alexandra II. nazván Aleksandrovka, a i další sídla Dunganů byla oficiálně uznána a získala vlastní správu (dunganskou). Toto je i případ již zmíněného Irduku, který byl od tohoto roku oficiálně uznán jako „dunganskoe selo“. Státem darovaná půda a vlastní správa v dílčích sídlech nastartovala mezisídelní migraci, a to hlavně z Masančinu do okolních sídel v Čujské nížině.

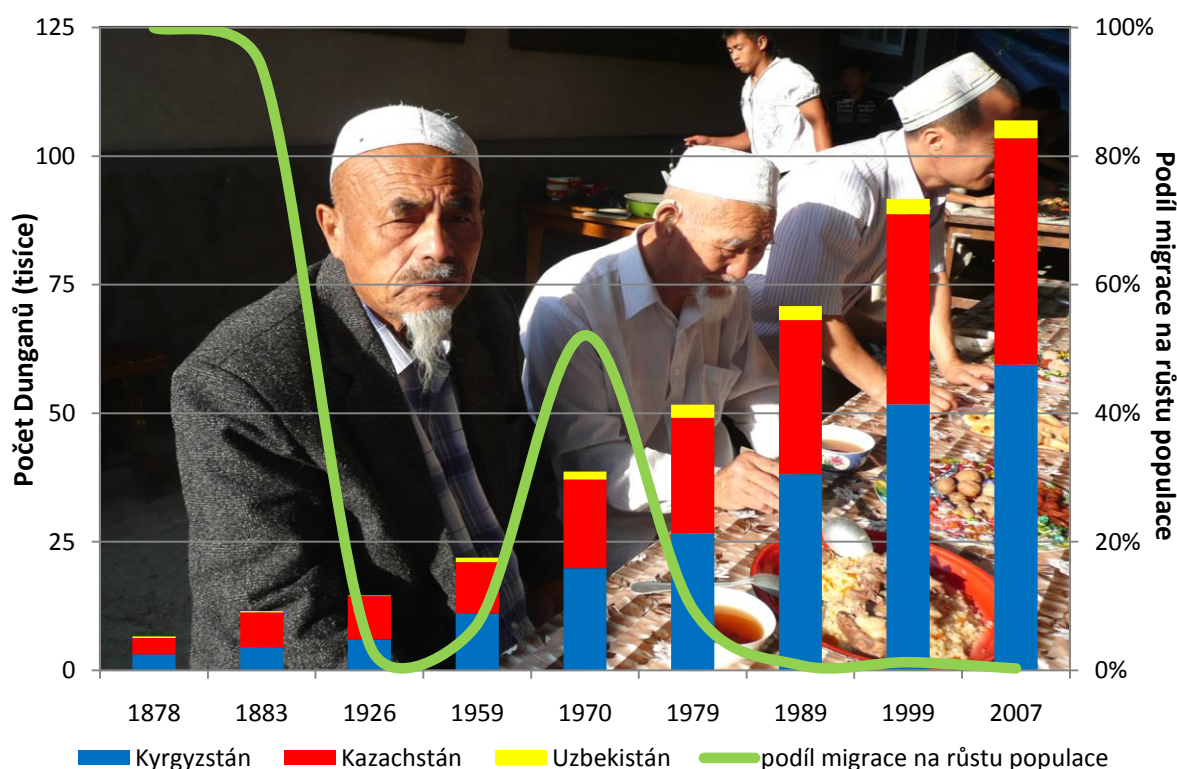
Při sečtení obou vln migrantů v letech 1877-8 až 1881-3 vychází, že do ruské Střední Asie přišlo nejméně 10 891 a nejvíce přibližně 12 400 Dunganů. O následné migraci Dunganů v rámci Střední Asie či o příchodu nových skupin z Číny v následujících 50 letech neexistuje žádná relevantní zpráva. Podle Zabudina bylo v roce 1918 přítomno na území Střední Asie 18 318 Dunganů (Vasiljev 1930: 141), zatímco sčítání lidu z roku 1926 uvádí 14 600 (Akiner 1983: 353). Vzhledem k nedostatku informací a dat během bouřlivého vývoje v meziválečném období jak v Sovětském svazu, tak i v Číně, tedy nelze s určitostí stanovit, zda a v jakém rozsahu případná následná migrace probíhala.

Další známá migrační vlna nastává až za rusko-čínské roztržky v 60. letech 20. století, kdy po neúspěšném Velkém skoku (1958-1961) a před etnickým a náboženským útlakem Kulturní revoluce (1966-1976) odcházejí opět převážně ilistií Huiové za svými příbuznými do Kazašské a Kyrgyzské SSR. Vzhledem k načasování třetí vlny nejsou ani k této migraci žádné relevantní zdroje. Rusko-čínská roztržka zapříčinila, že jakákoliv zmínka o čínských migrantech byla v Sovětském svazu nežádoucí. Dunganí byli vehementně povzbuzováni ve své emancipaci na čínských kořenech, a proto ani takové práce jako Pojednání o historii Dunganů od Sušanla a Stratanoviče nic o této migraci neuvádějí (srov. Sušanlo – Stratanovič 1967). Ani Svetlana R. - K. Dyer při svém výzkumu v dunganských kolchozech v roce 1977 bližší informace nezískala (Dyer 1979). Při terénním výzkumu v roce 2008 však bylo dotázáno množstvím účastníků této migrace. Téměř každý z dotázaných ve věku nad 20 let zmínil migraci 60. let 20. století společně s prvními dvěma vlnami, avšak nikdo nedokázal odhadnout, kolika

²⁵⁷ Lusurov uvádí 4 682 Dunganů (1961: 34, In: Dyer 1992: 245), naopak Jusupov (2005) uvádí 3800 Dunganů druhé vlny.

osob se tato migrace týkala²⁵⁸. Jediným odhadem proto zůstává ten Rašida Jusupova, který odhaduje velikost této vlny na 5 000 lidí (Jusupov 2005). Avšak na základě porovnání dat z cenzů v letech 1959 a 1970 vyplývá, že přirozenou měnou se populace Dunganů zvětšila přibližně o dvě pětiny, tedy na 29 700 obyvatel²⁵⁹, zatímco zbylých téměř 9 000 Dunganů přibylo v důsledku migrace z Čínské lidové republiky ve sledovaném období. To představuje přibližně jednu čtvrtinu populace, a velikostně je proto srovnatelná s oběma předchozími vlnami dohromady. Migrace probíhala pochopitelně i v obdobích mezi těmito hlavními vlnami, avšak v mnohem nižší míře (jak dokládá graf 2).

Graf 2: Vývoj počtu Dunganů a vliv migračních vln na růst populace



Zdroje dat: Počet Dunganů: Akiner (1983), NSKKR (2001a-g), Smailov (1999, 2002), Jusupov (2005), Adle – Palat – Tabyschalieva (2005), Dyer (1979, 1992), Bennigsen – Wimbush (1986) a sídelní statistiky získané během terénního výzkumu (Kyrgyzstán 2008 – A.H.). Podíl migrace na růstu populace: NSKKR (2001a-g), Smailov (1999, 2002), Jusupov (2005), Sušanlo (1959), Sušanlo-Stratanovič (1967) a na základě dat získaných při terénním výzkumu (odhad na základě reprezentativního vzorku). Autor: Adam Horálek.

Podkladová fotografie: Dunganí při svatební hostině v obci Milianfan, Kyrgyzstán, 24. 8. 2008. Autor: Adam Horálek.

²⁵⁸ Jediné odhady byly „v řádu tisíců“.

²⁵⁹ Na základě hrubé míry přirozeného přírůstku, který ve zmiňovaném období u Dunganů činil v průměru 2,7-3,0 %. Toto číslo je kvalifikovaným odhadem na základě osobního zjišťování statistických dat o Dunganech na jednotlivých kronikách a obecních úřadech během výzkumu v Kyrgyzstánu v roce 2008.

60. léta byla doposud poslední významnou migrační vlnou, která zasáhla středoasijské Dunganů. Ani rozpad Sovětského svazu na počátku 90. let 20. století a vytvoření národních států nezapříčinil výraznější migrační procesy u Dunganů (na rozdíl od výrazných migrací Rusů, Němců, aj. ze Střední Asie), a to ani mezi jednotlivými středoasijskými republikami. Lze tedy konstatovat, že etnicky i geograficky se komunita středoasijských Dunganů konsolidovala na konci 60. let 20. století a od té doby, díky výrazné endogamii, se již vyvíjí samostatně, bez výraznějších imigračních proudů.

IV.3.2. Sovětští Dungané

Zatímco první období (1877-1917) je charakterizováno emigrací Dunganů z Číny do carského Ruska (oblast zvané Sedmiříčí) a koncentrací do tří specifických oblastí (Čujská a Ferganská kotlina a Issyk-kulská oblast), sovětské období se vyznačuje konsolidací dunganské komunity ve Střední Asii. Ta přispěla k upevnění vztahů mezi jednotlivými dunganskými komunitami a k vytvoření užší a „národní“ identity pomocí státem definovaných atributů.

V roce 1917, kdy vznikl Sovětský svaz, byli Dungané vnímáni ve Střední Asii stále jako velice mladé etnikum – cizinci, kteří zde byli teprve půl století. Vztah Dunganů k majoritní populaci Kyrgyzů a Kazachů, v níž se při migraci ocitli, nebyly nejpřátelštější. V Narynu dokonce byli Dungané Bai Yanhuho skupiny pronásledováni, což přimělo tuto skupinu pokračovat v migraci až do Čujské nížiny i přes krutou zimu (prosinec 1877), kde se uchýlili pod ochranu Rusů (Jusupov 2005, Vasiljev 1930). Dungané byli sedentární agrární společnost, a proto primárně hledali útočiště v úrodných oblastech. Avšak zmíněné zkušenosti s kočovnými Kyrgyzy jejich rozhodnutí odejít do nížin jen utvrdily. Relativně vřelé přijetí ze strany Rusů, kteří již v 80. letech 19. století odměnili dunganské komunity za jejich pracovitost a loajalitu nezávislými dunganskými vesnicemi, tak položilo základ velmi úzké vazbě mezi oběma skupinami (Madžun 2008).

Proto byli Dungané velice loajální etnikum Střední Asie i vůči nově vzniklé sovětské vládě. Dungané navíc obývali oblasti, které byly v počátečních letech SSSR značně nestabilní a se separatistickými tendencemi, ovlivněnými událostmi v sousední Číně, hlavně pak v Xinjiangu. Dungané se tak stali ve 20. a 30. letech 20. století předmětem poměrně intenzivní a proměštinové etnické politiky, kdy bylo provedeno několik výzkumů, které měly za úkol nejen zmapovat dunganskou populaci, ale též studovat kulturu, zvyky a též jazyk dunganštinu²⁶⁰ (Vasiljev 1930; Sušanlo – Stratanovič 1967). Dungané, kteří přišli z Číny do Ruska, byli jen minimálně gramotní. Postupným zapomínáním čínského písma a i přerušením kontaktu docházelo k vernakularizaci jazyka, který však nebyl písemně kodifikován. Vytvoření písma se proto stalo hlavním předmětem etnické politiky. Lingvistická

²⁶⁰ Prvním Rusem studujícím systematicky dunganštinu byl V.I. Cibuzgin (Tsibuzgin) již na koni 19. století (Akiner 1983: 354).

skupina v Biškeku (toho času Frunze) a Moskvě pracovala již od 30. let 20. století na upravené verzi cyrilice, společnou pro oba hlavní dialekty dunganštiny, ale vzhledem k událostem druhé světové války (velké vlastenecké války) bylo přijetí nového písma pro dunganštinu odloženo až do 50. let (Sušanlo – Stratanovič 1967).

V letech 1953-1955 pak proběhla série konferencí v Biškeku, jejichž výsledkem bylo přijetí nového písma dunganštiny v roce 1955 (Dyer 1980). Toto písmo vychází z cyrilice a bylo obohaceno o pět nových znaků – **Ә** **Ғ** **Җ** **Ҙ** **Ҟ** (Bugazov – Duvazi 1996; Dyer 1979). Pro studium dunganštiny a kultury a jazyka byl založen Ústav dunganštiny Akademie věd Kyrgyzské SSR, který zaštiťoval vzdělávání dunganštiny učitelů, vydával dunganštinou učebnice, vytvářel pravidla moderní dunganštiny, studoval jazyk (dialekty), kulturu a zvyky Dunganů, organizoval dunganštinou kulturní akce, vydával odbornou literaturu pojednávající o Dunganech a v neposlední řadě vytvářel i platformu pro dunganštinou vědce v ostatních oborech (a poskytoval pomoc při jejich uplatňování v rámci sovětských vědeckých institucí)²⁶¹. Tato instituce funguje dodnes, přičemž její činnost byla o poslední zmíněnou rovinu ochuzena. Vytvoření nezávislého „rovnoprávného“ jazyka, vědecké zakotvení a vytvoření relativně široké a úspěšné intelektuální elity se staly prvním konsolidačním komponentem „sovětských Dunganů“ (v pojetí Dyer 1979).

Ekonomická a náboženská stránka identity našly v průběhu sovětské konsolidace Dunganů unikátní symbiózu. Dungané byli při vytváření kolchozů v porovnání s okolními Kyrgyzy, Kazachy či Uzbeky výrazně entuziastičtější (Sušanlo – Stratanovič 1967). Přestože lze pochybovat nad objektivitou takové sovětské charakteristiky ze 60. let 20. století, obdobně se k přístupu Dunganů ke kolektivizaci, socialismu, sovětu atd. vyjadřuje i Svetlana R.-K. Dyer (1979) a i výpovědi dotázaných při výzkumu takovou interpretaci potvrzují. Dungané totiž (jak bude v kapitolách IV.5. a IV.6. blíže objasněno) svou loajalitu k Rusům alternovali na loajalitu k sovětu. Jejich soudržnost a kolektivizace tak nebyly protichůdné (srov. Dyer 1979). Dungané jako významní zemědělci v Čujské nížině se výrazně podíleli též na budování Velkého čujského kanálu (30. léta 20. století, rozšíření v 50. letech), hlavního irigačního počínu v této oblasti, fungující dodnes. Kromě založení kanálu se též podíleli na založení velké části kolchozů (Sušanlo – Stratanovič 1967) - díky schopnosti a znalostem kolektivní práce byli totiž využíváni při zakládání kolchozů²⁶².

²⁶¹ Takto charakterizoval činnost ústavu dunganštiny jejich současný vedoucí profesor Muchame Imazov (během terénního výzkumu v Kyrgyzstánu, Biškek 25. 8. 2008).

²⁶² V tomto ohledu se nabízí paralela jejich úspěšnosti s izraelskými kibucy (kibbutz).

Dunganské kolchozy se vyznačovaly vysokým standardem, výkonností, „uvědomělostí“ a organizovaností (srov. Sušanlo – Stratanovič 1967, Dyer 1979)²⁶³. Jako opak k této značně sovětizované podobě Dunganů se proto může jevit jejich značná religiozita, která přetrvala bez větší újmy celé sovětské období. Snad právě díky jinak bezproblémovým vztahům byly zvyky, tradice, ale i náboženství v dunganských kolchozech tolerovány na individuální úrovni (Dyer 1979). Tato symbióza může být jednou z příčin, proč současní Dungané tak silně a jednotně postrádají Sovětský svaz, jak bylo během výzkumu zjištěno. V dunganské interpretaci totiž pracovitost, poctivost a loajalita vedly k toleranci a uchování náboženství, jež, v porovnání se sousedními etniky, zaujímá významné místo v dunganské identitě. Proto pracovitost byla z emické perspektivy „povýšena“ na jednu ze ctností a charakteristik Dunganů (blíže viz IV.5.).



Foto 3: Busta Mansuze Vanachuna, hrdiny SSSR, jenž se stal pro své hrdinství též „národním“ hrdinou a symbolem Dunganů. Milianfan, Kyrgyzstán, 2008. Autor: Adam Horálek.



Foto 4: Portréty hrdinů „velké války“ v místním muzeu. Se „síněmi slávy“ se lze setkat v téměř všech dunganských vesnicích. Milianfan, Kyrgyzstán, 2008. Autor: Adam Horálek.

Posledním signifikantním rysem konsolidace Dunganů v sovětském období byla druhá světová válka. Dungané se jí zúčastnili aktivně a velmi úspěšně. „Národní“ epos Mansuz, jehož autorem je Jakub Chavazov, rodák z Milianfanu, opěvující hrdinství dunganského vojáka Mansuze Vanachuna na frontě, patří dodnes mezi významné dědictví, vyučované ve školách a zmiňované v knihách (Imazov – Jusupov 2005). Každá z navštívených dunganských vesnic má svého hrdinu z „velké války“²⁶⁴, jehož portrét či busta je k vidění ve škole či na návsi, a devět dunganských hrdinů Sovětského svazu

²⁶³ Kolchoz Taširava, dnes obec Kyzyl-Šark v jižním Kyrgyzstánu, proslul svou výkonností nejen mezi Dungané, ale i mezi majoritní uzbekou (majorita v dané oblasti) i kyrgyzskou populací. Slova uznání na jeho adresu byla zaznamenána i během výzkumu v roce 2008.

²⁶⁴ Druhá světová válka, jejíž ruská část se označuje za velkou vlasteneckou válku, se zkráceně nazývá „velká válka“.

(nejvyšší vyznamenání) je každoročně na jejich jubilea připomínáno v dunganských periodikách²⁶⁵ a zvláštními upomínkovými akcemi (Vansvanova 2005). Hrdinství vyneslo Dunganům uznání ze strany Moskvy a i označení národnost v stalinistické koncepci²⁶⁶, a stalo se tak dalším konsolidačním atributem.

Dungani během sovětské vlády získali oficiální jazyk s písmem, „objektivní vymezení“ v stalinistické koncepci, vlastní inteligenci, hrdiny, literaturu, periodika a uchovali si současně svůj „qingzhen“ životní styl. Sovětské období je proto svou délkou trvání, etnickou politikou, intenzitou a stalinistickou koncepcí národa, jež byla tak silně internalizována, nesporně ústředním konsolidačním (konstitutivním) obdobím, od něž je nutno současnou dunganskou identitu odvíjet.

IV.4. „Být Hui“

„[Č]ínští muslimové nejsou konvertovaní etničtí Číňané, ale potomci muslimů ze Středního Východu a Střední Asie, kteří migrovali do Číny v různých časových obdobích a za rozličnými účely“ (Dillon 1996: 15). Shrnout charakteristiku jakéhokoliv etnika do jedné věty je složité a představuje vždy značnou generalizaci; v případě Huiů to však platí dvojnásob. Huiové na rozdíl od většiny ostatních *minzu* Číny, jak bylo uvedeno výše (kap. III.1.1.-2., IV.2.3.), tvoří zřejmě nejdisperznější menšinovou komunitu v Číně, navíc založenou a vymezenou na náboženském principu. Tento fakt někdy vede k tomu, že je celá komunita Huiů generalizována jako „islamizovaní Hanové“ (např. Wang 2004) či „hanizovaní a sinizovaní muslimové“ (např. Benite 2004: 94). Rozličné huiské komunity přišly do Číny či v ní vznikaly v různých časových obdobích (IV.2.1.), v geograficky odlišných a navzájem izolovaných společenstvích, byly konfrontovány s odlišnými kulturami svých sousedů, podléhaly různé míře sinizace či hanizace, zabývaly se různými způsoby obživy, udržovaly odlišné zvyky a odlišnou míru a „pravost“ (*qingzhen*) islámu, osvojovaly si různé jeho směry (Israeli – Gardner-Rush 2000) a setrvaly v odlišné intenzitě kontaktů s okolním muslimským světem – ať už čínským (huiským či turkickým) či vnějším.

Zdá se, jakoby Huiové byli umělým konstruktem maoistické klasifikační politiky (*minzu shibie*), kteří ve skutečnosti společnou etnickou identitu nemají (Israeli 2001: 185). S výraznou regionální variabilitou huiských komunit se musí vypořádat každý, kdo se jimi zabývá. Přestože je tato variabilita

²⁶⁵ Například v týdeníku *Chuejmin Bo* (Huimin Bao, 23/2008) či v jedno – dvouměsíčníku *Chuejzu Dungan* (Huizu Donggan, 5-6/2006).

²⁶⁶ Dunganí nebyli uznáni jako národ, stejně jako Ujguři, neboť se z pohledu stalinistické koncepce jednalo „pouze“ o imigranty, nikoli autochtonní obyvatelstvo (Bennigsen – Lemerrier-Quelquejay 1967: 127).

často zmiňována a diskutována, ve výsledku jsou Huiové nahlíženi jako jednotné etnikum (či *minzu*?). Oproti středoasijským Dunganům jsou Huiové relativně dobře prozkoumanou skupinou. V anglofonní literatuře si muslimové Číny a mezi nimi i Huiové vysloužili výraznější pozornost již na konci 19. století (srov. např. Skrine 1926/1971, Gladney 1998). Mezi nejvýraznější současné výzkumníky čínských Huiů patří bezesporu Dru Gladney (2003a,b, 2004), Michael Dillon (1996,1999,2004) či Elisabeth Allès (2005). Z čínských autorů je nutné zmínit již zesnulého největšího huiského historika a myslitele 20. století – Bai Shouyiho, sociolingvistu Lin Taa a hanského sociologa Zang Xiaoweie. V české odborné literatuře již taktéž vznikl pilotní příspěvek ke studiu Huiů, byť ne podložený soustavným výzkumem (Obuchová 1999).

V letech 2005 až 2009 jsem provedl několik terénních výzkumů, hlavně v sino-tibetském pomezí provincií Sichuan a Yunnan. Jak ukazuje obrázek 10, celkem jedenáct lokálních krátkodobých výzkumů pokrývá značnou část Huiských oblastí. Během tohoto období byly vedeny rozhovory s přibližně 190 Huii, avšak tyto rozhovory nebyly jednotné. Hlavní výzkum, který by byl založen na metodice použité u středoasijských Dunganů v roce 2008, plánovaný na celé období akademického roku 2009-2010, nebylo možné z politických důvodů provést. Proto dle této metodiky byla provedena jen malá část rozhovorů – všech 14 rozhovorů během pobytu ve Lhase v Tibetu v říjnu roku 2008, 3 rozhovory v Guangzhou v místní mešitě v lednu roku 2009, 11 rozhovorů v Dali a 8 v Xi'anu v červenci roku 2009. Kromě těchto 36 rozhovorů byly zahrnuty do následující analýzy též starší rozhovory, které byly dostatečně obsažné a formou byly srovnatelné (11 rozhovorů v Songpanu, 10 v Dali a 9 v Xi'anu v létě roku 2005). Přibližně třetina z celkových rozhovorů tedy mohla být použita pro komparaci s Dunganými (kap. IV.6.), přičemž vzhledem k malému počtu bylo vypuštěno Guangzhou. Lokality Guangzhou, Peking, Xiahe, Xiangcheng a Baoshan, kde byl výzkum též proveden (viz obrázek 10), proto nejsou zahrnuty v samotné analýze, ale v textu jsou komentovány. Na rozdíl od výzkumu mezi Dunganými nepředstavuje provedení výzkum Huiů rozsahem ani délkou trvání žádný výraznější přínos stávajícímu poznání. Avšak rozhovory byly koncipovány tak, aby sledovaly jednotlivé komponenty etnicity. Následná komparace s Dunganými tak umožňuje názorné srovnání dílčích rovin etnicity u čínských Huiů a středoasijských Dunganů a interpretaci vlivu politik na jejich formování. V tom spatřuji inovativní přínos celého výzkumu.

IV.4.1. Komponenty huiské etnicity

S otevřením Číny světu na konci 70. let 20. století dochází k silnému revitalismu Huiů – jak revitalismu islámu, který byl v předchozích obdobích téměř hermeticky oddělen od okolního muslimského světa (Gladney 1994b: 688), tak i revitalismu etnické identity či spíše ojedinělému nárůstu její intenzity (Gladney 2003a: 169). S intenzifikací vztahů ČLR s muslimskými zeměmi po celém světě v důsledku

její ekonomické expanze i narůstající závislosti na zahraničních surovinách, zvláště pak těch energetických, se stali čínští muslimové, mezi nimi též Huiové, významnou geopolitickou kartou (např. Mackerras 1998: 41-42). Již tak diskutovaná političnost huiské *minzu* jednotky tak dostala další – širší rozměr. Huiové se stali ústředním tématem jak muslimských zájmů v Číně, tak i čínských zájmů v muslimském světě. Tento fakt s sebou přinesl několik změn ve vlastní percepci Huiů, a proto mnoho autorů mluví o nové vlně revitalismu (např. Gladney 2003a; Israeli 1997; McCarthy 2000). Ta je interpretována hlavně jako (znovu)navázání vztahů se zahraniční muslimskou *ummou*, intenzifikace vztahů a difuze myšlenek, proudů, směrů a v neposlední řadě též financí (obnova mešit v Číně a zakládání medres, spolků atd.) či jako vnímání huiské identity v širším kontextu. Jak však tato nová vlna ovlivňuje samotnou etnicitu?

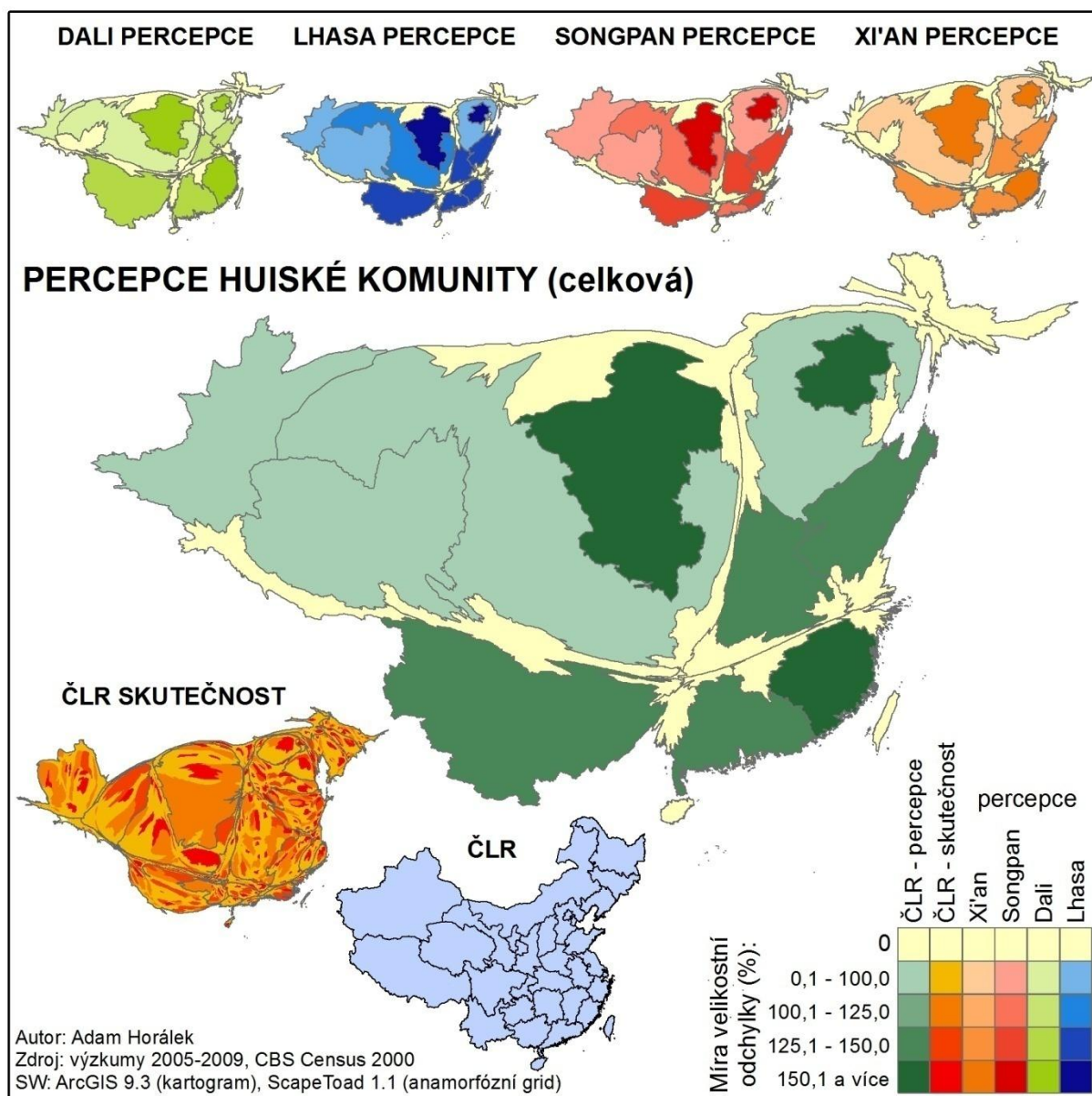
Významným aspektem huiského revitalismu je řádovostní posun. Huiové se proměnili z lokálních komunit na „pan-huiskou“ komunitu. Je to zřejmě nejrazantnější proměna, kterou Huiové podstoupili. Již samotná klasifikační etnická politika (*minzu shibie*) z 50. let 20. století v sobě tento řádovostní posun etnické identity obsahovala a nebyla první. Kdy vlastně Huiové začali uvažovat sami sebe jako vymezitelnou skupinu vůči ostatním, je předmětem sporů mezi jednotlivými vědci i mezi Huii samotnými a souvisí se samotným vznikem Huiů²⁶⁷. Zatímco někteří zasazují konsolidaci Huiů do 14. století do počátků dynastie Ming, neboť se zde ustálilo užití variant pojmu Hui pro označení „dnešních“ Huiů (Broomhall 1966, Gladney 1987b), jiní za takové období považují huiská povstání 2. poloviny 19. století (Chu 1966, Kim 1986) nebo rok 1935, kdy huiský historik Jin Jitang (1908-1978) sepsal *Studie čínské islámské historie*²⁶⁸, které se staly základem prvního vnímání huiské kolektivní (etnické) identity (Benite 2004: 102).

Jak je patrné, autoři se značně liší ve vymezení počátků moderní huiské etnicity. V čem se ale ztotožňují, je hledání celo-huiské identity jako protikladu k lokální identitě. Vzhledem k disperznímu rozmístění jsou totiž Huiové často popisováni spíše jako lokální komunity mající lokálně determinovanou etnicitu, nikoli komunita vnímající a jednající jako celek. Dru Gladney proto svou knihu z roku 1991 začíná popisem událostí, které následovaly po vytištění knihy *Xing Fengsu* (Sexuální praktiky), urážející islámské tradice, a které lze do jisté míry považovat za další možný začátek moderní celo-huiské identity (Gladney 1991: 2-3). Příkladů revitalizace huiské etnicity na základě sebeidentifikace s celou Huiskou komunitou lze uvést několik, přičemž klan Dingů ve Fujianu patří mezi ty nejznámější. Přestože Dingové nejsou v užším kontaktu s žádnou jinou huiskou komunitou, vědomí o sounáležitosti k ní je u nich nesmírně silné (Gladney 1991: 261-262). Obdobně i případová studie Huiů v obci Balong v Yunnanu popisuje revitalizaci huiské etnicity na stejném základě.

²⁶⁷ Viz historie Huiů v kap. IV.2.

²⁶⁸ Jin Jitang: *Zhongguo Huijiao shi yanjiu* 中国回教史研究. Peking, 1935.

Obrázek 16: Percepce huiského prostoru (2005-2009)



Pozn.: Obrázek ukazuje procentuální zastoupení příslušných provincií v odpovědích na otázku týkající se rozmístění Huiů. Velikost provincie tak odpovídá počtu odpovědí (kartogramy ukazující percepce). Skutečnost ukazuje reálné rozmístění Huiů dle okresů a provincií dle dat z census 2000. Z porovnání je patrné, že rozdíly mezi percepceci „tradičně huiských“ oblastí se mezi čtyřmi zkoumanými lokalitami lišila jen minimálně. Každá komunita mírně centricky akcentuje vlastní oblast; daliští Huiové značně akcentují yunnanskou komunitu, jejíž jsou součástí, a jihovýchodní provincie, lhaští naopak qinghaiskou provincií. V porovnání se skutečným rozmístěním však vyplývá, že percepce a realita si jsou značně podobné. Výjimku tvoří severovýchodní provincie, které jsou opomíjené v percepceci a značné nadsazení významnosti jihočínských komunit. Zdroj: Výzkumy 2005-2009, ČLR (n=63). Autor: Adam Horálek.

Ve vlastním terénním výzkumu byla tato rovina revitalizace zkoumána formou znalosti huiských komunit a kontaktů s nimi (obrázek 16). Z výzkumu vyplývá, že huiové mají velmi dobrou znalost rozmístění svých území, resp. že tato znalost reflektuje skutečnost. jedná se však o znalost na úrovni provincií, tedy „anonymní znalost“ (srov. s Dungany, kap. IV.5.1.). Huiové jsou schopni lokalizovat hlavní koncentrované huiské komunity – hlavně huiské centrum v AO Ningxia a provincii Gansu (znalost 95, resp. 81 %) a Yunnan (70 % respondentů). Naopak všechny ostatní lokality uvedlo méně jak třetina dotázaných. Právě třetina byla za centrum Huiů označit tzv. Malou Mekku, oblast okresu Linxia/Hezhou v AO Ningxia, která je považována za centrum tzv. „koránového pásu“ (Gladney 1991).

Na rozdíl od obecné znalosti rozmístění však Huiové mají značně omezené osobní zkušenosti a kontakty s ostatními huiskými komunitami. Jejich znalost je spíše teoretická, nikoli praktická. Je to dáno značnou sedentaritou jednotlivých komunit a silnou prostorovou endogamií (viz níže). Přestože se tedy Huiové umí zařadit do širšího kontextu Huiů, zůstávají v osobní znalosti komunity spíše na lokální úrovni.

Teritorialita je pak u Huiů zcela marginální záležitostí. Přestože mají vlastní autonomní oblast Ningxia a několik dalších autonomních jednotek nižšího řádu, nepovažují je za „autochtonní“ území. Samotní Huiové sebe nahlízejí čtyřmi hlavními prizmaty – jako potomky Araba a Číňanky (mýtus prvního Huie/Dungana), muslimské Hany, potomky Turkitů a Hanů a *qingzhen* komunitu – ti, co nejedí maso (tabulka 2). Už z tohoto důvodu sebe chápou spíše jako imigranty či – jak je trefně označil Jonathan Lipman – jako blízci cizinci (Familiar Strangers; Lipman 1997). Obdobně jako Dungani i Huiové nemají pocit prostorové sounáležitosti. Pokud je ta přítomna, jde spíše o lokální identitu, sdílenou i s ostatními etniky.



Foto 5: Huiský dědeček a vnuk. Celá rozvětvená rodina, stejně jako ostatní huiské rodiny, žije v blízkém sousedství. V Songpanu odpovídá jedna ulice jedné širší rodině. Huiský dům v pozadí se od tibetských nijak neliší, a proto i huiská komunita, která je ve skutečnosti značně segregovaná od zbytku obce, odděleně na první pohled nepůsobí. Songpanští Huiové ve vnějších znacích značně splývají s okolím. Songpan, ČLR, 14. 7. 2005. Autor: Adam Horálek.

U Huiů je též výrazná míra koncentrace v rámci sídel. Přibližně tři pětiny všech zkoumaných Huiů žilo v huiském sousedství a jen čtvrtina v sousedství Hanů (v případě dalších Huiů pak pětina v sousedství

lokálně majoritních Baiů)²⁶⁹. Ještě výraznější koncentraci do huiských čtvrtí uvádí v případě Lanzhou Zang Xiaowei (2005,2007) a v případě Pekingu Wang Wenfei (Wang – Zhou – Fan 2002). Koncentrace prostorová je navíc doplněna i segregací v soukromém životě, neboli Huiové příliš mnoho styků s okolními etniky neudrží, a to i přes to, že za přátelské označilo vztahy se sousedními Hany 44 % a s ostatními etniky 22 % dotázaných. To je způsobeno hlavně snahou dodržovat životní styl qingzhen (viz níže), jak bylo prokázáno i v několika předchozích výzkumech (Dillon 1999; Gladney 1991; Lipman 1997). Segregace tak je dobrovolná a spíše nevnímaná a jejím hlavním účelem je ochrana huiské *qingzhen* kultury. Zajímavým zjištěním při výzkumu bylo, že nejvyšší disperznost v majoritní komunitě vykazali Huiové v Xí'anu, kde v sousedství Hanů žila téměř polovina Huiů, avšak zároveň zde byla zaznamenána nejméně přátelská úroveň vzájemných vztahů²⁷⁰. Nejvíce negativní vztahy vyjadřovali Huiové ve Lhasě vůči Tibetánům (29 %) a naopak zde vyjadřovali nejvyšší míru přátelských vztahů s Hany (71 %). Tento stav byl zaznamenán v říjnu 2008, tedy teprve půl roku po rozsáhlých protestech Tibetánů, které byly v několika případech namířeny i vůči „novým Huiům“²⁷¹, kteří jsou občas chápáni jako „hanizátoři“ ve službách Hanů.

Tabulka 2: Percepce „huiskosti“ (2005-2009)

Percepce Huiů jako (%)	Dali	Lhasa	Songpan	Xí'an	ČLR
Potomek Araba a Číňanky	33,3	7,1	9,1	11,8	17,5
Muslimský Han	38,1	57,1	36,4	52,9	46,0
Potomek Turkitů a Hanů	0,0	7,1	9,1	0,0	3,2
Ti, co nejedí vepřové (qingzhen komunita)	28,6	28,6	45,5	35,3	33,3

Zdroj: Výzkumy 2005-2009, ČLR, n=63. Autor: Adam Horálek

Existuje rozsáhlá literatura na původ Huiů, jejich historii (starověkou, středověkou i novověkou), jejich povstání, náboženství, vztahy s Hany atd., avšak samotná percepce huiské historie je relativně marginální a povrchní. Huiové, obzvláště mladí, v současnosti nejeví o svůj původ zájem a neznají jen. Na otázku „proč jsou Huiové“ odpověděli mladí do 20 let „protože to mají v průkazu“²⁷². Hlavně měštští Huiové v Xí'anu chápali svou „huiskost“ jako státem dané označení či kolonku v průkazu

²⁶⁹ Všechny níže uvedené hodnoty jsou součástí přílohy VIII.9.

²⁷⁰ Za přátelské označilo vztahy s Hany jen 18 % Huiů, za neutrální pak 47 %.

²⁷¹ V Tibetu žijí též tzv. tibetští Huiové (Zanghui 藏回, cca 6000 příslušníků), kteří však žijí v tibetském stylu, mluví tibetštinou a kromě náboženství značně splynuli s majoritním tibetským obyvatelstvem (Chen 2003; Gladney 1991: 33). Proto nově přichozí Huie, kteří jsou značně sinizovaní (jazykově, životním stylem, oblékáním atp.), označují jako „nové Huie“ (tato komunita byla zkoumána).

²⁷² Příslušnost k *minzu* je v Číně uvedena na občanských průkazech.

(celkem 82 %), zatímco ve Lhase se dvě třetiny identifikovali jako Huiové skrze islám (náboženská skupina). Pouze v případě Songpanu v Sichuanu byla zaznamenána nadpoloviční percepce huiského minzu jako etnické skupiny.

Ve zkoumaných lokalitách tedy byla historie a časová rovina etnicity značně potlačena. Ve Lhase byli Huiové vystaveni značně odlišnému a silně religióznímu tibetskému prostředí, a proto byl islám zcela dominantní představou huiskosti. Z průměrů všech čtyř lokalit však vyplývá, že každá ze čtyř hlavních percepcí je zastoupena relativně stejně. Neexistuje tedy jednotná percepce huiskosti napříč celou komunitou, ale lokálně specificky podmíněné varianty, což podporují výsledky jiných výzkumů. Dingové ve Fujianu se identifikují jako součást huiské etnické skupiny (Gladney 1991; Xiao 2007), muslimové v pekingské Volské ulici (*Niuji*) spíše jako náboženská skupina (Wang – Zhou – Fan 2002) a mladí městští Huiové se o huiskost příliš nezajímají a vnímají ji jen jako oficiální kategorii, slovo na průkazu.

S mýtem zrození prvního Huie/Dungana jsem se v terénu poprvé setkal až u kyrgyzských Dunganů a teprve poté jsem tuto historii původu Huiů zaznamenal i u čínských Huiů v Dali, Lhase a Xi'anu. Zatímco však u Dunganů je tento mýtus nesmírně živý a významný, u Huiů je znám a interpretován jako významný huiský znak spíše u starších a vzdělanějších respondentů. Pouze pětina dotázaných uvedla Huie jako potomky Arabů (či Turkitů) a Hanů, ostatní odkazovali na náboženský rozměr jejich identity. Percepce společné historie se proto u Huiů objevuje jen minimálně. Výjimku tvoří vzpomínky na oběti huiských povstání v 19. století – tzv. *guo nietie* (Gillette 2008: 1011), které představují určitým způsobem akt solidarity a jednoty ve vztahu ke společné historické zkušenosti.

Přestože historie samotná není pro Huie a jejich identitu v současnosti příliš významná, je zajímavá současná rovina huiskosti. Huiové již několikrát v druhé polovině 20. století prokázali, že se umí velmi rychle a efektivně konsolidovat a jednat jako jednotná komunita. Prvním příkladem byla povstání za Kulturní revoluce, která vyústila v shadianský masakr²⁷³, druhým konsolidace Huiů při demonstracích proti knize *Sexuální praktiky* v roce 1989, ačkoliv v obou případech bývá jednotnost Huiů v těchto akcích zpochybňována (srov. Gladney 1991, 2003a; Postiglione 1992). To, co Dru Gladney nazývá pan-Huiskou identitou v současné nové vlně revitalismu, je založeno právě na schopnosti značné části komunity reagovat pohotově a jednotně na vnější útok (kulturní, náboženský či jiný), byť jen na některou její část. Solidarita, tolik zmiňovaná charakteristika etnicity u Eriksena (1991, 2002), je mezi huiskými komunitami bez ohledu na vzdálenost relativně silná a funkční.

²⁷³ Dokonce bylo *guo nietie* v několika případech označeno jako úcta obětem tohoto masakru, nikoli obětem povstání 19. století.

Vzhledem k tomu, že Huiové jsou obecně považováni za čínské mluvčí, věnuje se jazykové stránce jejich etnicity jen velice malá pozornost²⁷⁴. Absence „národního“ jazyka způsobuje i absenci jeho reflexe. Avšak domnívám se, že právě toto je chybný přístup, byť logický. Právě absence znaku, který je často považován za nejzřetelnější a nejvýznamnější atribut etnicity²⁷⁵, nastoluje otázku podstaty etnicity. Mnoho autorů, jak bude uvedeno níže, je toho názoru, že roli jednotícího jazyka zastupuje v případě Huiů islám jako hlavní tmelící komponent. Avšak jakou roli tedy hraje čínština, která je jazykem Huiů (většiny) a která je tedy jejich „národním“ jazykem, byť ne distinktivním?

Lin Tao se v úvodu své studie středoasijského shaanxiského dialektu (viz dále kap. IV.5.1.) zmiňuje o původu dunganických dialektů z dvou provinčních huiských dialektů čínštiny (Lin 2008: 1-3). I v jeho předchozí knize o dunganštině sleduje její vývoj z „prostého“ dialektu čínštiny v „nezávislý“ jazyk (Lin 2007). Jak bude níže uvedeno, v odlišném prostředí a v průběhu specifického vývoje se i tento marginální etnický znak u Huiů (či spíše antiznak) stal jedním z nejvýraznějších identifikačních exkluzivních i inkluzivních znaků Dunganů (IV.5.1.).



Foto 6: Plakát mešity v Mecce s arabskou kaligrafií. Obdobné dekorace huiských restaurací i domácností jsou zcela běžné. Restaurace v Leshanu, Sichuan, ČLR, 2011. Autor: Jiří Bydžovský (se svolením).

Pouze v u Huiů ze Songpanu v Sichuanu byla zaznamenána percepce vlastního dialektu jako „národního jazyka“. Celkem čtyři místní Huiové při debatě v rozestavěné mešitě označili svůj mateřský jazyk jako „huihua“ 回话 – huištinu. Ačkoliv se jednalo do jisté míry o vtip, neboť následně doplnili, že se jedná o formu čínštiny, nikoli však *putonghua*²⁷⁶. Jedná se i pro neznalce o relativně snadno rozpoznatelný

²⁷⁴ Srov. všechny hlavní autory zabývající se Huii, jako např. Michael Dillon (1996, 1999), Dru Gladney (1991, 1992, 2003a,b), Maris Gillette (2008), Jonathan Lipman (1997), Colin Mackerras (1998), Zang (2005, 2006, 2007) aj.

²⁷⁵ K roli jazyka v etnicitě viz kapitola II.2.3. či Šatava (2008), Fishman (2003).

²⁷⁶ Putonghua 普通话 – obecný jazyk či standardní čínština, v anglické literatuře obecně označována jako „Mandarin Chinese“ – mandarínština.

dialekt čínštiny, který místní označili za typický pro Huie dané prefektury²⁷⁷, a proto k němu referují jako k vlastnímu jazyku (přibližně třetina dotázaných). Avšak ve všech ostatních případech byla označena čínština jako první jazyk. Přestože čínština jako mateřský jazyk Huiů dominuje, jsou zde i lokální odlišnosti, v závislosti na dominantním okolním etniku. Proto se lze setkat s ujoursky či kazašsky mluvícími Huii v severních oblastech Xinjiangu (Mao 2006) či tibetsky mluvícími „tibetskými Huii“ ve Lhase (Chen 2003). Přibližně šestina zkoumaných Huiů byla bi- či multilingvních, mluvících prvním jazykem čínštinou a druhým jazykem dominantního okolního etnika. U další šestiny pak byla patrná diglosie v užívání rozdílných jazyků, přičemž jako společensky vyšší byla chápána vždy čínština. Většina Huiů však sebe sama označovala za monolingvní, mluvící pouze čínštinou (2/3 dotázaných).

Zajímavé je v tomto kontextu postavení arabštiny jako liturgického a „potenciálně národního“ jazyka. Huiové arabštinu neovládají, anebo jen na velmi základní úrovni se znalostí základních liturgických frází a jejich významů. Arabská kaligrafie se u Huiů objevuje poměrně často, v celkem 84 % všech navštívených huiských restauracích byla přítomna nějaká forma arabštiny a arabských motivů (hlavně plakáty s Kaabou či mešitou v Mecce, lemovaný arabskou kaligrafií). Nejpatrnější byla dekorativní funkce arabštiny u daliských a baoshanských Huiů, u nichž lze nad téměř všemi branami do domů nalézt arabskou kaligrafii, často stylizovanou do čínského znaku shou 寿 – znaku dlouhověkosti, tradičního dekorativního znaku v čínské kaligrafii²⁷⁸. Pochopitelná je i přítomnost arabštiny v mešitách, avšak často v unikátní symbióze s čínštinou.



Foto 7: Nádvoří Velké mešity v Xi'anu postavené v čínském slohu. Obdobné mešity jsou ve Vnitřní Číně relativně běžné; mívají obvykle jeden centrální minaret připomínající pagodu a typické čínské brány. Nově budované mešity se však v takovém stylu již nestaví a přejímají spíše klasický arabský či středoasijský vzor. Xi'an, ČLR, 2009. Autor: Adam Horálek.

²⁷⁷Qiangská a tibetská AP Aba (Aba Qiangzu Zangzu Zizhizhou 阿爸羌族藏族自治州) na severu provincie Sichuan, ČLR.

²⁷⁸Ke stejným závěrům došel např. i Dru Gladney (2003a: 188-189).

Určitým novodobým fenoménem revitalizační vlny u Huiů je „arabizace“ v důsledku finančních i myšlenkových proudů z arabského světa. Mnohé nově postavené mešity, jejichž výstavbu dotují arabské islámské i soukromé organizace, vykazují silně ne-čínské rysy. Nejedná se jen o arabizaci jazykovou, kdy se pro dekoraci užívají výhradně arabské kaligrafie, nikoli čínské (avšak s čínskými překlady), ale i o samotnou podobu mešit a medres samotných. Zatímco tradiční čínské mešity vypadají na první pohled velmi podobné čínským chrámům a kromě funkce přejímají většinu čínských rysů, nově stavěné mešity jsou typické masivními kopulemi, zelenou či bílou barvou a rohovými minarety. Nejpatrnější je tato arabizace v oblasti „koránového pásu“ v Gansu a Ningxia²⁷⁹, ale je patrná i u dalších (nová mešita u jižní brány města) či baoshanských Huiů v Yunnanu²⁸⁰.

Stát přes úsilí některých huiských organizací arabštinu jako vyučovací jazyk na školách Huiům nikdy nepovolil, neboť ji označoval za liturgický, nikoli etnický jazyk, a tudíž se na ni politika menšinových vyučovacích jazyků nevztahovala (Yi 2005, 2007). Přesto je povolena v náboženských školách (medresách), jejichž počet rapidně roste a jež jsou v mnoha případech zřizovány arabskými náboženskými organizacemi. Stát se tuto arabizaci čínské muslimské komunity snaží kontrolovat, k čemuž slouží hlavně Islámská asociace Číny²⁸¹. Přestože je tento proces arabizace – jazykové, kulturní i náboženské (nové směry) – výrazný, nelze předpokládat, že by se arabština stala v dohledné době výrazným jazykem v každodenním kontaktu Huiů, který by případně mohl pozici čínštiny ohrozit. Ostatně už v samotném mýtu prvního Huie se praví, že Huiové jsou potomky Araba, po němž zdělili krev a náboženství, a Číňanky, po níž zdělili kulturu (tedy i čínštinu) a „vlast“ (viz IV.2.1.). Podobné procesy však ukazují, že i když Huiové nedisponují vlastním odlišným jazykem jako většina ostatních etnik, jazykovou stránku své identity vnímají a zabývají se jí. Proto jazyk je přítomen jako komponent huiské etnicity, byť spíše v rovině dilematu.

Zatímco jazyková stránka identity Huiů je značně opomíjena, vztah etnicity a náboženství a diskuze náboženskosti a etničnosti huiské komunity je centrální otázkou většiny prací. I samotní Huiové při výzkumu téměř v polovině případu označili sebe sama za muslimské Hany, přímo pak chápal Huie jako náboženskou skupinu přibližně každý čtvrtý dotázaný. Přestože náboženství je vnímáno jako základ huiskosti téměř všemi, vnitřními i vnějšími pozorovateli, je otázkou, co je tímto náboženstvím myšleno.

²⁷⁹ V Xinjiangu je tento styl vzhledem k tradičně dominantní muslimské společnosti tradičnější

²⁸⁰ Pro srovnání současného a původního stavu může posloužit fotografická kniha *Chinese Moslems in Progress*, obsahující fotografie dnes již neexistujících či přestavěných mešit (kolektiv 1957).

²⁸¹ Zhongguo Yisilanjiao Xiehui 中国伊斯兰教协会, založeno 1953 v Pekingu. Hlavní muslimská organizace ČLR kontrolovaná státem.

Mladší generace ztrácí úzkou vazbu na náboženství, obzvláště v městském prostředí, a namísto skutečné víry nastupuje spíše povědomí o náboženských tradicích. „Muslimové, kteří již nenavštěvují mešitu či se nemodlí, ale zdržují se od *haramu*²⁸² (...), jsou stále považováni za muslimy (...) Jíst vepřové znamená kontaminovat svou krev a riskovat svou huiskou identitu“ (DeAngelis 1997: 157). Zatímco u Dunganů je silná percepce „být obřezán“ jako základní atribut Dungana a muslima obecně, stejnou „normativní“ funkci zastává u čínských Huiů tabu vepřového masa. To přežívá i u těch Huiů, kteří všechny ostatní atributy „muslimskosti“ či „huiskosti“ pověsili na hřebík (Gillette 2008: 1016). Dokonce i Dingové, u nichž islám prokazatelně nepřežívá asi nejdéle ze všech huiských komunit, stále a nepřerušeně (s výjimkou nuceného porušení za Kulturní revoluce, viz IV.2.3) dodržují tradici *qingzhen* – čistoty a pravosti, často redukované právě jen na zmíněné tabu vepřového masa jako nečistého pokrmu (Xiao 2007).



Foto 8: Huiský restaurátér v Songpanu. První dva znaky v nápisu označují „qingzhen“ – čisté a pravé. To však neznamená, že v takové restauraci nelze najít například alkohol (na snímku pivo). Huiové nabízejí i ten, avšak nikoli muslimům. Vepřové tabu je však nezlomné. Songpan, Sichuan, ČLR, 2005. Autor: Adam Horálek.

Qingzhen 清真 je obecně chápáno jako huiská představa islámu nejen Huii samotnými, ale i Hany²⁸³. Jedná se o označení, které slouží k odkazování jak na samotnou víru (*qingzhenjiao* 清真教 – čisté a opravdové učení), tak i na životní styl (Gladney 1987b). Jedná se o širší pojem než arabské *halal*, které označuje jen čisté a správně připravené jídlo, avšak velmi často,

²⁸² *Haram* je opositní označení od *halal* (čisté a požitelné dle islámské tradice), tedy označení pro tabuizovanou stravu – často redukované na tabu vepřového v muslimské kuchyni, ale zahrnují ve skutečnosti též všechny formy hmyzu, plazů a množství dalších zvířat (DeAngelis 1997).

²⁸³ Například Wenlin – čínský elektronický překladový software – překládá *qingzhen* jako „1. čistotu, 2. islámské, muslimské, mohamedánské; hist. též jako košer“ (Wenlin).

jak dokládají téměř všechny výzkumy, se do stejné pozice dostává. Více jak polovina dotázaných (52 %) jej interpretovalo jako vepřové tabu a jen každý osmý chápal *qingzhen* jako komplexní označení správného muslimského života. Třetina dotázaných pak uvedla, že „být *qingzhen*“ znamená chodit do mešity a nejíst vepřové maso. Hlavně mladá městská generace Huiů nemá kromě vepřového tabu jinou představu o své huiskosti a více se o ni ani nezajímá. Dokonce několik z nich přiznalo, že vepřové jedí, ale rodičům to neříkají. V Číně, která je největším chovatelem prasat a jejíž kuchyně je z velké části založena právě na vepřovém, je totiž odmítání této základní složky stravy skutečně velice distinktivním znakem. Jako „ti, co nejedí vepřové“ se označují Huiové sami, ale jsou tak označováni i majoritními Hany, pro něž je toto tabu v mnoha případech jediné, co o Huiích vědí.



Foto 9: *Qingzhen* – 清真. Dle těchto dvou znaků (na obrázku v kroučcích) lze rozpoznat Huiskou restauraci (jidelnu apod.). Jedná se o zcela univerzální označení. Leshan, Sichuan, ČLR, 2011. Autor: Jiří Bydžovský (se svolením).

Huiská představa islámu je, podobně jako u Dunganů, otázkou spíše tradic a zvyků nežli samotné víry. 5 pilířů víry²⁸⁴, které vyžaduje Korán, je starším Huiům známo, ale jen malá část z nich se jimi skutečně řídí. Je to dáno do značné míry politickými zásahy a perzekucí náboženských projevů v předchozích obdobích (hlavně za Kulturní revoluce), ale též dlouhodobým vývojem Huiů i islámu v čínském prostředí. Zatímco muslimská, stejně jako hebrejská či křesťanská kultura vyvinula striktní koncept „buď, anebo“, v čínském kulturním prostoru se vyvinulo spíše pojetí, které by bylo možno označit za „nejen, ale i“²⁸⁵. Přestože se jedná jen o neprokázanou hypotézu, lze tvrdit, že i islám se v čínském prostředí stal „měkčím a prostupnějším“. Dokladem synkretismu, který Dru Gladney nazývá hybriditou čínské kultury, je též výpověď jednoho huiského komunistického straníka, který na otázku potenciální kolize víry a členství ve straně odpověděl takto: „V marxismus věřím hlavou, ale v islám věřím svým srdcem“ (Gladney 1992: 89). Obdobný synkretismus dokládá i Paul Froese (2005).

²⁸⁴ 1. Není boha krom Boha (Alláha) a Mohamed je jeho prorok; 2. Povinné uctívání; 3. almužní poplatky, dobročinnost; 4. půst v měsíci Ramadanu; 5. hadždž – pouť do Mekky (Baldick 1989; Broomhall 1966). Čínská označení těchto pěti pilířů jsou dle Marshalla Broomhalla (v tomto pořadí): 認/认 ren, 禮/礼 li, 齋/斋 zhai, 課/课 ke, 朝 zhao (1966: 245-246; druhý uvedený znak odpovídá současné simplifikované čínštině [A.H.]).

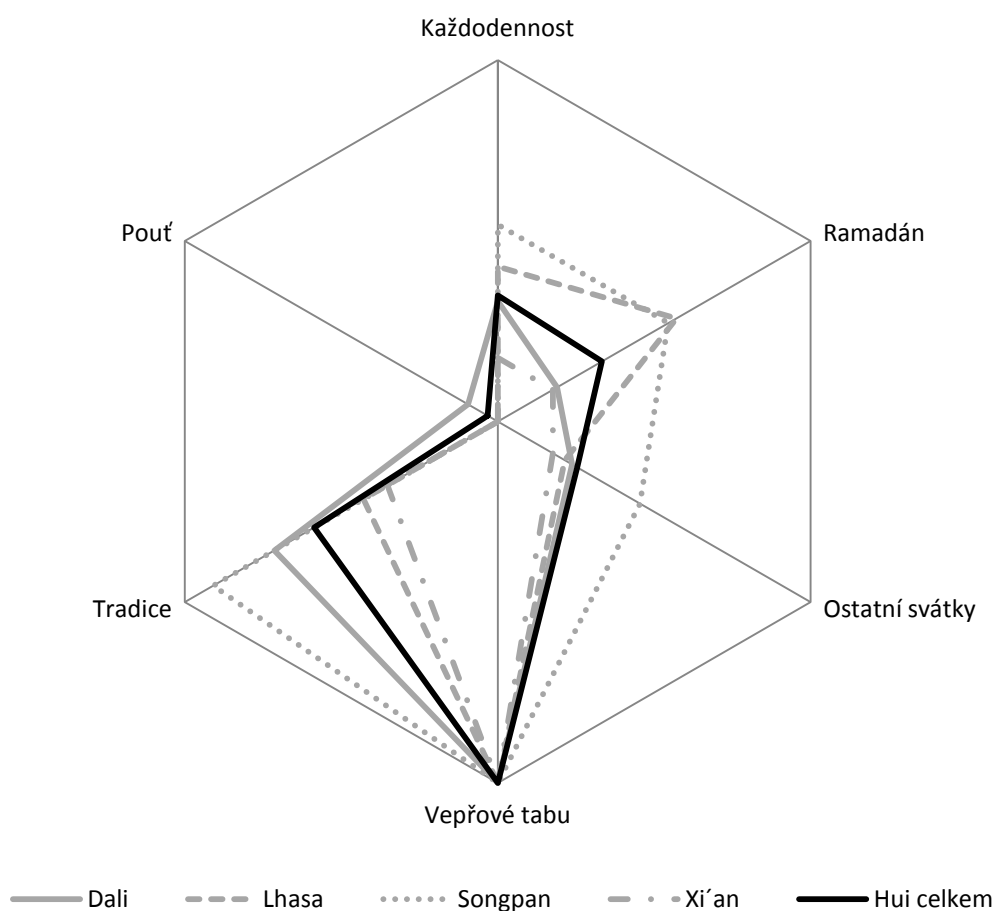
²⁸⁵ Jde o výpůjčku označení dle Leoše Šatavy (2008), byť použitou v mírně odlišném kontextu.

U Huiů bylo sledováno celkem šest aspektů islámu tak, jak byly vypovídány a zaznamenány v rozhovorech (jejich bližší charakteristika je uvedena v poznámce, viz obrázek 17). Jak je z obrázku patrné, všichni dotázaní bez výjimky uvedli vepřové tabu jako znak islámu a Huiů, bez rozdílu věku a oblasti. Akcentace tohoto aspektu lze částečně přisoudit internalizované představě, zároveň však nutno zmínit, že se může jednat i o vžitý způsob přiblížení islámu a Huiů jinak v náboženských věcech značně laxním a neznalým Hanům. Nicméně pouze toto tabu lze označit za zcela univerzální (v percepci, nikoli v aplikaci, jak bylo výše uvedeno). Druhým nejvýraznějším rysem huiské představy islámu jsou tradice, mezi něž Huiové v první řadě zmiňovali svatbu (výběr nevěsty, průběh obřadu) a pohřeb. Naopak tři z pěti pilířů víry – každodenní modlitby, půst v měsíci Ramadán a vykonání pouti do Mekky (*hadždž*) – jsou jak v percepci, tak i v praxi velmi málo zastoupené. Lze proto tvrdit, že Huiové jsou muslimy spíše v tradicionalistickém než religiózním smyslu (srov. Mackerras 2005: 18; McCarthy 2005: 121). To je ovlivněno jak zvnějšku (politika státu), tak i vnitřně – relativně „jednoduchým“ naplněním tradic a poněkud „náročnějším“ dodržováním striktních pravidel vyžadovaných Koránem²⁸⁶. To však nemění nic na faktu, že je to právě islámské dědictví (tradice), nikoli jeho praxe, které zapřičiňuje zmíněný revitalismus u Huiů (Hillman 2004: 63).

Přestože Huiové nemají v porovnání s Dunganými tak dobrou znalost svého původu a dokonce ani obecnou znalost původu Huiů z Araba a Číňanky, jejich silná endogamie tvoří jeden z pilířů jejich etnicity. Dru Gladney přímo mluví o primordiální politice v nové vlně etnického nacionalismu po konci studené války, který zasáhl i Huie (Gladney 2003b: 467). Endogamie je u Huiů skutečně velice silná. Zang Xiaowei při výzkumu endogamie u Huiů v Lanzhou zjistil, že pouze necelé 1 % všech huiských sňatků je mezietnických (Zang 2005: 67). V provedených výzkumech byla rozlišena endo- a exogamie dvojího typu (obrázek 18) – etnická (sňatky v rámci/mimo etnickou skupinu) a prostorová (sňatky v rámci/mimo sídelní komunitu). Ve skutečnosti z 54 sňatků bylo 72 % dvojité endogamní – jednalo se o sňatky v rámci etnika i sídelní komunity – a 24 % etnicky endogamních a sídelně exogamních – sňatek Huiů z různých sídel. Pouze 2 sňatky byly etnicky exogamní, avšak v obou případech se jednalo o výběr partnera ze stejné sídelní komunity. Nutno dodat, že mimo muslimskou komunitu nebyl žádný ze sňatků. Nejvíce exogamně se projevovala komunita lhaských Huiů, což je ale způsobeno tím, že se jedná o přistěhovalce z jiných provincií a jejich komunita ve Lhase není zřejmě dostatečně usazená.

²⁸⁶ Např. držet po celý měsíc striktní půst při práci v moderní době není příliš praktické. U Huiů se proto dodržuje relativně striktně zvyk, aby alespoň jeden z domácnosti (většinou starší generace) půst dodržoval (Gladney 1991).

Obrázek 17: Představa islámu: religiozita či tradicionalismus u Huiů? (2005-2009)

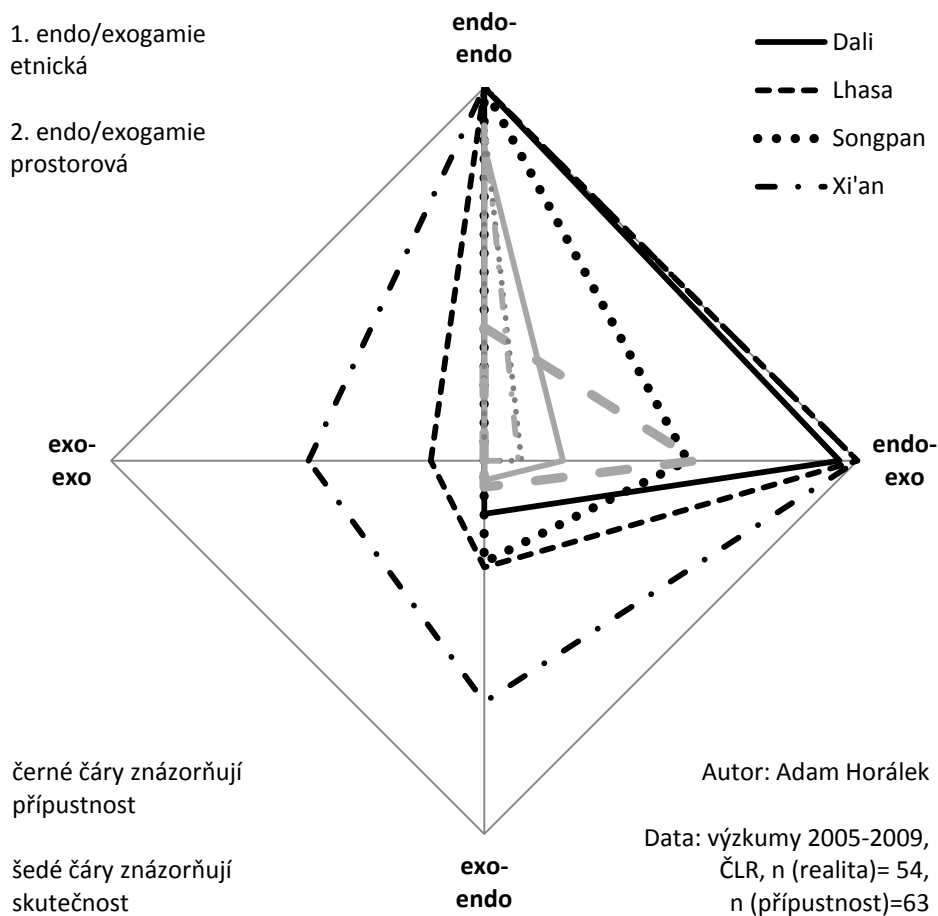


Pozn.: Každodenností je myšleno dodržování každodenních povinností muslima – šestero modliteb, očista atd. Ramadánem je myšleno primárně dodržování půstu – nejíst maso a jíst a pít jen dvakrát denně – před svítáním a po západu slunce. Ostatními svátky je myšleno dodržování dalších liturgických svátků, jako např. Kurbanu. Vepřovým tabu není myšleno jeho dodržování, ale jeho považování za nedílnou součást muslima a qingzhen. Jako tradice jsou označeny všechny ostatní životní i výroční události (narození, svatba, pohřeb aj.), které se řídí muslimskými (náboženskými) tradicemi. Pouť neboli hadždž je jedním z pěti pilířů muslimské víry – povinnost vykonat pouť do Mekky; zde znázorňuje podíl jejich účastníků na celkovém počtu dotázaných. Schéma ukazuje míru percepce dílčích rozměrů náboženství dle výpovědí. Zdroj: Výzkumy 2005-2009, ČLR (n=63). Autor: Adam Horálek.

V případě přípustnosti exogamie však Huiové vykazovali značnou benevolentnost. Hlavně mladí městští Huiové v Xi'anu vyjadřovali svobodu ve výběru partnerů, a to i mimo komunitu, avšak při porovnání přípustnosti a výsledné reality vyplývá, že tato benevolentnost je jen teoretická, nikoli praktická. Dru Gladney navíc zmiňuje, že z 50 jím zkoumaných sňatků bylo jen 8 svobodných, ostatní byly domluvené rodiči (Gladney 1992: 96). Endogamie byla narušena pouze násilně v období Kulturní revoluce, kdy byla označována jako projev lokálního etnického nacionalismu (*difang minzu zhuyi*),

avšak stejně jako nucené porušování vepřového tabu se setkala na konci 60. a v průběhu 70. let 20. století se silně odmítavou reakcí Huiů, která vyústila v množství lokálních nepokojů a povstání, mimo jiné i to shadianské (Gladney 1991: 128-140). Silná lokální endogamie také způsobuje stejné problémy jako u Dunganů ve Střední Asii – komunita čelí přílišnému spříznění. Současně tato endogamie na jedné straně posiluje komunitní identitu na lokální úrovni, ale do určité míry naopak brání rozvíjení širší – pan-huiské – identity.

Obrázek 18: Přípustnost a realita exogamie u Huiů (2005-2009)



Pozn.: Obrázek znázorňuje tzv. dvojí endo- či exogamii dle čtyř zkoumaných lokalit. Endogamie je rozdělena na etnickou (sňatky v rámci etnika) a prostorovou (sňatky v rámci obce atd.). Rozlišeny jsou tak 4 typy výsledných endo/exogamních společností. Patrná je disproporce mezi přípustností a skutečností – Huiové připouštějí sňatky v rámci islámské ummy relativně benevolentně, avšak ve skutečnosti jsou jejich sňatky jak prostorově, tak i etnicky silně endogamní. Stupnice (0-100 %) není pro přehlednost schématu uvedena (a pro požadovanou názornost samotné hodnoty nejsou nezbytné). Odlišnost od obrázku 23 (Dunganská percepce a realita) spočívá v odlišné koncepci odpovědí – Huiové odpovídají formou přípustnosti, Dunganí formou preference exogamie, což způsobuje i jiné čtení schématu – v tomto případě se na každé ose ukazuje množství případů ze 100 % odpovědí, ve kterých byla příslušná endo/exogamie připuštěna.

Na rozdíl od jiných etnických menšin Číny huiská komunita nečelí početnému „umělému“ pragmatickému nárůstu ve svých řadách v důsledku proměštinových politik. Jedná se o fenomén, který je hlavně patrný u těch etnických skupin, které mají v rámci populační politiky povoleno mít více dětí. Lidé s prokázáním původem si mohou oficiálně změnit své *minzu*, a tím získat právo na další dítě, případně více dětí (GPRC 2003; Dudley – Chang – Dan 2006). Tento trend je relativně masivní a dle osobních odhadů na základě cenzů z let 1990 a 2000 lze odhadovat, že se jedná o číslo převyšující minimálně půl milionů příslušníků etnických menšin. Kromě povolení více dětí totiž mohou menšinové děti požívat úlevy pro přijímací řízení na vysoké školy (viz III.1.4.) a množství dalších benefitů. Tento fenomén se však Huiům, kteří příliš mnoha pozitivně diskriminačními benefity nedisponují, téměř vyhýbá²⁸⁷.

Přestože Huiové dle svého mýtu původu vznikli ze smíšeného manželství Araba a Číňanky, v současnosti představují silně endogamní, reprodukčně uzavřenou komunitu, která přetrvává i v 21. století.

Huiové v Qinghaii „... stále vykazují rezistenci vůči důležitým [sinizačním – A.H.] charakteristikám jako jsou menší rodina, méně náboženství či výraznější osobní konzumerismus“ (Cooke 2008: 416). Toto konstatování o qinghaiské komunitě lze s jistou mírou generalizace aplikovat na všechny Huie Číny. Huiové jsou obecně chápáni Hany a i oni sami sebe chápou jako více nábožensky založenou, méně konzumní a tradicionalističtější komunitu (srov. Gladney 1991; Dillon 1999). Hlavním znakem hanské představy etnických menšin (*minzu*) je prezentace jejich sexuality, veselosti, zaostalosti a živočišnosti (Hoddie 2006, 2009), což se však na muslimské skupiny příliš nehodí a samy se takovému představování razantně brání (Gladney 2003a: 78). Zang Xiaowei naopak za hlavní znak etnických menšin považuje jejich tradicionalismus (Zang 2007a: 26). Množství autorů se pak shoduje v charakteristice etnických menšin (*shaoshu minzu*) Číny jako ekonomicky zaostalejších a chudších společností (např. Gladney 2003a; Zang 2005, 2006, 2007a,b; Wang – Zhou – Fan 2002 aj.).

Nejen čínští, ale i někteří zahraniční autoři často inkorporují do svých prací marxistickou perцепci etnicity jako zaostalejší společenské úrovně. V případě Číny snad žádná z menšin nevykazuje ekonomické parametry lepší než majoritní Hanové, a proto jsou považovány za zaostalejší a ty, kteří potřebují pomoc. Stevan Harrell se tomuto tématu věnuje prizmatem tzv. „civilizačního projektu“, jinými slovy vztahu rozvoje a sinizace (Harrell 1997, 2001a,c)²⁸⁸. Obdobně uvažuje vztah menšin a majority i Colin Mackerras (1994, 2003a). V duchu marxistického ekonomického determinismu je

²⁸⁷ Posledním výraznějším administrativním rozšířením řad Huiů bylo přiřazení Dingů z Fujianu, kteří tak učinili kvůli vlastní perцепci, nikoli kvůli benefitům (Xiao 2007: 82)

²⁸⁸ Antagonismu mezi sinizací a rozvojem ve vztahu k etnickým menšinám Číny se věnuje kap. III.2.

postavení etnických menšin občas redukováno na problém sociálního statusu, ekonomického statusu či třídní spor (srov. Chuah 2004; Wang – Zhou – Fan 2002; Ma 1997). Tuto rovinu ekonomických vztahů však nepovažují za relevantní ve vztahu k samotné etnicitě.

Etnická identita v rámci exkluze může být ovlivněno odlišnými socio-ekonomickými pozicemi etnik, které mohou způsobovat pocit „vykořisťování“ či naopak „dominance“, ale jedná se spíše o extrémní případy. V čem naopak ekonomická rovina u Huiů je dominantní je jejich interní i externí percepce pracovitosti. Huiové ve značné míře vkomponovávají do konceptu *qingzhen* právě oddanost a poctivost v práci, pracovitost samotnou a ekonomickou nezávislost (snaha neparazitovat). Je to pojetí, které se ještě ve větší míře objevuje i u Dunganů (viz níže) a které lze považovat ve vztahu k identitě za mnohem podstatnější než samotný ekonomický status vůči okolí.

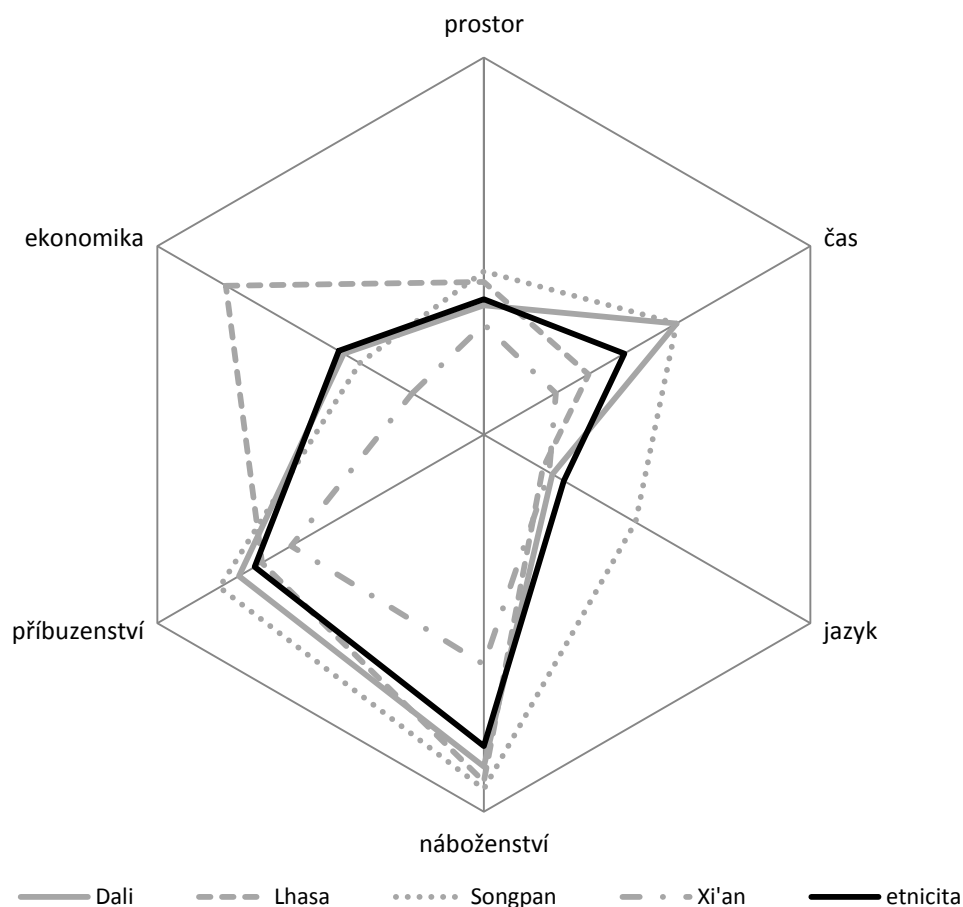
IV.4.2. Huiská etnicita

Huiové se „... neustále snaží vymezovat vůči turkickým muslimům, které považují za vzpurné a nečínské. V tomto jsou huiští muslimové a ne-muslimští hanští Číňané za jedno“ (Frankel 2008: 431). Huiové skutečně nejsou jen uměle vytvořenou jednotkou, oddělenou od ostatních muslimů Číny. Jak již bylo diskutováno v předchozích kapitolách, Huiové sami sebe vůči ostatním, hlavně turkickým muslimům, vymezují jako *qingzhen* lidi, přičemž v tomto kontextu qinghen opět nefunguje jako označení jejich čistoty a opravdovosti víry, ale spíše loajality vůči Číně. Huiové stále, i přes kruté boje v 19. století proti qingskému císařskému dvoru, požívají značně vyšší důvěry ze strany majoritních Hanů než ostatní muslimové (Frankel 2008). Současně ale nejsou bráni jako zcela blízcí Hanům, ale, jak píše Jonathan Lipman, jako blízcí cizinci (Lipman 2007). Huiové tak nejsou ani Hanové, kteří by se odlišovali jen vyznáním²⁸⁹, a zároveň nejsou muslimové, kteří by byli ostatními muslimy v rámci čínských hranic bráni jako „bratři“ v panmuslimské *ummě*.

Huiská etnicita je tak dána výrazně exkluzivně. Mají mnoho rysů, které by je inkluzivně řadily mezi Hany, a stejně tak mnoho rysů, které by je řadily mezi ostatní muslimy, a přesto nejsou integrální součástí ani jednoho. Navíc svou disperzní, téměř diasporickou, populací vytvářejí množství lokálních variant, odlišných navzájem jazykem, vyznáním, susedskými vztahy, stylem života atd. Současně v sobě soustřeďují všechny ostatní diferenciační znaky, typické pro ostatní etnika, jakými jsou rozdíly sídelní (urbánní a rurální), ekonomické, generační či edukační. Zdá se, jako by bylo nemožné říct, kdo Huiové ve skutečnosti jsou a zda jsou vůbec jako celek něco víc než oficiální kategorie – *minzu*.

²⁸⁹ Raphael Israeli přímo píše: „[D]emarkační linie mezi muslimskými a ne-muslimskými Číňany je stejně tak velká, neli větší, než mezi Číňany a cizinci“ (Israeli 1982: 83).

Obrázek 19: Etnicita Huiů (2005-2009)



Pozn.: Výsledná huiská etnicita je založena na výpočtu všech proměnných pomocí zvolených vah. Tento výpočet zahrnuje jednotlivé vážené podíly všech zkoumaných oblastí etnicity dle výpovědí a je v poměru 1:1 vážen s mírou přítomnosti jednotlivých dimenzí komponentů u jednotlivých dotazovaných (eticky určených). Schémata etnicity slouží jen k ilustraci, nikoli jako verifikující grafy (proto neobsahují měřítko) – podstatný je tvar výsledného polygonu, nikoli samotné agregované hodnoty (hodnoty i podrobnější metodika uvedeny v přílohách VIII.9 a 10). Černá linie vyznačuje výslednou etnicitu Huiů (počtem dotázaných vážený průměr z oblastních variant), šedé linie etnicitu dílčích oblastí. Zdroj: Výzkumy 2005-2009, ČLR. Autor: Adam Horálek.

Ze čtyř lokálních výzkumů zde prezentovaných vychází velmi zkreslené výsledné schéma jejich etnicity (obrázek 19). Výsledná etnicita Huiů (černá linie) naznačuje, že hlavními jednotícími komponenty Huiů jsou náboženství a příbuzenství. Náboženství by v případě Huiů zasluhovalo výměnu za označení *qingzhen*, neboť Huiové tento pojem užívají v referenci vůči sobě samým často, avšak v neobyčejně různorodých rozsazích a perspektivách, mnohdy značně vzdálených původní náboženské. Společně s příbuzenstvím jsou to jediné komponenty, ve kterých se i regionálně Huiové značně shodují. Značné odlišnosti v ostatních komponentech jsou dány environmentálně; rozliční

sousedí, odlišný způsob obživy, jiné jazykové, kulturní a i fyzicko-geografické prostředí způsobují odlišné akcentace jednotlivých komponent. To, že se lhaští Huiové výrazně ztotožňují s Hany je dáno jejich percepcí majoritními Tibeťany. Fakt, že se cítí songpanští Huiové jako mluvčí huištiny, je dán specifickým dialektem vzniklým na sino-tibetském pomezí a který se během tří století jejich soužití v této relativně izolované oblasti vyvinul do specifické a explicitní podoby.

U Huiů je tedy společná exkluze od okolních komunit, a to i od ostatních muslimů. Regionální rozdíly jsou dány žitou zkušeností (Bentley 1987). Současně však lze odmítnout tvrzení, že by Huiové byli náboženskou komunitou a nikoli etnickou. Jak bylo výše uvedeno, hlavní jednotící prvky islámské kultury u Huiů vykazují spíše rovinu kulturních tradic, nikoli víru samotnou. Distinktivním pojítkem Huiů není samotná víra v Alláha, ale její forma – qingzhen, která v rozličných sociálních, lokálních, věkových aj. skupinách dostává rozdílný rozměr. Stejně rozdílný, jako v jakékoli jiné společnosti. Případná kritika, že Huiové nemají o huiskosti příliš málo znalostí a berou ji jako kolonku v občanském průkazu, je zavádějící. Představa sdílené a velice intenzivní a živé etnicity v rámci celé komunity je přesně to, co Martyn Hammersley nazývá etnologickým urbánním romanticismem (Hammersley 1995:15). Huiové nejsou etnickou menšinou, tak jak si ji představují etnologové v Evropě. Nečítá tisíce, desetitisíce či maximálně statisíce příslušníků, kteří by žili na relativně malém území několika tisíců, desetitisíců či maximálně statisíců kilometrů čtverečních. Dokonce to není ani skupina, která by žila v rámci území jednoho dominantního etnika, který by měl svůj vlastní národní stát. Ne, Čínu je nutno chápat jako kontinent, ne jako zemi. Huiové mají již přes 10 milionů příslušníků, tedy tolik, co celá Česká republika. Žijí na území celé Číny, tedy jako by byli rozmístěni po celé Evropě. Žijí sice převážně v prostředí majoritních Hanů, kteří však tvoří miliardovou populaci a navíc značně vnitřně heterogenní, ale též v prostředí Ujgurů, Tibeťanů, Mongolů, Mandžů či Yiů a dalších jihočínských skupin, přičemž každá z nich je početností srovnatelná se středně velkou zemí Evropy.

Michael Dillon velmi krásně popsal případ jediné známé asimilace Židů, když se ti čínští stali integrální součástí Huiů či Hanů (Dillon 1999: 183-184). Popisuje zde též, jak obě komunity přišly Číňanům velice podobné; poněkud zvláštní monoteistické a příliš extatické náboženství, přibližně podobné místo původu a navíc značně podobné fyzické rysy příslušníků obou skupin. Z pohledu dnešního antagonismu mezi oběma skupinami na Blízkém Východě se tato perspektiva zdá Evropanům poněkud úsměvná. Nicméně v sobě obsahuje velmi zajímavou myšlenku – podívejme se na Huie jako na židovskou diasporu. Disperzní Huiové po celé Číně jako paralela k židovským komunitám po celé Evropě. I Židé, ačkoliv mají svůj vlastní jazyk, používají jako mateřské jazyky majoritních okolních komunit, stejně jako Huiové. Vyznávají specifické náboženství, tolik distinktivní od okolního prostředí, stejně jako Huiové v Číně. A pokud jsou si obě komunity opravdu tolik podobné, pak se naskýtají následující otázky: musí Židé mluvit hebrejsky (ivritem), musí se denně

modlit, navštěvovat synagogu, obývat společné území, znát svou historii či projevovat svou ojedinělou kulturu smyslnými tanečky v barevně přebujelých kostýmech na přehlídkách minoritních kultur (jak je tomu zvykem v ČLR), aby byli skutečnými a svébytnými Židy?

Myslím, že tato paralela je značně výmluvná a poukazuje na rozdíl mezi skutečnou žitou etnicitou, která nemusí být explicitní na každodenní bázi, ale která je opěrným bodem v případě konfrontace (tak etnicitu chápe i Fredrik Barth 1969). Huiové proto jsou svébytnou etnickou skupinou, byť v mnoha ohledech specifickou.

IV.5. „Být Dungan“

Dungani si do Střední Asie s sebou přinesli islámské tradice metamorfované v čínském prostředí, čínskou kuchyni „očistěnou“ dle islámské tradice (Savurov 2007b), výroční obyčeje a zvyky kombinující v sobě čínské i muslimské prvky, specifické architektonické prvky i oděv (Savurov 2007a). Mnohé z těchto atributů byly procesem sovětizace unifikovány napříč celou Střední Asií (např. oděv), jiné zůstaly zcela či částečně původní. Jsme tedy svědky synkretismu, který Dru Gladney nazývá hybriditou huiské identity (2003: 188) a který v případě Dunganů vede ke „krizi etnicity“. Touto krizí označuji stávající situaci kyrgyzských Dunganů, kteří na jedné straně mají silné „národní“ cítění, ale zároveň s vědomím separace jejich komunity do tří nezávislých národních států a faktické politické bez-moci se upínají k hierarchicky vyšším identitám. Těmi jsou panhuiská a sovětská identita. U menšiny Dunganů žijících v sousedství Uzbeků je pak patrný další proces proměny dunganské identity – uzbekizace.

Literatura o středoasijských Dunganech je výrazně chudší než ta o čínských Huiích. Stejně tak i terénní výzkumy mezi Dunganami byly značně omezenějšího charakteru. Kromě sovětských etnografů, kteří dělali skupinové terénní výzkumy u Dunganů v rámci vytváření jednotlivých „národních“ komponentů ve 30. až 50. letech 20. století (které tak byly značně tendenční), lze dlouhodobější terénní výzkumy spočítat na prstech jedné ruky. Nejstarší, ale stále podnětný, terénní výzkum, který bylo možné studovat, byl výzkum prezentovaný Borisem Vasiljevem v roce 1930. Je vhodným zdrojem pro komparaci, jak se dunganská společnost proměnila za posledních přibližně 80 let. Významným dílem je též dílo Muchameda Sušanla a G. Stratanoviče (1967), které sice není opřené o terénní výzkumy, ale vzhledem k tomu, že Sušanlo sám byl Dungan, se jedná o velmi podrobný vhled do dunganské komunity nejen z historické perspektivy. Z neruských a nedunganských zdrojů stojí za zmínku pouze tři terénní výzkumy, všechny z nich však spíše krátkodobé – měsíční výzkum dunganského kolchozu Karakunuz v 70. letech 20. století od Australanky Svetlany Rimsky-Korsakoff

Dyer (1979, 1992), stejně dlouhý výzkum kyrgyzských Dunganů od Francouzky Elisabeth Allès (2005) a zřejmě velice krátký výzkum Číňanky Hong Ding (2005) v Aleksandrovce v Kyrgyzstánu. V porovnání s několikaletými terénními výzkumy Huiů v Číně, které provedli např. Dru Gladney (1991) či Michael Dillon (1996, 1999), se tedy na poli terénních výzkumů jedná o značně neprobádanou oblast.

Ani předkládaný terénní výzkum, který jsem v rozmezí měsíců srpen a září roku 2008 provedl v Kyrgyzstánu, se délkou nevymyká od dosavadních výzkumů, přesto však má jeden základní kvalitativní rozměr, který považuji za ojedinělý. Výsledkem tohoto výzkumu je totiž 228 získaných řízených polostandardizovaných rozhovorů²⁹⁰ s Dunganami žijícími v 20 z 24 známých sídel s dominantní dunganskou komunitou v Kyrgyzstánu (viz obrázek 10). Tento výzkum tak pokrývá 83 % dunganských sídel ve všech třech hlavních oblastech jejich výskytu – Čujská nížina, Ferganská nížina a Issyk-kulská oblast. Představuje tak první známý terénní výzkum, který není založen na studiu pouze jedné z komunit, což umožňuje hlubší komparaci regionálních odlišností. V Kyrgyzstánu žije přibližně 60 tisíc ze 110 tisíc Dunganů ve Střední Asii (dalších cca 45 tis. v Kazachstánu a 3,5 tis. v Uzbekistánu), přesto však lze výsledky výzkumu generalizovat na celou dunganskou populaci, neboť čujská skupina je velmi podobná skupině kazašské (masančinské) a ošská skupina skupině uzbecké (taškentské a andyžanské)²⁹¹.

IV.5.1. Komponenty dunganské etnicity

„Dungani jsou potomci arabských a perských kupců, kteří v minulosti působili mezi čínskými etniky, mluví čínsky a vyznávají sunnitský islám“ (Kokaisl – Pargač 2006: 149). Takto jsou Dungani často charakterizováni, když se o nich autoři zmiňují heslovitě či jen na okraj (např. Hubinger – Honzák – Polišíenský 1985). Původu Huiů a Dunganů z arabských, perských a turkických „etnik“ se věnuje kapitola IV.2.1. a bylo prokázáno, že toto tvrzení se sice zakládá na skutečnosti, avšak není obecně platné pro celou huiskou/dunganskou komunitu. V případě středoasijských Dunganů, kteří přišli z oblasti Gansu a Shaanxi, se spíše zdá pravděpodobnější původ z turkických a hanských předků, resp. potomků obou. Současně to nebyli kupci, kdo v 70. letech 19. století emigrovali do Střední Asie, ale téměř výhradně zemědělci. Současní Dungani navíc mluví jazykem, kterému Číňané vůbec nerozumí a ani Dungani automaticky čínštině nerozumí, byť je jejich jazyk s čínštinou velice příbuzný a vychází z ní – avšak čínština samotná to není. Dungani jsou sice sunnitští muslimové, ale toto konstatování je

²⁹⁰ Rozhovory měly strukturu, která však nebyla zjevná zkoumaným. Odpovědi byly zaznamenávány v pořadí, v jakém na ně při diskusi došlo. Jednalo se tak o etický záznam emických odpovědí výzkumníkem (Morris – Leung – Ames – Lickel 1999).

²⁹¹ Jak původem, tak zvyky, velikostí, sídelní strukturou, jazykově, nábožensky, kulturními styky atd. (srov. Sušanlo Stratanovič 1967; Jusupov 2005, Dyer 1979).

od ostatních skupin Střední Asie nijak neodlišuje, ba naopak, takže je nutno jít v pochopení náboženství jako konstitutivního prvku hlouběji, což platí i pro ostatní komponenty etnicity²⁹².

Kyrgyzští Dungané obývají tři hlavní oblasti – Čujskou nížinu, hlavně mezi obcemi Aleksandrovka (západně od Biškeku) a městem Tokmok (či Tokmak; na východním konci nížiny), kde žije přibližně 54 z necelých 60 tisíc Dunganů, Issyk-kulskou oblast, v okolí Karakolu, kde žijí přibližně 4 tisíce Dunganů, a ve Ferganské nížině, severně od města Oš, kde žije necelý tisíc Dunganů. Zbývajících přibližně tisíc Dunganů žije v malých skupinách v Narynské a Talaské oblasti (dle NSKKR 2001a-g; viz též obrázky 10 a 16). Přestože jsou tedy Dungané relativně koncentrované etnikum (91 % jich žije v Čujské oblasti), není tento aspekt příliš reflektovaný ani vnějšími pozorovateli, ani Dungané samotnými. Jedná se totiž o nejhustěji osídlenou oblast Kyrgyzstánu, kde majoritní Kyrgyzové tvoří 57 % a třetí největší etnikum – Dungané – „pouhých“ 3,5 %, navíc bez kontinuálního osídlení. Dungané zde žijí v 19 sídlech (vč. měst Biškekek, Kant a Tokmak, kde tvoří menšiny), navzájem však na sebe nenavazující a smíšené. Dungané sami sebe proto označují za „disperzní etnikum bez území“ či „diasporu“. Na tomto pojetí sebe sama má velký vliv stalinistická koncepce národa, kvůli níž byli Dungané uznáni „pouze“ jako národnost, neboť se jednalo o imigrovanou skupinu, a tudíž bez „společného historického území“, které by zasluhovalo autonomní status (srov. Bennigsen – Lemerrier-Quelquejey 1967: 133-134). Toto pojetí v sobě zahrnuje obě hlavní tvrzení, která byla od Dunganů získána při výzkumu (tabulka 3). Dungané mají velmi silné vědomí o svém čínském původu a imigrace do oblasti je hlavní součástí jejich „národních“ dějin. Dungané proto zcela explicitně internalizují stalinistickou představu, že imigrace a neautochtonnost jsou argumenty pro absenci jakékoliv autonomie.

Tabulka 3: Proč Dungané nemají vlastní území? (2008)

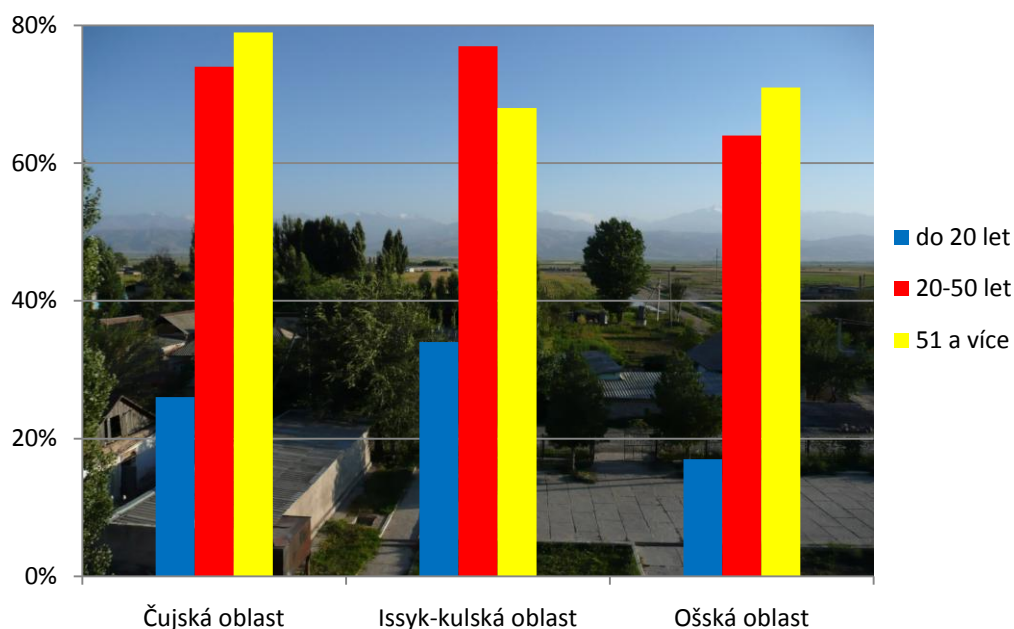
argumentace/oblast (osoby; %)	Čujská oblast		Issyk-kulská oblast		Ošská oblast	
Nemají vlastní území, neboť jsou imigrovaná skupina	21	32 %	11	32 %	6	30 %
Nemají vlastní území, neboť jsou disperzní/diaspora (bez autonomie)	34	52 %	13	38 %	12	60 %
Mají vlastní území – 3 hlavní oblasti rozmístění	11	17 %	10	30 %	2	10 %
Mají vlastní území?						
NE	55	83 %	24	70 %	18	90 %
ANO	11	17 %	10	30 %	2	10 %

Zdroj: výzkum 2008, Kyrgyzstán, n=120. Autor: Adam Horálek

²⁹² Pokud není uvedeno jinak, jedná se o tvrzení vycházející z terénního výzkumu v Kyrgyzstánu v roce 2008.

Při výzkumu jsem se nesetkal, že by Dungani o jakoukoli autonomii usilovali. Nejmenší pocit sounáležitosti se skupinou je patrný u ošské (ferganské) skupiny, která je značně geograficky i kulturně oddělena od ostatních skupin. Ošští Dungani (v Oši samotném a obci Kyzyl-Šark) udržují jen minimum kontaktů a 700kilometrová vzdálenost od Čujské nížiny zapříčinila jejich silnou uzbekizaci²⁹³. Pouze dva ošští Dungani z dvaceti označili tři hlavní oblasti výskytu Dunganů za „dunganská území“. Naopak nejvyšší byla teritoriální identita u issyk-kulských Dunganů, kde ji uvedla téměř třetina z dotázaných. Zajímavým je fakt, že nejvíce odpovědí zmiňovalo absenci autonomie (diasporičnost) jako hlavní argument, proč nemají Dungani vlastní území, ačkoliv žádný politický incentiv takového rázu není u Dunganů patrný.

Graf 3: Znalost dunganských sídel v závislosti na věku (2008)



Pozn.: Založeno na množství vyjmenovaných obcí z 24 dunganských sídel v Kyrgyzstánu (Kazachstán ani Uzbekistán nejsou uvažovány), Zdroj: výzkum 2008, Kyrgyzstán, n=146.

Podkladová fotografie: Pohled z minaretu nové mešity na okrajovou část obce Ivanovka v Čujské oblasti, Kyrgyzstán, 27. 8. 2008. Autor: Adam Horálek.

Dungani neuvažují „dunganské“ území, zato však mají velmi dobrou znalost „dunganských vesnic“. Starší generace jsou schopny v průměru vyjmenovat až 80 % obcí s výraznou dunganskou populací, což mimo jiné usnadnilo prvotní orientaci v terénu při samotném výzkumu. Nejvyšší znalost vesnic u mladé generace je pak v případě issyk-kulské komunity. Z grafu 3 je patrné, že znalost obcí roste s věkem, a proto se jedná spíše o znalost žitého prostoru, nežli o znalost (uměle) naučeného

²⁹³ Majoritu v Oši a okolí tvoří Uzbekové, jejichž území sem plynule přesahuje ze sousedního Uzbekistánu.

seznamu. Dungani tak znají obce, které navštívili, v nichž mají známé či rodinu či kam jezdí pracovně. Propojenost jednotlivých vesnic vytváří síťování a „blízkost“ jednotlivých komunit, což je možné pouze u identit malého měřítka. Dungani tak neodpovídají anonymnímu „představovanému společenství“ v pojetí Benedita Andersona (Gesellschaft), ale komunitě „osobního každodenního“ prostoru (Gemeinschaft). Dungani jsou rozmístěni v nekompaktním území stejně jako Huiové v Číně, ale vzhledem ke zcela odlišnému měřítku vytváří kvalitativně diametrálně odlišnou teritoriální identitu. Řádovost je proto hlavní dimenzí prostorového komponentu dunganské etnicity.

Svetlana Dyer při svém výzkumu dunganského kolchozu Karakunuz (dnes kazašské Šortobe/Šortjube) došla k závěru, že Dungani odmítají svůj čínský původ: „Nepovažují se ani za Rusy, ani za Číňany, ale za Dungan, nezávislou komunitu mluvící nezávislým jazykem. Jsou hrdí na to být Dungan“ (Dyer 1979: 13). Lze souhlasit s tím, že Dungani se cítí být nezávislým, institucionálně podloženým etnikem. Avšak necítit se být Číňanem ani Rusem samo o sobě nepodmiňuje odmítnutí čínského původu. Mýtus zrození prvního Dugana (viz kap. IV.2.1.) je v případě středoasijských Dunganů nesmírně silný. Nejmladší Dugance, u níž jsem (v obci Aleksandrovka) tento příběh zaznamenal, bylo teprve 6 let. Na otázky, „kdo jsou Dungan“, „odkud pochází Dungan“ a „co to znamená být Dunganem“, uvedlo jako jednu z odpovědí 93 % dotázaných právě mýtus prvního Dugana. Dunganí sami sebe vidí v „pokrevní“ (rasové?) rovině velmi zřetelně jako potomky z krve Araba a lůně Číňanky. Tento mýtus vysvětluje kromě původu samotných Dunganů také jejich oddanost a příslušnost k islámu, ale i k čínské kultuře. Jak lze v kontextu takto silně zakořeněného mýtu mluvit o odmítání čínského původu? Naopak, Dunganí si jsou čínského původu velmi dobře vědomi, avšak necítí se být pouze „míšenci“. „Dunganí vznikli smíšením Araba s Číňankou, ale takto zrozené dítě vytvořilo základ nového národa, ne míšenců.“²⁹⁴

Kromě mýtu odkazuje na čínský původ i obecná znalost dunganského přesídlení do Střední Asie po poražených muslimských povstáních v 70. letech 19. století. Kromě relativně rozsáhlé dunganské literatury o tomto období (např. Sušanlo 1959; Sušanlo-Stratanovič 1967; Jusupov 2005) a upomínkových medailonů v dunganských periodikách (např. Chuejmin Bo 23/2008; Chuejzu Dugane 5-6/2006) se o tomto období učí na dunganských školách a aktivně se předává orálně z generace na generaci (i v roce 2008). Předávání znalostí způsobuje lokálně značně odlišné interpretace a perspektivy, v prvé řadě zaměřené na vůdčí osobnost příslušné skupiny, která do dané obce/lokality přišla. Příběhy obecně tradované jsou zkrácené či zveličené, ale podstatná není jejich objektivnost, avšak jejich přítomnost. Jistou míru znalostí o příchodu Dunganů měli všichni (100 %) dotázaných.

²⁹⁴ Takto osvětlila události vyobrazené na malbě Zrození prvního Dugana (viz foto 1, kap. IV.2.1.) správkyňe Muzea Mansuze Vanachuna v Milianfanu, Kyrgyzstán, 2008.

Z výše zmíněného vyplývá, že Dunganí mají dva časové rámce, v nichž uvažují – první směřuje až do 7. století, druhý do konce 19. století. K nim lze přiřadit ještě třetí časový rámeček, v němž Dunganí často uvažují – sovětský. Internalizace nejen sovětského stalinistického konceptu národa, ale i samotné představy sovětu jako takového je mezi Dunganí starší generace značně silná a byla pozorovatelná i v roce 2008. Dunganí starší 50 let mluvili s nostalgickým tónem o sovětských časech (dokonce i v kontextu náboženství) v 81 % a naopak jen v 6 % tyto časy jednoznačně kritizovali (bez uvedení dobrých stránek režimu). Tato nostalgie a blízký vztah k sovětu je spojen i s prostorovou otázkou. Dunganí se po rozpadu SSSR ocitli ve třech národních státech, přičemž ani v jednom z nich nezískali autonomii či jinou formu uznání. Dunganí se tak paradoxně stali menší skupinou ve vztahu k menším národním státům než vůči celému Sovětskému svazu. Jejich postavení zůstalo stejné – národnost bez autonomie, ale nad to byli rozděleni hranicemi (byť značně propustnými a benevolentními) a v relativním postavení vůči sousedům, kteří se stali z autonomních státotvornými „národy“, si pohoršili. Sovětské období je tak obdobím, kdy Dunganí dosáhli zatím nejvyššího sociálního statusu v porovnání s okolními etniky.

Jestliže v prvních dvou historických perspektivách (mýtus prvního Dungana a příchod do Střední Asie) se jedná o legitimizující znaky inkluze – „my Dunganí, potomci Araba a Číňanky, kteří sem přišli na konci 19. století“, v případě sovětského období se jedná o etablovací znaky exkluze – „my Dunganí, kteří jsme si byli rovni se sousedy či dokonce jsme byli nad nimi (např. vzděláním, výkonností kolchozů atd.) a kdy jsme požívali nejvyššího uznání a sociálního postavení“ (váleční hrdinové, inteligence atd.). Nostalgické vzpomínání na sovětskou dobu však nemá pouze tento rozměr, ale výrazně se na něm podílí i kolaps středoasijských ekonomik (obzvláště té kyrgyzské) po rozpadu SSSR v roce 1991.

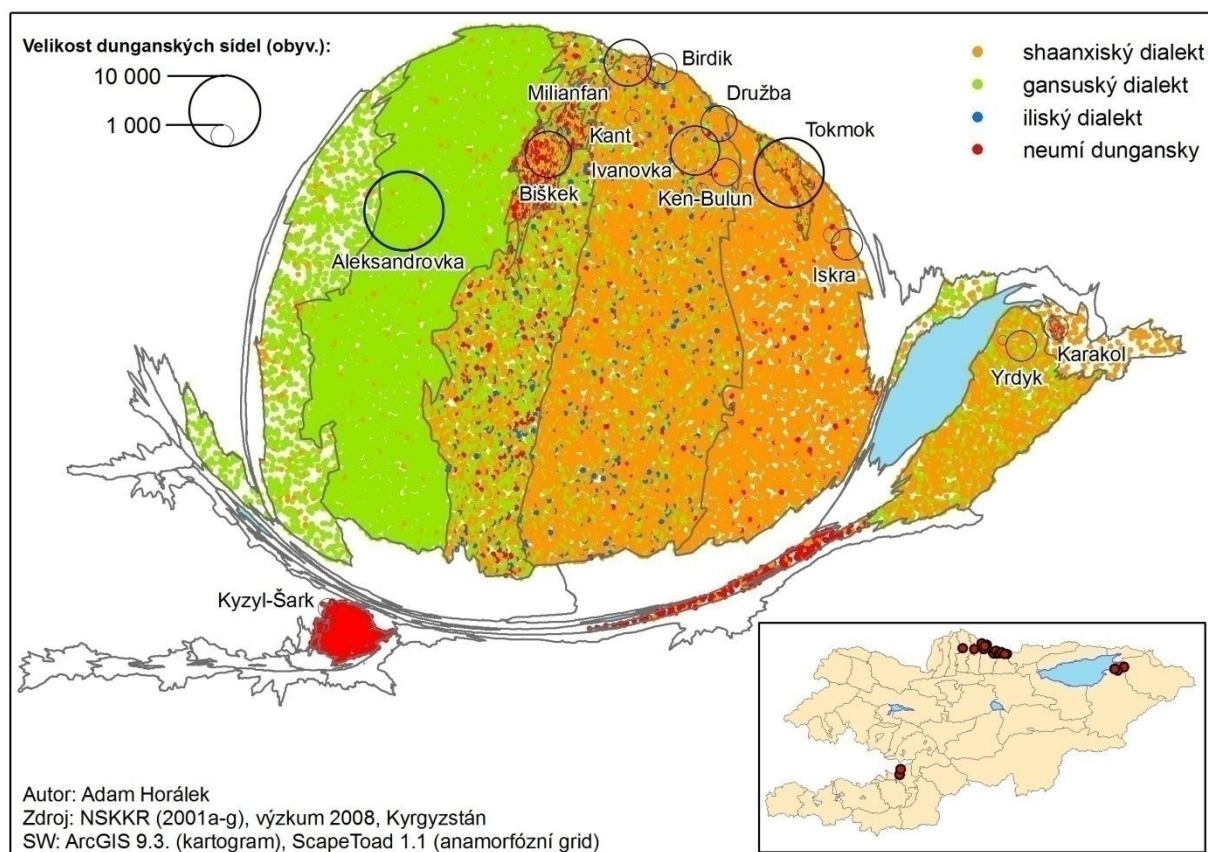
Zatímco čínští Huiové jsou označováni za hanské muslimy, kteří nemají vlastní jazyk, v případě Dunganů se mluví o nezávislé dunganštině. Dunganština je jazyk vycházející z gansuského, shaanxiského a marginálně též iliského dialektu čínštiny. Dle Shirina Akinera dunganština „[p]atří k severočínské skupině jazyků. Má dva hlavní dialekty: třítónový dialekt z Gansu (...) a čtyřtónový dialekt ze Shaanxi (...)“ (Akiner 1983: 354). Početnější je dialekt shaanxiský, který se vyskytuje ve východní části Čujské nížiny a Issyk-kulské oblasti a mluví jím přibližně 58 % mluvčích dunganštiny²⁹⁵. Kulturně dominantním je ale dialekt gansuský s 41 % mluvčích²⁹⁶, vyskytující se převážně západně od hlavního města Biškeku, který je oficiálním, vyučovacím, publicistickým a akademickým jazykem

²⁹⁵ Vzhledem ke skupině Dunganů, kteří neovládají dunganštinu, v Ošské a Narynské oblasti není komunita Dunganů a dunganských mluvčích totožná.

²⁹⁶ Zbývající přibližně 1 % tvoří mluvčí iliského (kuldžického) dialektu.

Dunganů (Allès 2005: 133). Přestože obecně jsou dialekty rozdělovány dle států – na gansuský dialekt v Kyrgyzstánu a shaanxiský dialekt v Kazachstánu (Dyer 1979: 2), rozšíření obou se značně prolíná a hranice mezi nimi neexistuje (obrázek 20). V dřívějších dobách sloužil dialekt i jako exkluzivní znak pro endogamii – sňatky mimo dialekt se uskutečňovaly jen zřídka (Dyer 1979), při výzkumu však taková překážka při vybírání partnerů byla evidována jen u čtyř osob, a to spíše jako preference, nikoli podmínka.

Obrázek 20: Kyrgyzstán perspektivou dunganské populace a dialektů dunganštiny (2008)



Pozn.: Velikost polygonů (rajonů) ukazuje velikost příslušné dunganské populace; příslušné barvy neukazují přesnou lokalizaci jednotlivých mluvčích, ale přibližnou kompozici dunganských mluvčích dané oblasti. Mapa zároveň názorně ukazuje tři oddělené dunganské komunity v Kyrgyzstánu (Čujská, Issyk-kulská a Ošská oblast) i naprostou dominanci čujské skupiny. Bílé (prázdné) rajony nemají evidovanou dunganskou populaci.

Pozice jazyka, společně s náboženstvím, jako komponentu etnicity je v komparaci čínských Huiů a středoasijských Dunganů klíčová. Zatímco v Číně jsou zdroje současné dunganštiny nahlíženy jako dialekty čínštiny jak z vnějšku Číňany, tak i zevnitř Huii, a nemají tak téměř žádnou roli v etnicitě, v případě Dunganů je tomu přesně naopak. V roce 1955 definitivně přijatá upravená cyrilice pro dunganštinu znamenala kodifikaci dunganštiny a její konečné uznání jako jazyka. Dunganština, resp. oba její hlavní dialekty, je značně odlišná od huiských čínských dialektů. V průběhu 130 let ve

středoasijském prostředí obohatila svůj slovník o turkické (kyrgyzské, kazašské, uzbecké, ujgurské), ruské, arabské a perské pojmy. Některé výpůjčky existovaly v dunganštině již předtím, ale jednalo se převážně o liturgické termíny vztahující se k islámu a pocházející z arabštiny, resp. turkických jazyků (Dyer 1979: 10). Ruština, která je ze zdrojových jazyků v dunganštině nejmladší, se podílí na jazyku dle starších studií přibližně z desetiny (dle Dyer 1979; 5 % dle Vasiljev 1930), což je v porovnání s okolními turkickými jazyky málo (Dyer 1979: 10). První věta v dunganštině během výzkumu, podle které jsem rozpoznal prvního Dunganu v Aleksandrovce, zněla „gei wo kluč“ (česky: dej mi klíč; tedy první dvě slova čínská, poslední ruské). Gramatika jazyka zůstala čínská, výslovnost se vzdaluje čínské a ruská slova se v dunganštině objevují spíše jako „inertní náhražky“ za čínská slova či neologismy, které však nemění strukturu věty²⁹⁷.

Dunganština přechodem na cyrilici navíc přichází o svou tóničnost, zděděnou po čínštině. Ačkoliv Akiner v roce 1983 píše o čtyřtónovém shaaniském a třítónovém ganském dialektu (Akiner 1983), Dyer v roce 1979 uvádí jako třítónové oba dialekty, přičemž prvním „zmizelým“ byl 2. tón – stoupavý (Dyer 1979: 12). Během výzkumu v roce 2008 ale byla zaznamenána u shaaniského dialektu absence i 4. tónu – klesavého, přičemž dunganštině zůstaly jen dva tóny – 1. vysoký rovný a 3. klesavo-stoupavý. Tyto dva tóny odpovídají grafické podobě jazyka, neboť pro 2. a 4. tón v upravené cyrilici nejsou diakritiky (srov. Bugazov – Duvazi 1996). Huiský (socio)lingvista z AO Ningxia – Lin Tao však při svých výzkumech dunganských dialektů v letech 2000-2007 zaznamenává stále 3 tóny (Lin 2007, 2008).

Dunganština se stala významným vymežovacím znakem – ve středoasijském prostoru se jedná o unikátní jazyk, značně odlišný od všech okolních - nesrozumitelný, zatímco v čínském prostředí byla chápána jen jako dialekt. Zatímco určitým inkluzivním i exkluzivním znakem se u Huiů stala arabština – symbol víry (arabská kaligrafie nad branami domů) a odlišnosti, neboť zde chybí vlastní distinktivní jazyk, v případě Dunganů tuto roli plní mateřský jazyk²⁹⁸. Dunganština již tedy není čínština, jak uvádí Kokaisl a Pargač (2006), ale plnohodnotný svébytný jazyk. Čínština se však v dunganském prostředí objevuje i dnes. Čínští Huiové používají pro dekoraci arabskou kaligrafii, středoasijské dungané používají čínskou, která plní čistě dekorativní funkci, aniž by byl znám její (přesný) význam²⁹⁹ (foto 10).

Dunganština je mateřským jazykem přibližně 97 % Dunganů. Přestože za SSSR probíhala intenzivní rusifikace, ruština se jako mateřský jazyk mezi Dungané objevuje v méně jak 2 % případů

²⁹⁷ V tomto ohledu byla dunganština při výzkumu nesmírně praktická a nápomocná. Vzhledem k znalostem ruštiny a čínštiny byla kombinace obou v dunganštině formou, jak bylo možné zaprvé potěšit dotázané a zadruhé ptát se na věci (koncepty), které byly Dunganům v ruštině cizí.

²⁹⁸ Avšak i u Dunganů je arabština využívána, ale převážně pro náboženské účely, nikoli jako dekorace (srov. Allès 2005: 122).

²⁹⁹ Např. znaky 回族 (Huizu) na obálce dunganského časopisu *Chuejzu Dungane*.

(Atkin 1992). Dunganí byli sice velice málo rusifikováni, ale ve znalosti ruštiny jako druhého jazyka okolní etnika značně předčívali (srov. Akiner 1983; Kirkwood 1991). Kromě dunganštiny a ruštiny je zde ještě uzbečtina, která se stala mateřským jazykem ošských Dunganů na jihu země. I zde je však patrný revitalismus, který vede ke znovuzavedení dunganštiny do výuky na dunganských školách. V Kyzyl-Šarku vyučuje místní škola dunganštinu jen jako nepovinný jazyk, avšak počet zájemců dosáhl v roce 2008 35 studentů (velikost jedné třídy) na škole se 150 dunganskými studenty. Na výuku dunganštiny ale musela škola pozvat externího učitele z Čujské oblasti, protože nikdo z místních obyvatel neovládal dunganštinu na úrovni, aby v ní mohl plyně mluvit (srov. stav dle



Bennigsen – Wimbush 1986: 107). Významná role dunganštiny jako komponentu etnicity se tak možná vrací i mezi ošské Dunganí.

Foto 10: Čínská dekorace na obleku ženicha. Červená je barvou štěstí v čínské tradici. Text na stužce – xinlang 新郎 (česky novomanžel) nikdo z přítomných na svatbě neuměl přečíst (čínsky), ale všichni znali jeho význam. Milianfan, 26. 8. 2008, Kyrgyzstán. Autor: Adam Horálek.

Náboženská a etnická identita „... jsou neoddělitelně propojené, a proto národní obyčeje jsou nahlíženy jako islámské a islámské zvyky jako národní tradice“ (Atkin 1992: 46). Propojenost náboženské a etnické identity není unikátem islámského světa, jak se někteří autoři snaží prokázat (Yavuz – Foroughi 2006; Zubaida 2004), ale logickým výsledkem tam, kde obě identity jsou silné a obsazují obdobnou niku identity (srov. Guroff – Guroff 1994). Jak bylo uvedeno na začátku práce (kap. II.2. a 3.), v obou případech se jedná o komponentní identity a pokud jejich komponenty jsou podobné, resp. mají podobnou dimenzi či jsou stejně vnímány, pak je jejich vzájemné prolínání a ovlivňování pochopitelné. Je to i případ značné části muslimského světa, včetně Dunganů. Islám je nedílnou součástí dunganské kultury i každodenního života většiny Dunganů, a proto je od nich neoddělitelný.

Dunganí jsou obecně považováni za velmi věřící a pravověrné muslimy (Dyer 1979; Allès 2005) a i oni sami sebe takto nahlíží. Dunganí si uchovali po většinu sovětské nadvlády silné náboženské cítění (Dyer 1979), i když pět pilířů víry – tzv. *arkan ud-din* (Bennigsen - Lemerrier-Quelquejey 1967: 178) – bylo i v jejich případě značně narušeno. Dunganí jsou sunnití, příslušníci hanafiské školy. Přestože směry (sekty) islámu nebyly předmětem výzkumu, jedno náboženské členění bylo na islám

relativně explicitně proklamováno³⁰⁰ – vymezení *jachšů* a *jamanů*. „Po příchodu (1877) muslimského lídra Bai Yanhua a jeho 3 164 lidí,..., dramaticky vzrostly vnitřní spory ve skupině. Někteří obviňovali Bai Yanhua, že si uzurpuje nejlepší půdu pro svou rodinu a přátele. Místní autority musely zasáhnout a skupina se tak rozdělila na ty, kdo podporovali Bai Yanhua, nazývaní *jachši* (což znamená v turečtině „dobrý“), a na ty, kdo byli proti němu, zvaní *jamani* („ne-dobří“)“ (Allès 2005: 125). Z úryvku je patrné, že se nejedná původně o označení náboženské sekty, ale o „politické“ členění. Označení na *jachši* a *jaman*, neboli „dobré“ a „zlé“, je proto obecné, používané nejen v náboženském kontextu. Avšak ve vztahu k náboženství rozlišuje toto označení tzv. hlasitý a tichý *dhikr*³⁰¹, tedy s největší pravděpodobností *kufiju* od *džahríji*³⁰², dva odlišné směry *nakšbandijské* větve sufismu. Avšak vzhledem k tomu, že toto označení je hodnotové, lze se s ním setkat jen při popisu třetích osob (nikdo se nepovažuje za *jamana* a ani tak přítomnou osobu neoznačuje), a proto je určení velikosti obou směrů u Dunganů složité.

Spíše než rozdíl mezi směry islámu je v kontextu etnicity důležitá role a intenzita náboženské identity. V obrázku 22 je uvedeno šest aspektů islámu u Dunganů – každodennost (šestero modliteb každý den), Ramadán (půst po celý měsíc), ostatní svátky (oslavy ostatních svátků, jako např. Kurban), obřizka (její percepce, nikoli výkon sám), tradice (životního i výročního cyklu, jež jsou spojeny s islámem) a pouť (*hadždž* – pouť do Mekky)³⁰³. Tyto projevy náboženství byly vybrány záměrně. Půst během měsíce Ramadánu, každodenní vyznávání víry a pouť do Mekky jsou třemi z pěti pilířů víry (Broomhall 1966). Naopak mnohé tradice (svatba, pohřeb, narození) a obřizka jsou etnický podmíněné, islámsky neuniverzální jevy, které se pohybují na pomezí mezi náboženskými obřady a zvyky etnických skupin. Do této kategorie spadá i samotná obřizka, ale pro své unikátní postavení je uvedena zvlášť.

Obřizka je fenomén etnický variabilní, který není kodifikován v samotném Koránu. „Být muslim“ nevyžaduje „být obřezán“; obřizka samotná je proto předmětem *adatu* – lokálního zvykového práva (Chylinski 1991: 162). V případě Dunganů se jedná, dle věku obřezání (3-7 let) a průběhu celé slavnosti, o obřad kurdského typu, typický pro většinu Střední Asie (Chylinski 1991). Přestože se jedná z perspektivy islámu o „volitelný“ prvek víry, je obřizka zmiňována téměř ve všech odpovědích na otázku charakteristiky muslima. Druhá největší shoda jak mezi regiony, tak i mezi věkovými kategoriemi, je v oblasti ostatních tradic, dalšího lokálně proměnlivého komponentu. Jinými slovy,

³⁰⁰ Např. rozpoznání islámských směrů (sekt) u čínských muslimů se podařilo až ve 20. století (Israeli – Gardner-Rush 2000: 440).

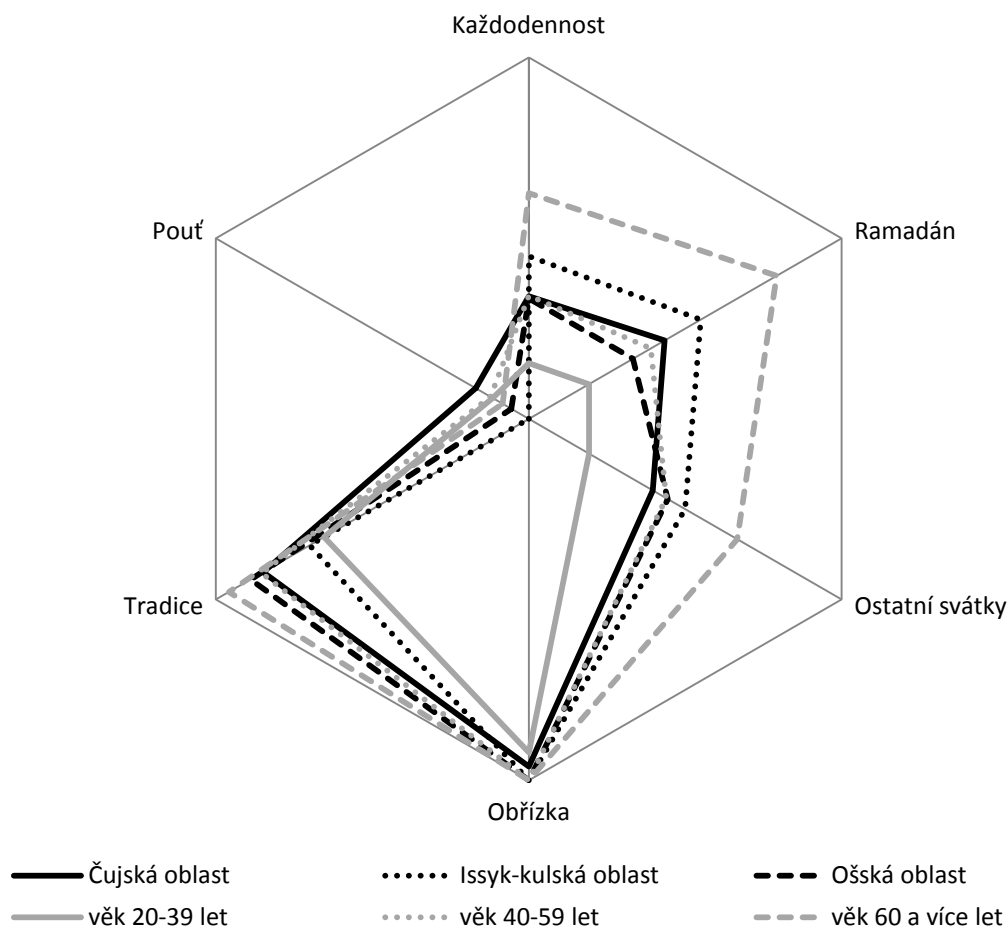
³⁰¹ Dhikr – modlitba – tedy rozlišení na tiché vnitřní a hlasité skupinové modlení u hrobek (Gladney 1991: 48).

³⁰² džahríja, založená Ma Mingxinem, je i v čínském prostředí považována za „heterodoxní“ (Gladney 1991).

³⁰³ Blíže viz text v poznámce u obrázku 22.

emická percepce „být muslimem“ je založena na následování „muslimských“ tradic, které však ve své esenciální podstatě muslimské nejsou.

Obrázek 21: Představa islámu: religiozita či tradicionalismus u Dunganů? (2008)



Pozn.: K obsahu jednotlivých rozměrů viz obrázek 17. Jedinou odlišností je nahrazení vepřového tabu obřízkou, což vychází z odlišných akcentací ve výpovědích dotázaných. Obřízkou je myšlena nikoli její aplikace, ale její považování za nedílnou součást muslima. Vzhledem k omezeným možnostem při výzkumu (intimnost tématu a genderová pozice autora) jsou prezentovány jen výpovědi mužů nad 20 let (n= 91). Tabulka výpovědí dle rozměrů i věkových kategorií je uvedena v příloze VIII.10. Zdroj: výzkum 2008, Kyrgyzstán. Autor: Adam Horálek.

Každodennost, půst a ostatní svátky mají přibližně podobné rysy. V případě věkových skupin (šedé linie v obrázku 22) je patrný radikální úbytek významu těchto komponentů víry u mladší generace. Avšak to je do velké míry způsobeno faktem, že se jedná o ekonomicky aktivní lidi, kteří musí i během Ramadánu a jiných svátků pracovat. Vzhledem k tomu, že Dungané jsou většinou zemědělské obyvatelstvo, tak je celodenní půst při náročné práci na poli téměř nemožný. Proto obzvláště v případě půstu během Ramadánu platí nepsané pravidlo, požadující, aby v každé domácnosti byla alespoň jedna osoba, která se postí přesně dle pravidel po celou dobu Ramadánu (30 dní). Toto

pravidlo je naopak dodržováno téměř absolutně. V případě členění dle oblastí je z patrné, že nejvíce religiózní je v této rovině dunganská komunita v Issyk-kulské oblasti.

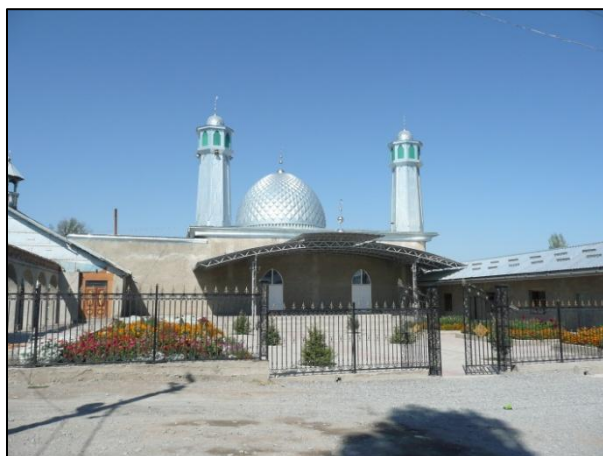


Foto 11: Nová mešita v Aleksandrovce, Čujská oblast, postavená v roce 2007 z finanční podpory z Kuvajtu. Tato nová architektura mešit je zcela rozeznatelná od všech předchozích v oblasti. 15. 8. 2008, Kyrgyzstán.

Autor: Adam Horálek



Foto 12: Nejstarší dochovaná dunganská mešita v Karakolu, Issyk-kulská oblast, postavená v 90. letech 19. století. Jediný dochovaný příklad čínské architektury v Kyrgyzstánu. 6. 9. 2008, Kyrgyzstán.

Autor: Adam Horálek

Zajímavou pozici zaujímá v náboženském životě *hadždž*, který je jednou z muslimových životních povinností požadovaných Koránem, avšak většina Dunganů jej nikdy nevykonala, stejně jako v případě všech ostatních etnik Střední Asie. *Hadždž* je záležitostí převážně posledních 20 let od rozpadu SSSR, kdy se otevřely hranice a kdy islám přestal být předmětem centrální vládní politiky. *Hadždž* je stále spíše okrajovou záležitostí, neboť v roce 2008 nebyly kvóty³⁰⁴ opět naplněny a odhadovaný počet dunganských poutníků se pohyboval v rozmezí 100-150³⁰⁵. Přestože se jedná stále o malé číslo, je patrný permanentní nárůst počtu poutníků, který je na věku téměř nezávislý.

Revitalizace islámu (islamizace?) a etnicity (nacionalizace?) ve Střední Asii jsou podporovány z několika vnějších zdrojů (Karim 2005). Islám v Kyrgyzstánu získává hlavní finanční podporu z Kuvajtu a Spojených arabských emirátů³⁰⁶. Společně s financemi pronikají do Střední Asie i myšlenky, které v případě Dunganů bývají chápány ambivalentně. Například v obci Iskra (Čujská oblast) získávají „jamani“ podporu, která je trnem v oku jachšiům, což vede k jisté segregaci dunganské komunity –

³⁰⁴ Vzhledem k množství poutníků a kapacitním limitům Mekky v Saúdské Arábii jsou udělovány kvóty jednotlivým státům a oblastem na počet míst na pouti.

³⁰⁵ Dle odhadu ředitele medresy v Ken-Bulunu Tumara Širachunova, který se podílel na organizaci skupiny 8 poutníků z Ken-Bulunu.

³⁰⁶ Dle rozhovoru s muly v Ken-Bulunu, Kyrgyzstán, 2008.

v době výzkumu měly obě skupiny již vlastní mešitu a tvořily uzavřené náboženské komunity. Jednalo se však o hranici čistě religiozní, neboť ve světském životě žádné hranice patrné nebyly – dokonce ani u tradic spojených s islámem (obřízka, svatby aj.).

Vliv náboženství na etnicitu Dunganů je tedy spíše v rovině tradic než v rovině samotného náboženství. Náboženství navíc u Dunganů, na rozdíl od čínských Huiů, postrádá svou významnou exkluzivní funkci. Dungané nejsou muslimové, neboť všichni muslimové tvoří *ummu* – komunitu bez etnických hranic. Čím se však Dungané oproti okolním Kyrgyzům (nikoli však vůči Uzbekům v Ošské oblasti) odlišují, je jejich „pravověrnost“³⁰⁷, založená však spíše na dodržování islámských tradic než na dodržování základních pilířů víry samotné (viz obrázek 21).

Dungané tvoří jednu velkou rodinu. Avšak vzhledem k tomu, že Dungané stále udržují značně silnou endogamii a že současných 110 tisíc Dunganů Střední Asie pochází z přibližně 20 tisíc imigrantů z let 1877-1969, tato rodina představuje spíše moderní problém než výhody. Dungané jsou původně silně a mnohonásobně endogamní společnost; Dunganští sňatky jsou téměř výhradně v rámci muslimské *ummy* – pouze ve třech případech (z 98) si Dungan vzal původem ne-muslimku, která však musela před sňatkem k islámu konvertovat³⁰⁸. Kromě této náboženské endogamie lze sledovat u Dunganů též endogamii etnickou a prostorovou (obrázek 22). I zde se projevuje silná uzbekizace ošských Dunganů, kteří na rozdíl od ostatních Dunganů mají přibližně stejný počet inter- a intraetnických svazků, přičemž všechny svazky mimo dunganskou komunitu byly uzavřeny s lokálně majoritními Uzbeky. Naopak čujští a issyk-kulští Dungané vykazují výraznou míru etnické endogamie (70 %). Pouze přibližně pětina všech realizovaných sňatků je mezi odlišnými oblastmi, zatímco 80 % sňatků je v rámci oblastí a asi dvě třetiny všech svazků dokonce i v rámci obecní komunity. Svetlana Dyer zaznamenala v 70. letech i významnou „lingvistickou“ endogamii v rámci dunganských dialektů (Dyer 1979: 16), avšak takové tvrzení bylo v rámci výzkumu v roce 2008 zaznamenáno jen u čtyř dotázaných.

Přestože jsou Dungané tradičně silně endogamní, v percepci takového příbuzenského systému byla zjištěna výrazná proměna. Polovina čujských a issyk-kulských Dunganů nyní preferuje sňatky v rámci etnika, ale současně mimo oblast, zatímco svazky zcela exogamní (mimo obec a mimo etnikum) podporují jen z 15 %. U ošských Dunganů je preference úplné exogamie čtvrtinová a v 75 % podporují sňatky mimo etnikum, ale v rámci oblastí. Tento posun k preferenci částečné exogamie je

³⁰⁷ Tu uvedlo celkem 37 dotázaných jako rozdíl mezi Dunganými a Kyrgyzy.

³⁰⁸ U všech tří manželek se jednalo o dcery imigrovaných středoasijských Rusů.

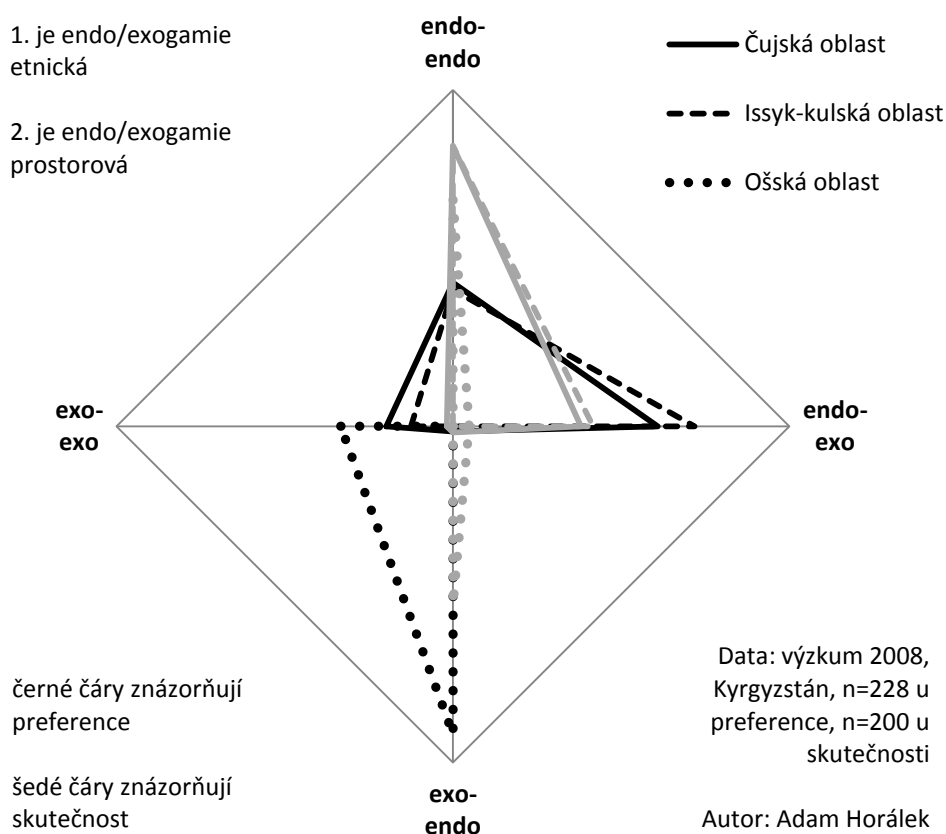
způsoben narůstajícím množstvím degenerativních onemocnění v důsledku přílišného spříznění³⁰⁹ komunit. Dunganí tak preferují exogamii z čistě pragmatických důvodů, nikoli v důsledku změny hodnot. Nejedná se však o jev zcela nový; již dříve (počátek 20. století) ruští etnografové upozorňovali na nedostatek žen v dunganské společnosti a nucenou exogamii k vyrovnání genderové disproporce (Vasiljev 1930: 156; Allès 2005: 125). Přesto, snad v důsledku silně internalizované představy mýtu zrození prvního Dunganu, „být Dunganem“ u nich stále představuje být primárně potomkem dunganských rodičů. V této rovině hraje příbuzenství v etnicitě Dunganů velmi silnou roli. Navíc, v kontextu velikostní úrovně společnosti (viz výše), se nejedná o představu příbuzenskosti, ale o její žitou „hmatatelnou“ formu, neboť genealogicky je většina komunity odvoditelná od společných předků, kteří do Střední Asie přišli v 19. století.



Foto 13: „Odkrývání“ nevěsty. Sňatek, ačkoliv je uzavřen dle islámských tradic, má mnoho čínských (huiských) rysů. Svatební hostina se odehrává na dvou místech – u rodičů nevěsty i ženicha – a jejím vyvrcholením je přejezd nevěsty s rodinou a hosty do domu ženicha. Tam je nevěsta dovedena zahalená do šátku. Ženich šátek sundává, a pokud souhlasí s „ukrytou“ nevěstou, sňatek je tímto aktem uzavřen. Kromě samotné formy obřadu má svatba i mnoho dalších čínských (huiských) rysů – šaty a účes nevěsty, některé podávané tradiční pokrmy dunganské kuchyně či dary novomanželům. Tradiční dunganská svatba se koná i v případech, kdy se jedná o smíšený sňatek. Tato tradice přečkala i celé sovětské období. Ženich mívá většinou okolo 20 let, nevěsta 16-19 let. Milianfan, 24. 8. 2008, Kyrgyzstán. Autor: Adam Horálek

³⁰⁹ Tento fakt uvedlo nezávisle 41 dotázaných, avšak žádná evidence takového nárůstu degenerativních onemocnění není k dispozici (na etnické bázi). Elisabeth Allès to přikládá sňatkům mezi sourozenci, tzv. arabskému sňatku, jehož přítomnost ale nebyla během výzkumu zaznamenána (Allès 2005: 126).

Obrázek 22: Endogamie Dunganů – preference a realita (2008)



Pozn.: Obrázek znázorňuje tzv. dvojí endo- či exogamii dle tří hlavních dunganských oblastí. Endogamie je rozdělena na etnickou (sňatky v rámci etnika) a prostorovou (sňatky v rámci obce atd.). Rozlišeny jsou tak 4 typy výsledných endo/exogamních společností. Čujská a issyk-kulská skupina shodně preferují sňatky v rámci etnika, ale mimo obec, avšak ve skutečnosti jsou sňatky spíše dvojité endogamní – sňatky uzavírají v rámci skupiny i v rámci obce. Naopak ošští Dunganí striktně preferují sňatky mimo etnikum a jsou spíše pro sňatky mimo obec, ve skutečnosti však jsou lokálně endogamní, avšak v etnické rovině je endo- a exogamie zastoupena přibližně stejně. Stupnice (pro přehlednost neuvedena) je v rozmezí 0-80 % z odpovědí. Odlišnost od obrázku 19 (Huiská percepce a realita) spočívá v odlišné koncepci odpovědí – Huiové odpovídají formou přípustnosti, Dunganí formou preference, což způsobuje i jiné čtení schématu – v tomto případě každý polygon představuje dohromady 100 % odpovědí.

Dunganí jsou převážně rurální obyvatelstvo (více jak 70 % žije v sídlech vesnického typu) a hlavní zdroj obživy představuje zemědělství. Již Svetlana Dyer zmiňuje pracovitost a ekonomickou úspěšnost dunganských sovětských kolchozů (Dyer 1979). Po rozpadu Sovětského svazu a zrušení kolchozů a sovchozů došlo v Kyrgyzstánu k hlubokému ekonomickému propadu. Kyrgyzstán na rozdíl od sousedních zemí Uzbekistánu a Kazachstánu nedisponuje významnými zásobami nerostných surovin, a proto kolaps jeho zemědělství a průmyslu představuje hlubší krizi. Dunganí však této krizi čelí o něco lépe než majoritní Kyrgyzové. Přestože dle oficiálních čísel je i mezi Dunganí dlouhodobě

přibližně 20% nezaměstnanost (NSKKR 2007b), skutečná nezaměstnanost je značně nižší. Většina Dunganů³¹⁰ se živí zemědělstvím na půdě, rozdělené po rozpadlých kolchozech a sovchozech rovnoměrně dle domácností a počtu jejích členů. Přestože Dungané vlastní ornou půdu odpovídající jejich demografickému podílu v rurálních oblastech, z výzkumu vyplývá, že obhospodařují výrazně větší podíl půdy (tabulka 4).

Tabulka 4: Podíl Dunganů na rurální populaci a obdělávané zemědělské půdě (2008)

	Čujská oblast	Issyk-kulská oblast	Ošská oblast
Podíl Dunganů na rurální populaci oblasti (%) ¹	6,7	0,8	0,1
Podíl Dunganů na obhospodařované orné půdě (%) ²	21	3	0,2

¹ NSKKR (2007a) a NSKKR (2001a-g) a data obcí z výzkumu 2008, Kyrgyzstán.

² Dle NSKKR (2007b) a výpočet na základě informací získaných od starostů dunganských obcí. Jedná se o hrubý výpočet na základě podkladů z osmi modelových obcí: Čujská oblast: Aleksandrovka, Birdik, Ivanovka, Ken-Bulun a Iskra; Issyk-kulská oblast: Yrdyk a Kalinovka; Ošská oblast: Kyzyl-Šark.

Zdroj: Výzkum 2008, Kyrgyzstán.

Autor: Adam Horálek

Dungané si v průměru pronajímají trojnásobně větší plochy orné půdy než sami vlastní, na kterých pravidelně hospodaří³¹¹. Většina pronajaté půdy je ve vlastnictví majoritních Kyrgyzů. Dungané, na rozdíl od původně kočovných Kyrgyzů, mají dlouhou tradici v sedentární zemědělské činnosti (Bennigsen – Wimbush 1986: 106). Přestože Kyrgyzové mají výrazné zisky z pronájmu půdy³¹², obecně jsou Dungané vnímáni jako bohatá komunita. Dunganá pracovitost tak vede u nezaměstnaných mladých Kyrgyzů občas k antagonismu, který již dvakrát skončil „pogromem“ (roku 2001 a 2005). Druhý z nich se udál 2. – 4. února roku 2005 v obci Iskra, východně od města Tokmok. Skupina opilých Kyrgyzů v noci z 2. na 3. 2. vypálila dva dunganské domy v dnešní Bijančuho ulici a tento incident se proměnil v dvoudenní nepokoje. Pořádková policie z Tokmoku nakonec incident potlačila, avšak 140 dunganských domů bylo poničeno (z přibližně 440) a 4 domy vyhořely.

Obdobné incidenty u Dunganů nejsou zcela novým fenoménem (srov. Allès 2005: 124) a vyvolávají nejen pocit nebezpečí, ale internalizují ekonomickou odlišnost od majoritních Kyrgyzů jako součást „dunganskosti“. „Být Dungan“ tak znamená mimo jiné být pracovitý (jako opozice vůči

³¹⁰ čujští Dungané: 65-70 %; issyk-kulští Dungané 60-65% a ošští Dungané 75-80 %; Výzkum 2008.

³¹¹ Dungané výrazně více obhospodařují zemědělskou půdu, naopak Kyrgyzové více chovají hospodářská zvířata. V případě obce Birdik je tento poměr v obou případech 2:1 (62:38 %). Výzkum 2008.

³¹² V roce 2008 se roční pronájem hektaru kvalitní orné půdy v Čujské oblasti pohyboval v rozmezí 150-330 tis. somů, tedy přibližně 75-160 tis. Kč. Výzkum 2008.

„líným“ Kyrgyzům z perspektivy Dunganů). Dunganí pracovitost a střídmost (spořivost) internalizovali jako jednu ze svých ctností, která je interpretována často též jako znak jejich pravověrnosti – pracovitost a poctivost jsou nahlíženy jako oddanost víře. Tento „ekonomický“ rozměr identity je patrný hlavně u čujských Dunganů³¹³. Velmi zřetelný je i u ošských Dunganů, kde však neslouží jako vymežovací, ale spíše jako identifikující znak s majoritními Uzbeky³¹⁴.



Foto 14: Dunganští děti při polední pauze během sklizně kukuřice. *Iskra*, 1. 9. 2008, Kyrgyzstán.

Autor: Adam Horálek



Foto 15: Dunganští děti jako hlavní pracovní síla na polích. *Stanci Ivanovka*, 29. 8. 2008, Kyrgyzstán.

Autor: Adam Horálek

Po rozpadu SSSR se děti staly opět hlavním zdrojem bezplatné pracovní síly i u Dunganů. Vzhledem k průměrnému počtu 4-6 dětí (dle oblasti) se jedná o významnou výpomoc. Naopak sovětská dětská, fotbalová a jiná sportovní hřiště zejí prázdnotou, hlavně v období sklizně.

IV.5.2. Dunganští etnicita

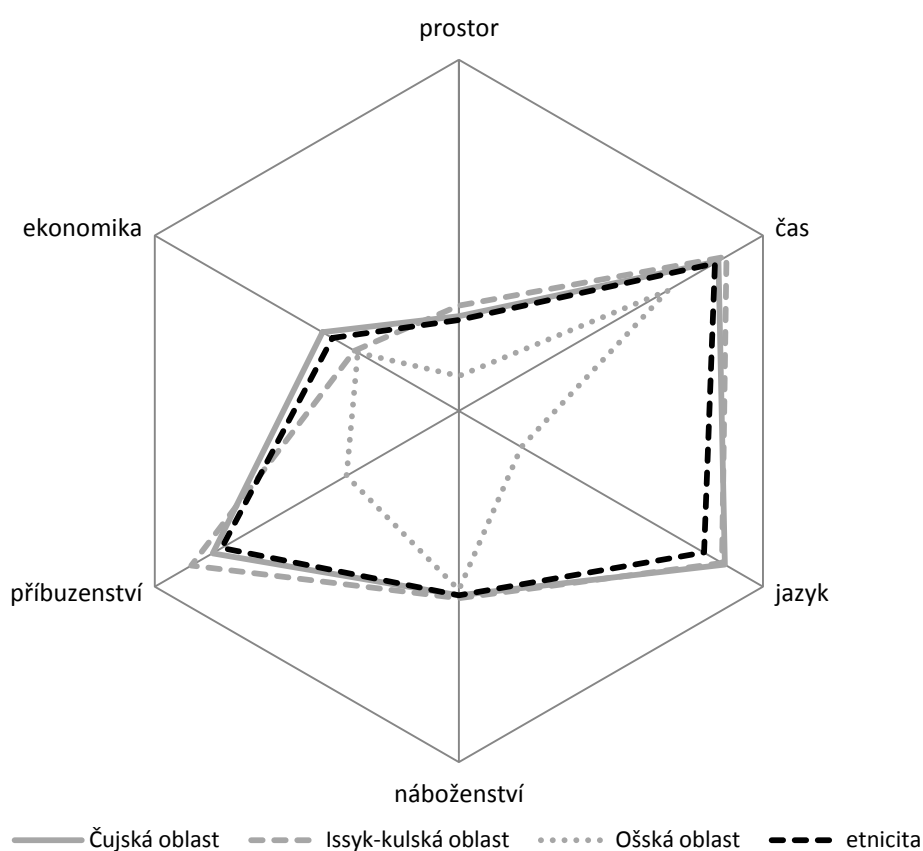
V předchozí kapitole bylo stručně představeno šest komponentů – primárních identit a dimenzí dunganští etnicity. Jaká je tedy etnicita Dunganů? Dunganí mají silnou jak inkluzivní tak exkluzivní formu etnicity. Vymezují se jak vůči sousedům, a to hlavně původem, jazykem či „pravověrností a pracovitostí“, tak i vůči Číňanům (a Huiům) opět svým jazykem a historií (příchodem a „staliničností“). Silně inkluzivními rysy jsou pak náboženství, ať už chápané jako tradicionalismus či samotná víra, příbuzenství, hlavně v pojetí zrození prvního Dunganě z Araba a Číňanky, a žitý prostor. Jako nejvýznamnější primární identity etnicity jsou vnímány historie, jazyk, příbuzenství a náboženství (v sestupném pořadí; obrázek 23). Pouze u ošských Dunganů jazyk a příbuzenství značně oslabují, což je dáno výraznou uzbekizací této komunity. Nejslabší primární identitou je u dunganů teritorialita.

³¹³ Tuto argumentaci uvedlo celkem 24 dotázaných čujských Dunganů.

³¹⁴ „Uzbekové a Dunganí jsou oba pracovití, oba zemědělci a oba pravověrní“, výpověď starosty Nabadžanova, Kyzyl-Šark, 10. 9. 2008, Kyrgyzstán.

Obrázek však ukazuje komponenty etnicity, nikoli jen primární identity. Prostor je sice nejslabší vnímanou rovinou dunganské etnicity, ale ve skutečnosti jeho role je silnější (viz výše), a proto i ten představuje relativně podstatný komponent. Nejpodobnější si jsou všechny tři zkoumané skupiny Dunganů ve vnímání společné historie, náboženství a překvapivě též ekonomiky. Zmíněná pracovitost jako znak „dunganskosti“ se objevuje u všech tří skupin s minimálními rozdíly. Přestože ekonomická rovina etnicity bývá občas opomíjena, a to hlavně v důsledku odmítání marxistického ekonomického přístupu, je nedílnou součástí identity. Jen ji však nelze chápat jako vývojovou formu ekonomické organizace společnosti, ale spíše jako ekonomické principy internalizované společností.

Obrázek 23: Dunganská etnicita (2008)



Pozn.: K metodice blíže viz obrázek 19. Černá linie vyznačuje výslednou etnicitu kyrgyzských Dunganů (počtem dotázaných vážený průměr z oblastních variant), šedé linie etnicitu dílčích oblastí. Zdroj: Výzkum 2008, Kyrgyzstán. Autor: Adam Horálek.

Dungani, na rozdíl od Huiů, mají velmi dobré znalosti o etnologických výzkumech a intencích výzkumníků. Vzhledem k velikosti komunity se přibližně polovina z dotázaných starších 40 let

účastnila některého z předchozích výzkumů nebo má o něm ponětí³¹⁵. Dunganí tak mnohdy vědí, jak odpovídat, což výzkumu samotnému může škodit. Mám na mysli hlavně fakt, že akademické pojetí stalinistických komponentů etnicity je u Dunganů natolik internalizované, že jejich představy se s ním velmi prolínají či ztotožňují. Polostandardizovaný emicko-etický výzkum pomocí rozhovorů (a nikoli dotazníků) byl proto nejvhodnější metodou, jak se pokusit odlišit tyto dvě roviny. Přestože Dunganí vědí, že náboženství nepatří mezi stalinistické pilíře etnicity (národa), velmi silně jej do ní zakomponovávají. Ve stejném duchu odmítají teritorialitu, protože dle stalinistického pojetí žádnou nemají, avšak ve skutečnosti je znalost vlastních teritorií a jejich intenzivní síťování významným identifikačním znakem. Dunganí jsou nezávislé etnikum s vlastním jazykem, silným etnickým cítěním a znalostí vlastní komunity na úrovni, která u větších etnik není možná. V porovnání s čínskými Huii, kteří představují přibližně stonásobně větší komunitu, je etnicita u Dunganů výrazně intenzivnější, každodennější, internalizovanější a významnější. Dunganská internalizace stalinistických komponentů navíc v některých ohledech dokládá, že i teorie/politická ideologie, která je odtažitá od reality, se může časem stát její součástí.

IV.6. Panhuismus (komparace Huiů a Dunganů)

Huiové i Dunganí se ve 20. století vyvíjeli v rámci politicky, etnicky i kulturně velmi odlišných prostředích. Obě komunity byly vystaveny značně rigidním etnickým politikám – Huiové maoistické a Dunganí stalinistické (sovětské). Jak bylo diskutováno v předchozích kapitolách, tyto politiky vytvářely značně umělé koncepty, které v mnoha případech, a to i v obou zkoumaných, měli v počátcích jen pramálo společného se skutečnými vnímanými (představovanými v pojetí Benedicta Andersona) identitami obou komunit.

Huiové byli relativně uměle vyčleněni jako „islám vyznávající Hanové“, i když, jak bylo zde i v jiných pracích několikrát zmíněno, toto pojetí je značně redukcionistické a mylné. Huiové byli vymezení spíše jako „muslimové Číny, kteří se neztotožňovali či nebyli přijímáni některým z ostatních osmi muslimských *minzu* Číny“. Tato definice více odpovídá faktu, že huiský původ rozličných komunit je jak hanský, tak arabský, turkický, tibetský³¹⁶ aj. Přestože Barry Sautman označuje nacionalismus, který se vyvinul v čínském prostředí, za rasový (Sautman 1997a), v případě Huiů

³¹⁵ Přestože počtem se množství výzkumů u Dunganů nedá srovnávat s množstvím výzkumů Huiů, jsou tyto výzkumy vzhledem k velikosti dunganské populace obecně známé a procentuálně zahrnuly zřejmě více participantů u Dunganů než u Huiů.

³¹⁶ Např. Dru Gladney popisuje konverzi 28 kmenů qinghaiských Tibeťanů k islámu v polovině 18. století poté, co jejich žijící Buddha přešel na islám (Gladney 2003b: 464).

„rasovost“ etnicity není vůbec přítomna. Huiové byli navzdory Číňany přejatému stalinistickému konceptu národa uznáni za *minzu* na základě jejich náboženské distinkce, aniž by současně splňovali kterékoliv z požadovaných kritérií. Huiové jsou tak často nahlíženi spíše jako náboženská komunita (srov. Broomhall 1966; Gladney 1992) než etnická, přesto jsou řazeni mezi *minzu* – etnické skupiny.

Huiové, ač nedisponují vlastním státem, se dostali již od 19. století do „... zmatení ohledně vlastní identity – zda primární loajalita náleží ummě (...) či národnímu státu“ (Atman 2003: 89). Loajalita vůči Číně, která je chápána jako jejich rodná „vlast“, a vůči muslimské *ummě*, která je chápána jako kolébka jejich náboženské kultury a náležitosti k *ummě* (Ho 2008), vyústila několikrát v kolizi s majoritními Hany. Ale snad právě tato „schizofrenie“ umožnila Huiům uvažovat sebe sama jako odlišnou komunitu od ostatních muslimů i od majoritních Hanů. Proces nové vlny revitalizace Huiů vede k percepci pan-huiské identity v rámci celé Číny namísto lokálních náboženských komunit (Gladney 2003a: 169), by bez tohoto dvojího vymezování nebyla možná. Lze tedy tvrdit, že přestože v počátcích huiského *minzu* nebyla patrná symbióza mezi etnicitou a oficiální kategorií, postupem času se tyto dva koncepty u Huiů sblíží, a to i přes modernizační procesy v rámci čínské společnosti, jakými jsou sekularizace, urbanizace a kosmopolitizace (Mackerras 2003a).

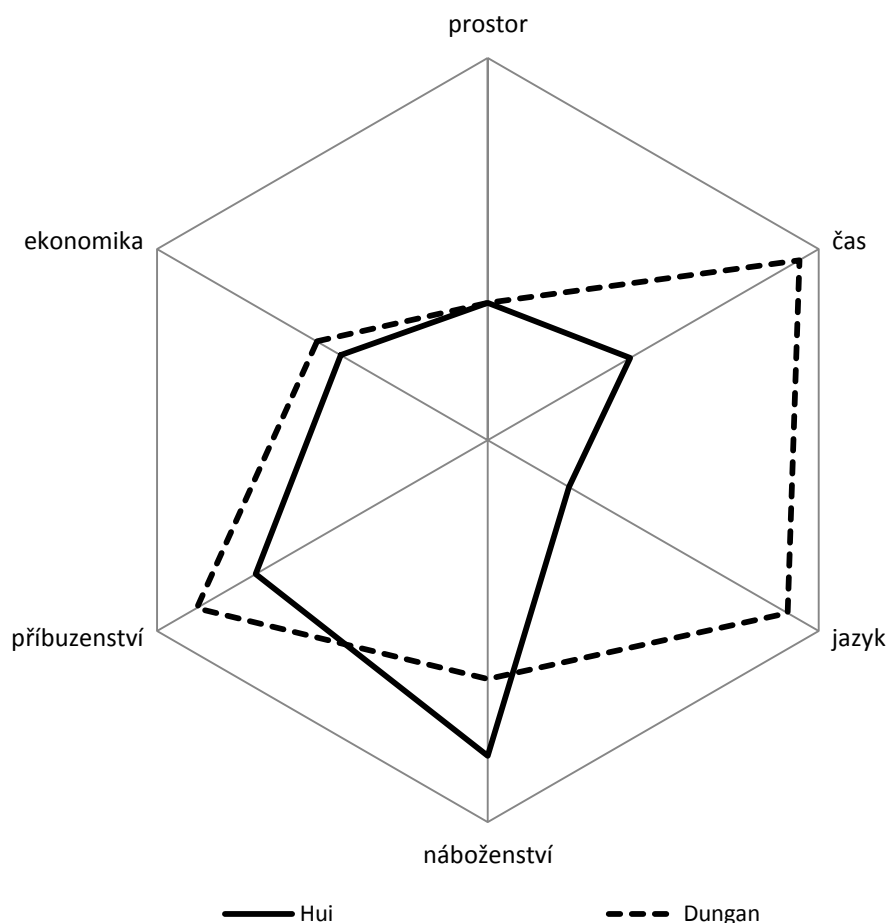
Obdobným procesem internalizace vnějšího konceptu prošli i Dunganí, kteří přišli do Střední Asie před téměř 135 lety a většinu své historie prožili v sovětském impériu. Vzhledem k nezavedeným sousedským vztahům a navázané úzké alianci s ruskými dosídlenci ve Střední Asii i s centrální vládou však byl proces adopce zvnějšku daného konceptu národnosti nepoměrně rychlejší. Po rozpadu Sovětského svazu a při konfrontaci s nově vytvořenými národními státy ve Střední Asii tento internalizovaný politický koncept nabyl na důležitosti a stal se velmi akcentovaným (srov. Kaiser 1994). Současně se ale Dunganí, kteří ztratili oporu v relativně egalitářském systému etnické klasifikace SSSR, upnuli k hledání a znovuzískávání „spojenců“ v původní domovině – Huiů. Zatímco tedy Huiové začínají od 90. let vnímat huiskou komunitu v celočínském měřítku (Gladney 2003b), Dunganí ji hledají, slovy Owena Lattimorea (1962: 160-179), v „pan-asijském“ měřítku. Tento novodobý fenomén, který nazývám panhuismus, se ale musí vyrovnat s odlišně vyvinutými identitami v důsledku odlišného vývoje a odlišných politik.

IV.6.1. Odlišnosti komponentů

Při komparaci čínských Huiů a středoasijských Dunganů lze uvést dva hlavní rozdíly. Prvním je odlišná míra sdílení a představy společenství, neboť Dunganí mají mnohem větší, hlubší a internalizovanější představu vlastní komunity než Huiové, a to v téměř všech rovinách (komponentech). Druhým rozdílem etnicity je pak odlišná rovina hlavní argumentace, kdy huiská identita je založena primárně na náboženství, zatímco u Dunganů na jazyku a sdílené historické zkušenosti (obrázek 24). Oba

rozdíly jsou sice ovlivněny politikami obou regionů ve 20. století, ale spíše lze jejich odlišnost přisuzovat dlouhodobějším a fundamentálnějším rozdílům obou regionů.

Obrázek 24: Etnicita Huiů a Dunganů – komparace



Pozn.: Metodika a bližší komentáře k oběma zobrazovaným etnicitám je uvedena v kap. IV.4.2. a IV.5.2., resp. v poznámkách obrázků 20 a 24. Zdroj: Výzkumy 2005-2009, ČLR a 2008, Kyrgyzstán. Autor: Adam Horálek.

Zatímco v pojetí teritoriality a jejím významu v každodennosti jsou si Huiové a Dunganí velice podobní, v kvalitativním obsahu prostoru je tomu naopak. Dunganí vnímají svou komunitu jako každodenní žitý prostor, něco interního, aktuálního a fyzicky téměř hmatatelného, zatímco u Huiů se jedná o představu jen rámcovou bez osobních sociálních sítí mezi jednotlivými komunitami (nebo rozhodně ne na každodenní bázi). Právě řádovostní rozdíl mezi oběma skupinami je zcela fundamentálním rozdílem. Ten není dán politicky, ale pouhou skutečností řádovostně odlišných vnímaných identit. U Dunganů neplatí Andersonem (2008) zmiňovaná anonymita, která je však zcela zjevná a přítomná u Huiů.

Stejně tak i percepce historie a času se liší. Dungani, jak bylo popsáno, mají velmi hluboce zakořeněnou představu svého původu z Číny, svého přechodu do Střední Asie a i svého původu z Araba a Číňanky, přičemž každý z těchto historických aspektů dunganskosti je obecný pro celou komunitu. U Huiů se objevuje vzpomínka na huiská povstání 19. století a na příchod/původ Huiů v Číně, ale zdaleka se nejedná o obecně internalizovanou záležitost; takto historicky vnímaná identita je proměnlivá jak lokálně, tak i generačně a neslouží jako výrazný inkluzivní ani exkluzivní znak.

Snad nejzjevnější rozdíl je právě u zmíněných dvou hlavních rozdílne akcentovaných rovin etnicity Huiů a Dunganů – jazyk a náboženství. Jazyk, který v případě huiské čínštiny není nijak relevantním znakem, se stal v jazykově odlišném středoasijském prostředí a díky etnické politice SSSR neobyčejně silným identifikačním i vymezovacím rysem Dunganů. Naopak tolik odlišný islám v čínském prostředí ztrácí ve středoasijském převážně muslimském prostředí svou distinktivní funkci. Současně ale náboženství nepostrádá svou integrující funkci, neboť Dungani sebe vnímají jako součást širší *ummy*, jež je zpětně inkorporována do dunganské identity.

Důležitým aspektem, který při prvním pohledu není zjevný, je již zmíněný koncept „nejen, ale i“. Dungani i Huiové přijali do jisté míry synkretismus čínské kultury za svůj, byť v poupravené podobě. Huiové jsou součástí *ummy*, současně též občany Číny a i tato dvojrole jim nebrání být nad to nezávislými Huii (srov. Benite 2004: 99-102). Huiové tak mají dvě nadřazené identity – identita *ummy* a „*zhongguoren*“ – a svou vlastní identitu. Totéž je ale pozorovatelné i u Dunganů v Kyrgyzstánu. Kromě vlastní etnické identity vyjadřují silnou inklinaci k hierarchicky vyšším identitám: za Sovětského svazu to byla identifikace se sovětem (bez užšího chápání tohoto konceptu)³¹⁷, po jeho rozpadu se touto cílovou hierarchicky vyšší identitou stala sounáležitost s panhuiskou komunitou. Kromě toho Dungani pochopitelně vnímají i identitu s *ummou*.

Za zmínku stojí i poněkud překvapivá role vepřového tabu u Huiů a obřizky u Dunganů. Oba tyto koncepty jsou nejinternalizovanějšími představami o své vlastní „nábožensko-etnické“ komunitě. Huiové jsou ve stručnosti ti, co nejedí vepřové, zatímco Dungani ti, co přišli z Číny a jsou obřezáni. Paradoxní na obou konceptech zůstává, že ani v jednom případě se nejedná o distinktivní znak od ostatních muslimů. Přestože podstata těchto fenoménů nebyla hlouběji studována, lze předpokládat, že se jedná o jakýsi styčný bod – most mezi etnickou a náboženskou identitou, který jistou formou kompenzuje ono zmatení identity u muslimských etnik (Atman 2003: 89).

³¹⁷ Z výzkumu bylo patrné, že pod tento koncept Dungani zahrnovali i příslušnost k Rusům či, paradoxně, k Slovanům. Výzkum byl pořizován v roce 2008 na pozadí politických jednání ohledně umístění radarové základny USA na českém území, která byla silně kritizována ruskou stranou. Tato událost se promítla i do diskuzí s Dunganými, kteří celkem v osmi nezávisle pořizovaných rozhovorech argumentovali proti tomuto radaru tím, že „jsme přeci všichni Slované, a měli bychom proto držet pohromadě“. Byly to jasné konotace „sovětu“, k němuž Dungani odkazovali, avšak v poněkud pitoreskní podobě.

IV.6.2. Panhuiská iredenta?

Při výzkumu Dunganů v Kyrgyzstánu v roce 2008 byl zaznamenán velmi intenzivní a aktuální proces, který označuji jako **panhuismus**. Dungané v červnu roku 2008 zorganizovali na počest letních olympijských her v Pekingu vlastní „dunganské olympijské hry“, které se konaly v obci Aleksandrovka a jichž se účastnilo celkem 12 tisíc Dunganů z Kyrgyzstánu, Kazachstánu, Uzbekistánu, Ruska a několik oficiálně pozvaných hostů – Huiů z Číny. Jednalo se doposud o největší společenskou akci, kterou dunganská komunita ve Střední Asii kdy zorganizovala, přičemž osobně se jí účastnil (jako divák) přibližně každý desátý Dungan. Kromě posílení spolupráce a vzájemných vztahů mezi jednotlivými komunitami středoasijských Dunganů měla tato událost za cíl otevřeně proklamovat a navázat přátelské vztahy a užší spolupráci s čínskými Huii a Čínou samotnou.

V témže roce, 2008, založili „panhuiští“ nadšenci internetový portál *Dunganskij virtualnyj mir*³¹⁸, který měl představovat novou platformu formování užších vztahů mezi Dunganými a Huii. Oběma událostem věnovaly jediné dunganské noviny *Chuejmin Bo* (Huimin Bao) značnou pozornost. Celý výzkum tak byl ovlivněn poměrně masivní a obecnou euforií z „dunganského revitalismu“. Dungané referovali k sobě samým jako středoasijským Huiům, jedné z mnoha zahraničních odnoží velké komunity Huiů. Středoasijské Dungané v mnoha případech referovali svůj příbuzenský a etnický vztah k Huiům nejen v Číně, ale též v jihovýchodní Asii (Malajsie, Singapur). Mnozí v duchu tohoto panhuismu odkazovali na 10-12 milionový „národ“ Huiů, nikoli na stotisícovou „národnost“ Dunganů. V roce 2008 se tak zdálo, že Dungané jsou na nejlepší cestě k urputnému iredentistickému panasijskému huiskému hnutí, majícím za cíl sjednotit všechny Huie ne politicky, ale etnicky – „navrátit Huiům jejich ztracenou společnou identitu“.

Jak však bylo v předešlých částech práce zmíněno, žádná předchozí pan-huiská identita zřejmě nebyla (srov. Gladney 2003b). Muslimští Číňané v jihovýchodoasijských zemích žádnou identitu, která by odkazovala na Huie v Číně, nemají (Wang Ma 2005), navíc se v mnoha případech o skutečné Huie ani nejedná³¹⁹. Jak dokládají např. Dru Gladney (2003b) či Elisabeth Allès (2005), samotné „panhuiské“ povědomí v čínských hranicích je relativně mladého data a není zcela vyvinuté. Přestože se huiští akademici začínají o středoasijskou komunitu zajímat (Hong 2005; Lin 2007, 2008), jedná se zatím jen o výjimky, které na obecné vnímání komunity prozatím nemá vliv. Z toho vyplývá, že jedinou skupinou, která „panasijský panhuismus“ reflektuje a snaží se jej budovat, jsou právě Dungané. Ti ve značné míře, na rozdíl od ostatních Huiů, znalost o ostatních Huiích mají a cítí s nimi sounáležitost. V tomto ohledu se jedná o případ podobný Dingům z jihočínské provincie Fujian. Ti,

³¹⁸ Дунганский Виртуальный Мир, Dunganský virtuální svět; www.dungane.kg [cit. 1.6.2011].

³¹⁹ Jedná se v mnoha případech o hanské konvertity, kteří se v případě Indonésie jako stigmatizovaná komunita pokusili zlepšit své sociální postavení přijetím islámu (Jacobsen 2005: 86; Muzakki 2004; Anderson 1998).

ačkoliv byli klasifikováni jako Hanové, si z vlastní iniciativy vydobyli právo být oficiálně součástí pan-huiské komunity. Jednalo se o do značné míry jednostranný proces. Žádná iniciativa shora, avšak uvnitř komunity, která by se pokoušela všechny Huie sjednotit, nebyla (Gladney 1991: 262). Vystává otázka, zda něco podobného nepředstavuje dunganský panhuismus a zda ten by mohl vlastní sebeidentifikaci Huiů nějakým způsobem ovlivnit či zintenzivnit.

Při prohlédnutí internetových stránek Dunganského virtuálního světa je patrné, že panhuismus je aktuální, nikoli však akutní téma. Vzhledem k značně omezenému přístupu na internet je užití těchto stránek a sdílení idejí ve virtuální rovině mezi kyrgyzskými Dunganami značně omezené. Přestože stránky fungují a informují o aktuálních událostech relevantních k dunganské komunitě, hlavním zdrojem informací jsou nadále noviny *Chuejmin Bo*. Z udržovaných kontaktů s některými z Dunganů vyplývá, že od prvních „dunganských olympijských her“ v roce 2008 se žádná velikostně a významově srovnatelná akce neuskutečnila. Na druhou stranu kontakty na akademické rovině, mezi odděleními dunganských studií Akademie věd Kyrgyzské republiky a čínskými huiskými institucemi na univerzitách v Yinchuanu, Lanzhou a Ürümqi jsou již dlouhodobé a pevné. Stáže kyrgyzských studentů sinologie (z nichž téměř polovinu tvořili v roce 2008 Dungané) na čínských univerzitách a přeshraniční pracovní a výzkumné návštěvy dunganských a huiských vědců tak jsou zatím zřejmě jediné oblasti, ve kterých pan-huiská spolupráce funguje. Panhuismus je proces, který nezávisle na sobě zaznamenalo několik badatelů, avšak výzkum u Dunganů v roce 2008 je první známý, který zaznamenal tento proces na přeshraniční – nadstátní úrovni (srov. Gladney 2003b; Allès 2005). Jedná se tedy o počátek řádovostního posunu vnímání huiské etnicity a je předmětem dalších výzkumů zjistit, jestli a jak tento proces pokračuje, vyvíjí se a jestli je úspěšný. Zdá se však, že Hrochova stadiální teorie nacionalismu (2004) se i v případě vytváření panhuiské etnicity v době moderních technologií a sociálních sítí opět potvrdí.

V. ZÁVĚR

Co je to etnicita? Jak a čím se různé etnicity od sebe liší? Jak ovlivňuje politika etnicitu a naopak? Jak se liší etnicita v čínském prostředí od té evropské a sovětské? Jak ovlivnil odlišný vývoj posledního století etnickou identitu Huiů v Číně a Dunganů ve Střední Asii? A jaký je potenciál nového hnutí Panhuismu, který se pokouší opět obě komunity spojit v jednu? Na tyto a další otázky se předchozí kapitoly pokusily najít odpovědi.

Ve druhé kapitole byla představena etnicita jako sekundární identita. Hlavní myšlenkou této kapitoly byla komponentní podstata etnicity, kterou tvoří kontextuálně podmíněné komponenty. Rozdíly mezi etnicitami jsou pak výsledkem odlišné kombinace, akcentace a interpretace těchto komponentů. Toto pojetí je myšlenkově nejbližší etnicismu, který tvoří určitý most mezi modernistickými a primordialistickými koncepcemi etnicity a nacionalismu. Zároveň bylo zdůrazněno, že etnicita není politický koncept, ale politika může tvořit a často také tvoří velice významný kontext – rámec utváření etnicity (obrázek 4). Dezinterpretace postavení politiky ve vztahu k etnicitě často způsobuje nahlížení etnicity samotné jako politické, přičemž tato úvaha byla osvětlena jako slepá ulička. Je nutné proto rozlišovat mezi samotnými politickými koncepty – tedy i oficiálními politickými kategoriemi (vymezení etnických skupin apod.) – a etnicitou jako takovou. V ideálním případě obě tyto roviny tvoří navzájem se překrývající fenomény.

Ve třetí kapitole pak tento základní koncept etnicity byl analyzován na příkladu Číny a postavení etnicity v jejím kulturně-historickém kontextu, přičemž vztah politiky a etnicity byl hlavním prismaticem. Jelikož však bylo shledáno, že definování vztahu etnických a politických kategorií na obecné úrovni je v čínském prostředí nemožné (k čemuž dospělo i mnoho předchozích badatelů), byla ve čtvrté kapitole provedena komparační studie dvou etnik – čínských Huiů a Dunganů ze Střední Asie (resp. Kyrgyzstánu). Tyto dvě komunity byly vybrány proto, že Dungané se od Huiů oddělili relativně nedávno (první skupiny v roce 1877) a odešli do Střední Asie. Dungané a Huiové tak představují unikátní případ, který umožňuje studovat odlišný vliv politického vývoje posledního století v dvou odlišných makroregionech na vývoj etnicity. Cílem bylo prokázat, zda a jak ovlivnil politický kontext etnicitu obou skupin a jak se oficiální politické a etnické hranice shodují.

Ke komparaci vlivů politiky a míry souhlasnosti politických a etnických kategorií v obou případech byla použita analýza jednotlivých komponentů etnicity. Studováno bylo celkem šest komponentů – prostor, čas, jazyk, náboženství, příbuzenství a ekonomika. Kultura mezi ně nebyla zahrnuta, neboť není nahlížena jako komponent etnicity, ale jako její projev. Etnikum je interpretováno jako sociální skupina mající společnou identitu – etnicitu, která se projevuje společnou (etnickou) kulturou. Kultura je proto obsažena v každém z výše uvedených komponentů, ale sama komponentem není.

Komparací komponentů etnicity Huiů a Dunganů bylo zjištěno, že základní rozdíly mezi oběma komunitami spočívají ve dvou rovinách. První je intenzita etnické identity a druhým její hlavní vnímaná rovina (obrázek 24). Huiové se identifikují jako náboženská komunita se společným příbuzenským původem, přičemž intenzita jejich identity napříč celou komunitou je v porovnání s Dunganami výrazně slabší. Dungané se naopak identifikují jako primárně jazyková skupina se společnou specifickou historií a společným původem a tato představa je jim silně internalizovaná a velmi silná u celé společnosti s jen malými rozdíly mezi oblastmi a generacemi. Huiská akcentace náboženství (islámu) je založena na jeho funkci coby hlavního distinktivního znaku od majoritní hanské populace. U Dunganů hlavní distinktivní (exkluzivní) funkci zastávají jazyk a historie společně s příbuzenstvím, kterým je myšlen hlavně jejich čínský původ (mýtus zrození prvního Dungana) a jejich neautochtonní původ v oblasti (imigrace v 19. století). Tyto výsledky byly zjištěny v rámci terénních výzkumů provedených v Číně (2005-2009) a v Kyrgyzstánu (2008). Hlavní závěry těchto výzkumů nebyly příliš překvapivé, neboť hlavně v případě Huiů ke stejným závěrům došli již předchozí badatelé (např. Gladney 1991, 2003a; Dillon 1999 aj.). Co však výzkumy přinesly nového, bylo systematické zasazení těchto hlavních akcentovaných komponentů do širšího kontextu celé etnicity.

Ve třetí kapitole byla diskuze političnosti a etničnosti etnické identity v Číně, přesněji její oficiální jednotky – *minzu*, zakončena vágním tvrzením, že v některých případech jsou *minzu* skutečně etnické, v jiných případech však pouze politické jednotky. Toto zjištění nijak neodpovědělo na otázku, zda etnicita Číny je odlišná od evropské, resp. jak je odlišná, a zda je více či méně politická. Ve čtvrté kapitole byly etnické politiky SSSR i ČLR vůči oběma etnikům představeny, ale samotné analýzy obou skupin byly zaměřeny na etnicitu – identitu, nikoli politický kontext. Jak se tedy liší politický a etnický rozměr obou studovaných komunit?

V obou případech lze tvrdit, že původně vytvořené jednotky – národnost v případě Dunganů a *minzu* v případě Huiů – sledovaly hlavně politické zájmy, přesto však byly determinovány etnickou realitou. Dungané byli relativně snadno identifikovatelní vzhledem ke svému čínskému původu (nezaměňovat však s hanským původem), který je v převážně turkické Střední Asii silně distinktivní. Političnost skupiny tak nebyla dána kvantitativním vymezením – zahrnutou skupinou, ale jí následně přidělenými atributy. Těmito částečně umělými atributy byly nově vytvořený a kodifikovaný jazyk, ekonomika a historie, která byla interpretována jako dunganská, nikoli huiská (s tím souvisela i preference exoetnonyma Dungan před endoetnonymem Hui). V případě Huiů se naopak jednalo o respektování hlavního identifikačního znaku – náboženství, ale političnost skupiny spočívala v jejím kvantitativním rozměru – zjednodušeně ve „spojení všech neturkických muslimských skupin po celé Číně do jednoho *minzu*“. Zatímco tedy sověti politizovali obsah etnicity u Dunganů, Číňané

politizovali huiskou populaci – tedy rozsah etnicity. Toto je hlavní rozdíl mezi politickým rozměrem obou etnik.

V obou případech však docházelo k postupné internalizaci politicky připsaných atributů etnicity. V případě Dunganů byla ve výzkumu potvrzena silná internalizace stalinistického konceptu národnosti a národa, který se stal rámcem představ Dunganů o sobě samých. V případě Huiů se tímto rámcem stal demografický rozsah populace, tedy řádovostní posun od množství izolovaných lokálních muslimských komunit po pan-huiskou komunitu v rámci celé Číny. Oba procesy souvisí s politickými proměnami v obou makroregionech – s dengovskými reformami v Číně a rozpadem Sovětského svazu a vznikem národních států (a paralelně nárůstem nacionalismu) ve Střední Asii (např. Hanks 1998). Proces panhuizace zasáhl kromě samotných Huiů v Číně i Dunganů ve Střední Asii, kteří si silně internalizovali hierarchicky nadřazenou identitu odvolávající se na celo-asijskou panhuiskou identitu. Oba procesy byly umožněny politickými proměnami, avšak nebyly jejich přímými politickými produkty. Panhuismus je tak zcela jednoznačně nepolitickým etnickým hnutím, byť v budoucnu možná s politickými ambicemi.

Jak se politické a etnické jednotky v obou případech překrývají? Huiové jsou v procesu internalizace oficiální kategorie, Dungané tímto procesem již prošli, a proto u nich oba fenomény splývají. Bylo by však mylné tvrdit, že se tím politické hodnoty stávají součástí etnicity. *Minzu* vzniklo za účelem efektivní administrativní kontroly. To je hodnota vložená tomuto pojmu ze strany státu. Huiové se ale ztotožňují pouze s hranicemi takto vytvořené jednotky, nikoli s jejím primárním účelem. Obdobně tomu je i u Dunganů. Lze proto tvrdit, že jediné, co z původně politických konceptů přechází do etnicity, jsou hranice a řád vnímané etnicity – forma, nikoli obsah. V souvislosti se sovětskou či čínskou politikou bývá často zmiňována její primordialita. Etnické kategorie jsou v obou případech nahlíženy značně askriptivně, a jsou proto jejich nositeli nezměnitelné. Je to pojetí značně odlišné od pluralistického západního pojetí etnicity. Avšak, jak zmiňují mnozí autoři (např. Gellner 1983; Anderson 2008), přestože se jedná o značně fluidní fenomén, je jako stabilní neměnná stálice nahlížen jeho samotnými nositeli. Primordialita etnických politik proto nemusí být v kolizi s percepcí etnicity, pokud tyto dvě perspektivy nejsou ve vzájemné opozici (jejich hranice se neshodují). Huiové i Dungané mají silné primordialistické pojetí vlastních komunit a přímá kolize se státními koncepty není. V případě Huiů lze argumentovat, že jejich státní vymezení je větší než jejich vlastní percepce, a proto nepředstavuje omezení, ale naopak prostor pro „extenzivní“ rozvoj etnicity.

V poslední části čtvrté kapitoly byly představeny odlišnosti etnicity Huiů a Dunganů. Důležitým zjištěním komparace bylo, že odlišnosti byly ve větší míře výsledkem odlišného etnického, náboženského a obecně politického prostředí, v němž se obě komunity vyvíjely. Huiové a Dungané se tak navzájem neliší v akcentaci dílčích komponentů etnicity primárně proto, že by to bylo výsledkem

etnických politik, ale proto, že v odlišných prostředích byli vystaveni odlišným „hranicím“ v barthovském pojetí. Huiové byli odlišni primárně náboženstvím, Dunganí primárně jazykem a historií/původem. Tyto obě distinkce jsou ale výsledkem dlouhodobého vývoje (politicky ovlivněného), nikoli politiky samotné. Politika tedy na formování etnicity vliv má, ale jen v dlouhodobé perspektivě jako kontext kulturních a jiných proměn společnosti. Samotné dílčí etnické politiky mají na formu etnicity spíše marginální a jen krátkodobý vliv.

Nyní se vraťme k základní otázce, jak se liší čínská etnicita od evropské či středoasijské. Jak bylo vysvětleno, etnicita samotná se vyvíjí jako nepolitická, ale politikou ovlivněná identita. Politika a kultura jako základní kontexty vývoje etnicity ovlivňují její partikulární formu, ale nikoli však její fundamentální podstatu. Etnicita je „neosobní“ sdílená identita komunity, která akcentuje určité společné rysy (komponenty) a přikládá jim určitou hodnotu, přičemž je řádovostně vymezitelná vůči „mikroidentitám“ lokálního charakteru a „makroidentitám“ transcendentálních komunit (např. náboženství), mezi nimiž tvoří určitý mezistupeň – „mezoidentitu“. Dovoluji si tvrdit, že toto je zcela univerzální charakteristika jednotných rysů všech etnicit. V čem se však etnicity v různých regionech od sebe liší, jsou jejich odlišné komponenty a jejich odlišná interpretace a akcentace. Toto je naopak univerzální charakteristika odlišností etnicit.

V případě Číny, která je předmětem studia v této práci, je akcentace velice variabilní mezi jednotlivými *minzu*. Vzhledem k sekularizaci, modernizaci a částečně též „pozápádňování“ (kosmopolitizaci/virtualizaci/globalizaci?) čínské společnosti lze říci, že se volba a akcentace komponentů přibližuje západním (evropským) modelům (srov. Young – Zuelow – Sturm 2007). Etnické menšiny však v tomto ohledu lze považovat skutečně za tradicionalističtější (Zang 2006). Nejen u Huiů je stále nejvýraznější etnický komponent náboženství, které je v evropském kontextu často přehlíženo či dokonce jako etnický znak odmítáno. Úzký vztah náboženské a etnické identity je zřejmě nejzřetelnějším a jediným univerzálnějším distinktivním znakem od západního/evropského pojetí, avšak neodlišuje čínskou, nýbrž obecně tradičnější a religióznější společnost.

Předkládaný koncept etnicity jako sekundární identity tak sice určitým způsobem představuje krok zpět v kontextu modernistických úvah etnicity, neboť značně akcentuje dlouhodobost a kontinuitu vývoje etnicity (v opozici k situationalistickému a „aktualistickému“ pojetí modernistů), ale prokázal svůj přínos a účinnost v komparaci odlišností etnicit, a proto jej považuji v kontextu hlavních cílů této práce za optimální. Jedná se však jen o dílčí příspěvek k etnickým komparacím a etnicitě Číny. Hlavním cílem práce nebylo poskytnout „pouze“ další případovou studii k již existujícím, ale vytvořit a demonstrovat možný teoretický přístup, který by byly na zvolené případové studii demonstrován. Nicméně se jedná i přes rozsah práce o koncept i téma, které bude třeba v budoucnu nadále rozvíjet a s ostatními přístupy konfrontovat.

VI. ABSTRAKTY

VI.1. Etnicita Číny – kdo je Hui a kdo Dungan?

Práce si klade tři základní cíle – (1) vytvořit koncept vhodný pro komparaci rozdílných etnicit, (2) pomocí něj pak definovat odlišnosti etnicity v čínském kontextu a (3) tyto odlišnosti následně analyticky modelovat na případu Huiů a Dunganů. Druhá kapitola postuluje koncept etnicity jako sekundární identity, který se stává hlavním teoreticko-metodologickým rámcem práce. Z této perspektivy jsou následně diskutovány primární identity a dimenze, dohromady tvořící komponenty etnicity. Univerzálních komponentů etnicity je vymezeno celkem šest, přičemž mezi ně nejsou zařazeny politika, jež je interpretována jako kontext etnicity, a (etno)kultura, chápaná jako projev etnicity. Tato koncepce umožňuje komparaci jak odlišné percepce (emické pojetí), tak i odlišných kvalitativních rysů (etické pojetí) etnicit v jejich šesti základních rozměrech.

Třetí kapitola se věnuje etnicitě Číny a etnickým politikám ve 20. a 21. století. Ústředním cílem je snaha o definici čínské oficiální kategorie *minzu*, její zasazení do kontextu evropských konceptů etnika a národa a její srovnání s pojetím národa v sovětské tradici, ze kterého vychází. *Minzu* je, na rozdíl od většiny ostatních prací, interpretováno spíše jako etnikum než národ a je chápáno jako politická jednotka, která je však většinově relevantní k samotným etnicitám, jež reprezentuje. V opozici k „flexibilnímu a pravidelnému“ stalinistickému národu je čínské *minzu* interpretováno jako „rigidní a chaotický“ koncept. Rigiditou je myšlena jeho selektivní funkce (*minzu* anebo nic), chaotičností pak nesystematické uplatnění pravidel při vymezování *minzu*. Přes dílčí závěry reiteruje tato část již mnohokrát zmíněné závěry jiných autorů, že k etnicitě Číny je nutno přistupovat flexibilně, neboť jednotné pojetí zde neexistuje. Politika, teorie a praxe etnicity se v Číně výrazně odlišují a navzájem tvoří relativně nezávislé koncepce.

Případová studie (IV. kap.) srovnává vliv etnických politik ČLR a SSSR na formování a podobu etnicity Huiů a Dunganů. Huiové a Dungané představují unikátní komparativní materiál, neboť teprve před 130 lety se Dungané emigrací do Střední Asie oddělili od čínských Huiů. Následný vývoj Dunganů v sovětském středoasijském a Huiů v čínském prostředí umožňuje studovat, jak tyto politicky i kulturně-nábožensky odlišné makroregiony ovlivnily současnou podobu jejich etnicit. Z terénních výzkumů u obou komunit (téměř 300 rozhovorů) vyplývá, že etnické politiky přímo ovlivňují samotnou etnicitu jen částečně a spíše krátkodobě. Naopak jako kontext vývoje společnosti ovlivňuje politika i etnicitu dlouhodobě. I rigidní etnické politiky (čínská a sovětská) jsou proto nahlíženy jako marginální hráči na poli etnické identity. Je to prostředí v komplexnějším pojetí, které etnicitu utváří. Představené novodobé pan-Huiské hnutí pak dokládá, jak jsou původně autonomní a ne-etnické oficiální kategorie *minzu* a národa internalizovány a přetvářeny Huii a Dungané dle vlastních potřeb.

VI.2. Ethnicity in China – Who are the Hui and Who are the Dungan?

The thesis has three main objectives: (1) to develop a concept appropriate for the comparison of different ethnicities, (2) to use this concept to identify differences of ethnicity in China, and (3) to analyse these differences in the cases of the Huis and the Dungans. The second section postulates the concept of ethnicity as a secondary identity, and this becomes the main theoretical and methodological frame of the work. Six primary identities and dimensions, that together form the components of ethnicity, are discussed. Policy, which is interpreted as a context of ethnicity, and (ethno)culture, understood as an expression of ethnicity, are not seen as components. The concept enables the comparison of distinct perceptions (emic) and qualitative attributes (etic) of ethnicity from six main perspectives.

The third chapter is focused on ethnicity and the ethnic policies of China. The central objective is to define a Chinese official category *minzu*, its position in the context of European concepts of ethnicity and nation, and its comparison with the concept of nation in the Soviet tradition, which represents *minzu's* template. *Minzu* is interpreted, unlike most other concepts, as an ethnic group rather than a nation, and is seen as a political entity that is mostly relevant to the represented ethnicities. Chinese *minzu* is interpreted as a "rigid and chaotic" concept in opposition to Stalin's conception of a "flexible and regular" nation. Rigidity is seen in its selective function (*minzu* or nothing), and the chaos in its non-systematic application of rules in the categorization of *minzu*. The section concludes that the ethnicity of China should be treated flexibly, because there is no single dominant concept. The politics, theory and practice of ethnicity in China vary greatly and are relatively independent from each other.

The case study compares the impact of the ethnic policies of the PRC and the USSR on the formation of the ethnicity of the Huis and Dungans. Less than 130 years ago Dungans emigrated to Central Asia, and thus separated themselves from Chinese Huis. Subsequent developments among Soviet Dungans and Chinese Huis permits the study of how these politically, culturally, and religiously different macroregions influenced the current form of ethnicity. Field research in both communities (around 300 interviews) found that direct ethnic policies influence ethnicity only partially and in the short term. On the other hand, macro-scale policies influencing the broader environment affects the development of ethnicity in the longer-term perspective. Even rigid ethnic politics (Soviet and Chinese) are regarded as marginal variables in the process of ethnicity formation. The case of the contemporary Pan-Huis movement shows, how originally non-ethnic categories can be transformed through internalisation into a vital ethnicity.

VI.3. Ethnizität Chinas – Wer ist Hui und wer ist Dungan?

Die Arbeit hat drei primäre Ziele: (1) ein Konzept für den Vergleich unterschiedlicher Ethnizitäten zu erstellen, (2) mit dessen die Unterschiede von Ethnizität im chinesischen Kontext zu definieren, und (3) diese Unterschiede dann analytisch über den Fall von Hui und Dunganen zu modellieren. Der zweite Abschnitt postuliert das Konzept der Ethnizität als eine sekundäre Identität, das die wichtigsten theoretisch-methodologischen Rahmen der Arbeit darstellt. Aus dieser Perspektive werden dann die primäre Identitäten und Dimensionen diskutiert, die zusammen die Komponente der Ethnizität bilden. Es werden sechs Universalkomponenten von Ethnizität definiert, zu denen Politik, die als Kontext von Ethnizität funktioniert, und Kultur, die als Ausdruck von Ethnizität verstanden wird, jedoch nicht gehören. Dieses Konzept ermöglicht einen Vergleich unterschiedlicher Perzeption (emic), so wie verschiedenen qualitativen Merkmale (etic) von Ethnizität.

Das dritte Kapitel betrachtet Ethnizität und die ethnische Politik Chinas. Die Ziele sind die Definition der chinesischen *Minzu* Gruppe, ihre Einpassung in den Kontext der europäischen Konzepte von Ethnizität und Nation, und der Vergleich mit dem Konzept der Nation in der sowjetischen Tradition, von denen die Gruppe der *Minzu* ausgeht. *Minzu* ist eine ethnische Gruppe, die, obwohl es eine politische Einheit ist, auch dem Ethnizitätsprinzip entspricht. Im Gegensatz zur "flexiblen und regelmäßigen" Stalinistischen Nation wird das chinesische *Minzu* als "rigides und chaotisches" Konzept interpretiert. Rigidität wird als selektive Funktion (*Minzu* oder nichts) und Chaos als die unsystematische Anwendung der Vorschriften für die *Minzu* Klassifikation verstanden. Die vorliegende Arbeit kommt zum Ergebniss, dass an die Ethnizität Chinas flexibel herangetreten werden muss und dass es kein einheitliches Konzept gibt. Politik, Theorie und Praxis der ethnischen Zugehörigkeit in China sind sehr unterschiedlich und sind relativ unabhängig voneinander.

Die Fallstudie (Kapitel IV) vergleicht die Auswirkungen der ethnischen Politik der VR China und der UdSSR bei der Entstehung und Formierung von Ethnizität von Hui und Dunganen. Dunganen sind vor 130 Jahren nach Zentralasien migriert und haben sich damit von der chinesischen Hui-Mehrheit abgetrennt. Die anschließende Entwicklung der sowjetischen Dunganen und chinesischen Hui ermöglicht es zu untersuchen, wie diese politisch und kulturell-religiös verschiedenen Makroregionen die aktuelle Ausprägung der Ethnizität beeinflusst haben. Aus den Feldforschungen in beiden Gemeinden (circa 300 Interviews) folgt, dass der Einfluss der direkten ethnischen Politik nur partiell und eher kurzzeitig ist. Auch rigide ethnische Politik (sowjetische und chinesische) wurden als marginal Akteure im Bereich der Ethnizität beobachtet. Es ist eine komplexe Umgebung, die die Ethnizität beeinflusst. Die Panhui-Bewegung, die im letzten Kapitel diskutiert wird, verdentlicht, wie ursprünglich politische und un-ethnische Kategorien wie chinesische *Minzu* und sowjetische Nation durch Internalisierung die Rahmen der neuen und hierarchisch höheren Ethnizität werden können.

VII. LITERATURA

ABRAMSON, Marc S. (2008): *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 258 s.

ADLE, Chahryah, PALAT, Madhavan K., TABYSHALIEVA, Anara (eds., 2005): *History of civilizations of Central Asia. Volume VI. Towards the contemporary period: from the mid-nineteenth to the end of the twentieth century. (Multiple History Series)*. Paris: UNESCO Publishing. 1026 s.

AKINER, Shirin (1983): *Islamic Peoples of the Soviet Union: With an Appendix on the Non-Muslim Turkic Peoples of the Soviet Union*. London, Boston: Kegan Paul International. 462 s.

AKINER, Shirin (2003a): IV. Political Processes in Post-Soviet Central Asia. *Perspectives on Global Development and Technology*, Vol. 2, No. 3, s. 431-458.

AKINER, Shirin (2003b): The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia. *Religion, State & Society*, Vol. 31, No. 2, s. 97-122.

AL-ALI, Nadjé (2000): Review Article: Nationalisms, national identities and nation states: gendered perspectives. *Nations and Nationalism*, Vol. 6, No. 4, s. 631-638.

ALI, Ahmed (1949): *Muslim China*. Karachi: Pakistan Institute of International Affairs. 64 s.

ALLÈS, Elisabeth (2005): The Chinese-speaking Muslims (Dungans) of Central Asia: A Case of Multiple Identities in a Changing Context. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 2, s. 121-134.

ANDERSON, Benedict (1998): *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London, New York: Verso. 374 s.

ANDERSON, Benedict (2008): *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Nakladatelství Karolinum. 274 s.

ARMSTRONG, John A. (1982): *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 411 s.

ATAMAN, Muhittin (2003): Islamic Perspective on Ethnicity and Nationalism: Diversity or Uniformity? *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 23, No. 1, s. 89-102.

- ATKIN, Muriel (1992): Religious, National, and Other Identities in Central Asia. In: GROSS, Jo-Ann (ed., 1992): *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham, London: Duke University Press. s. 46-72.
- ATWILL, David G. (1997): Islam in the world of Yunnan: Muslim Yunnanese identity in nineteenth century Yunnan. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 17, No. 1, s. 9-30.
- ATWILL, David G. (2003): Blinkered Visions: Islamic Identity, Hui Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 4, s. 1079-1108.
- BAAR, Vladimír (2001): *Národy na prahu 21. století. Emancipace nebo nacionalismus?* Ostrava: Tilia. 415 s.
- BAI, Liu (1983): *Cultural policy in the People's Republic of China. Letting a hundred flowers blossom*. Paris: UNESCO. 102 s.
- BAI, Shouyi (2005): *An Outline History of China*. (3rd Printing). Beijing: Foreign Languages Press. 803 s.
- BAI, Zhihong (2007): Ethnic Identities under the Tourist Gaze. *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 3, s. 245-259.
- BALDICK, Julian (1989): *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: Tauris. 208 s.
- BARABANTSEVA, Elena (2008): From the Language of Class to the Rhetoric of Development: discourses of 'nationality' in China. *Journal of Contemporary China*, Vol. 17, No. 56, s. 565-589.
- BARRACLOUGH, Aglaia (2001): *The Extent and Significance of Cultural Retention among Greeks and Greek Cypriots in Great Britain*. Sheffield: University of Sheffield (disertační práce, nepublikováno), 342 s.
- BARTH, Fredrik (1969): Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed., 1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London: Universitets Forlaget, George Allen & Unwin. s. 9-38.
- BAUMAN, Zygmunt (1998): *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press. 136 s.
- BAUMAN, Zygmunt (2000): *Myslet sociologicky*. Praha: SLON. 249 s.

BEK FON, Ammian (2006). *Doroga v tisjacu li, ili skazanie o dunganskom narode. (Cesta tisíce mil, neboli příběh dunganského národa)*. Almaty. 448 s. БЕК ФОН, Аммиан (2006): *Дорога в тысячу ли, или сказание о дунганском народе*.

BENITE, Zvi Ben Dor (2004): From 'Literati' to 'Ulama': The Origins of Chinese Muslim Nationalist Historiography. *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 9, No. 4, s. 83-109.

BENNER, Erica (2001): Is there a core national doctrine? *Nations and Nationalism*, Vol. 7, No. 2, s. 155-174.

BENNINGSEN, Alexandre, LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal (1967): *Islam in the Soviet Union*. London: Pall Mall Press & Central Asian Research Centre. 272 s.

BENNINGSEN, Alexandre, WIMBUSH, Enders S. (1986): *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. Bloomington: Indiana University Press. 16+294 s.

BENSON, Linda (1990): *The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944-1949*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe. 27+265 s.

BENTLEY, Carter G. (1987): Ethnicity and Practice. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 29, No. 1, s. 24-55.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: CDK. 214 s.

BILIK, Naran (2002): The Ethnicity of Anthropology in China: Discursive Diversity and Linguistic Relativity. *Critique of Anthropology*, Vol. 22, No. 2, s. 133-148.

BINGOL, Yilmaz (2004): Nationalism and democracy in post-communist Central Asia. *Asian Ethnicity*, Vol. 5, No. 1, s. 43-60.

BODDE, Derk (1946a): China's Muslim Minority. *Far Eastern Survey*, Vol. 15, No. 18, s. 281-284.

BODDE, Derk (1946b): Chinese Muslims in Occupied Areas. *Far Eastern Survey*, Vol. 15, No. 21, s. 330-333.

BOND, Ross, McCRONE, David, BROWN, Alice (2003): National identity and economic development: reiteration, recapture, reinterpretation and repudiation. *Nations and Nationalism*, Vol. 9, No. 3, s. 371-391.

BOSSCHE, Geert, van den (2003): Is there nationalism after Ernest Gellner? An exploration of methodological choices. *Nations and Nationalism*, Vol. 9, No. 4, s. 491-509.

BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. (Cambridge Studies in Social Anthropology, No. 16). Cambridge, London: Cambridge University Press. 248 s.

BRANDT, Conrad, SCHWARTZ, Benjamin, FAIRBANK, John K. (1952): *A Documentary History of Chinese Communism*. London: George Allen & Unwin Ltd. 552 s.

BROMLEY, Yulian V. (1979): Towards Typology of Ethnic Processes. *The British Journal of Sociology*, Vol. 30, No. 3, s. 341-348.

BROOMHALL, Marshall (1966): *Islam in China: A Neglected Problem*. (reprint) New York: Paragon Book Reprint Corp. 332 s.

BROSE, Michael C. (2002): Central Asians in Mongol China: Experiencing the 'Other' from Two Perspectives. *The Medieval History Journal*, Vol. 5, No. 2, s. 267-289.

BROWN, Melissa J. (2001): Ethnic Classification and Culture: The Case of the Tujia in Hubei, China. *Asian Ethnicity*, Vol. 2, No. 1, s. 55-72.

BROWN, Melissa J. (2002): Local Government Agency. Manipulating Tujia Identity. *Modern China*, Vol. 28, No. 3, s. 362-395.

BUGAZOV, Ch. B., DUVAZI, B. R. (1996): *Šzykyue (Slabikář)*. Biškek: Izdatel'stvo Kyrgyzstan. 120 s.
Бугазов, Х. Б., Дувазы, Б. Р. (1996): *Шызыкуе*.

CAFFREY, Kevin (2004): Who "Who" is, and Other Local Poetics of National Policy: Yunnan Minzu Shibie and Hui in the Process. *China Information*, Vol. 18, No. 2, s. 243-274.

CARLSON, Allen (2009): A flawed perspective: the limitations inherent within the study of Chinese nationalism. *Nations and Nationalism*, Vol. 15, No. 1, s. 20-35.

CARR, Edward H. (1945): *Nationalism and After*. London: Macmillan & Co. Ltd. 74 s.

CLARKE, Michael (2003): Xinjiang and China's Relations with Central Asia, 1991-2001: Across the 'Domestic-Foreign Frontier'? *Asian Ethnicity*, Vol. 4, No. 2, s. 207-224.

CLARKE, Michael (2007): The Problematic Progress of 'Integration' in the Chinese State's Approach to Xinjiang, 1759-2005. *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 3, s. 261-289.

CLOTHEY, Rebecca (2005): China's Policies for Minority Nationalities in Higher Education: Negotiating National Values and Ethnic Identities. *Comparative Education Review*, Vol. 49, No. 3, s. 389-409.

CONNOR, Walker (1992): The Nation and its Myth. *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. 33, No. 1-2, s. 46-57.

CONNOR, Walker (1994): *Ethnonationalism: the quest for understanding*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 13+234 s.

CONNOR, Walker (2003): Nationalism and political illegitimacy. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 24-49.

CONNOR, Walker (2004): The timelessness of nation. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 1-2, s. 35-47.

CONVERSI, Daniele (2003a): Conceptualizing nationalism: an introduction to Walker Connor's work. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 1-23.

CONVERSI, Daniele (2003b): Resisting primordialism and other -isms: in lieu of conclusion. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 269-290.

CONVERSI, Daniele (2007): Homogenisation, nationalism and war: should we still read Ernest Gellner? *Nations and Nationalism*, Vol. 13, No. 3, s. 371-394.

COOKE, Susette (2008): Surviving State and Society in Northwest China: The Hui Experience in Qinghai Province under the PRC. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 28, No. 3, s. 401-420.

COULMAS, Florian (1999): The Far East. In: FISHMAN, Joshua A. (ed.): *Handbook of Language & Ethnic Identity*. New York: Oxford University Press. s. 399-413.

ČEBOKSAROV, Nikolaj N. (1965): *Narody Vostočnoj Azii (Národy východní Asie)*. Moskva: Nauka. 1024 s. Чебоксáров, н. н. (1965): Народы Восточной Азии.

DARWIN, John (2010): Empire and ethnicity. (revised version of the ASEN/Nations and Nationalism Ernest Gellner Nationalism Lecture, LSE, 30/3/2009). *Nations and Nationalism*, Vol. 16, No. 3, s. 383-401.

DeANGELIS, Richard C. (1997): Muslims and Chinese Political Culture. *The Muslim World*, Vol. 87, No. 2, s. 151-168.

DENG, Xiaoping (1984): *One Country, Two Systems*. <http://www.china.org.cn/english/features/dengxiaoping/103372.htm> [cit. 29.4.2011]

DIKÖTTER, Frank (1992): *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford, Cal.: Stanford University Press. 251 s.

DILLON, Michael (1996): *China's Muslims*. Hong Kong, New York, Oxford: Oxford University Press. 8+72 s.

DILLON, Michael (1999): *China's Muslim Hui community: migration, settlement and sects*. London: Curzon Press. 22+208 s.

DILLON, Michael (2004): *Xinjiang – China's Muslim Far Northwest*. London, New York: Routledge Curzon. 201 s.

DITTMER, Lowell, KIM, Samuel S. (1993): In Search of a Theory of National Identity. In: DITTMER, Lowell, KIM, Samuel S. (eds., 1993): *China's Quest for National Identity*. London, Ithaca: Cornell University Press. s. 1-31.

DORIAN, James P., WIGDORTZ, Brett, GLADNEY, Dru C. (1997): Central Asia and Xinjiang, China: emerging energy, economic and ethnic relations. *Central Asian Survey*, Vol. 16, No. 4, s. 461-486.

DREYER, June T. (1976): *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 328 s.

DREYER, June T. (2004): *China's Political System: Modernization and Tradition*. (4. edice) New York: Pearson Longman. 10 +358 s.

DREYER, June T. (2005): China's Vulnerability to Minority Separatism. *Asian Affairs, an American Review*, Vol. 32, No. 2, s. 69-85.

DuBOIS, Thomas D. (2010): Religion and the Chinese state: three crises and a solution. *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 64, No. 3, s. 344-358.

DUDERIJA, Adis (2010): Progressive Muslims – Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, s. 127-136.

DUDLEY, Poston L. Jr, CHANG, Chiung-Fang, DAN, Hong (2006): Fertility differences between the majority and minority nationality groups in China. *Population Research and Policy Review*, Vol. 25, No. 1, s. 67-101.

DWYER, Arienne M. (2005): *The Xinjiang Conflict: Uyghur Identity, Language Policy, and Political Discourse. (Policy Studies 15)*. Washington, D.C.: the East-West Center Washington. 106 s.

DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff (1979): *Soviet Dungan Kolkhozes in the Kirghiz SSR and the Kazakh SSR*. Canberra: Australian National University. 118 s.

DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff (1980): Muslim life in Soviet Russia: the case of the Dungans. *Journal Institute of Minority Muslim Affairs*, Vol. 2, No. 2, s. 42-54.

DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff (1992): Karakunuz: An Early Settlement of the Chinese Muslims in Russia. *Asian Folklore Studies*, Vol. 51, No. 2, s. 243-279.

EDER, Matthias (1950): Gedanken zur Methode der chinesischen Volkskundeforschung. *Asian Folklore Studies*, Vol. 9, No. 1, s. 277-284.

EIDHEIM, Harald (1969): When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: BARTH, Fredrik (ed., 1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London: Universitets Forlaget, George Allen & Unwin. s. 39-57.

ERIKSEN, Thomas H. (1991): Ethnicity versus Nationalism. *Journal of Peace Research*, Vol. 28, No. 3, s. 263-278.

ERIKSEN, Thomas H. (2002): *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press. 201 s.

ERIKSEN, Thomas H. (2004): Place, kinship and the case for non-ethnic nations. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 1-2, s. 49-62.

ERIKSEN, Thomas H. (2007): Nationalism and the Internet. (ASEN/Nations and Nationalism Ernest Gellner Nationalism Lecture, LSE, 27/3/2006). *Nations and Nationalism*, Vol. 13, No. 1, s. 1-17.

ERIKSEN, Thomas H. (2008): *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál. 407 s.

FAIRBANK, John K. (2004): *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. 694 s.

FAN, Ke (2001): Maritime Muslims and Hui Identity: A South Fujian Case. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 21, No. 2, s. 309-332.

FAN, Ke (2003): Ups and Downs: Local Muslim History in South China. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 23, No. 1, s. 63-87.

FEI, Hsiao Tung (1981): *Toward a People's Anthropology*. Beijing: New World Press. 6+121 s.

FENG, Anwei (2009): Identity, 'acting interculturally' and aims for bilingual education: an example from China. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Vol. 30, No. 4, s. 283-296.

FISHMAN, Joshua A. (1999): Concluding Comments. In: FISHMAN, Joshua A. (ed.): *Handbook of Language & Ethnic Identity*. New York: Oxford University Press. s. 444-454.

FISHMAN, Joshua A. (2003): The primordialist-constructivist debate today: the language-ethnicity link in academic and in everyday-life perspective. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 83-91.

FLETCHER, Joseph F. (1975): Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching. (Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference, Taipei: National Taiwan University). In: MANZ, Beatrice F. (1995): *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd. s. 75-96.

FLETCHER, Joseph, F. (1995): The Naqshbandiyya in northwest China. (edited by Johnathan N. Lipman and published here for the first time, posthumously). In: MANZ, Beatrice F. (1995): *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd. s. 1-46.

FORBES, Andrew D. W. (1991): The Role of the Hui Muslims (Tungans) in Republican Sinkiang. In: AKINER, Shirin (ed., 1991): *Cultural Change and Continuity in Central Asia*. London, New York: Routledge, Chapman & Hall. s. 361-372.

FORD, J.F. (1974): Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Asian Affairs*, Vol. 5, No. 2, s. 144-156.

FRANKEL, James D. (2008): "Apoliticization": One Facet of Chinese Islam. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 28, No. 3, s. 421-434.

FROESE, Paul (2005): "I am an Atheist and a Muslim": Islam, Communism and Ideological Competition. *Journal of Church and State*, Vol. 47, No. 3, s. 473-501.

- GEERTZ, Clifford (2000): *Interpretace kultur*. Praha: SLON. 565 s.
- GELLNER, Ernest (1981): *Muslim Society*. London: Cambridge University Press. 267 s.
- GELLNER, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. 150 s.
- GELLNER, Ernest (1994): *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell. 208 s.
- GELLNER, Ernest (1996): Ernest Gellner's reply: 'Do nations have navels?'. *Nations and Nationalism*, Vol. 2, No. 3, s. 366-370.
- GELLNER, Ernest (1997): *Nationalism*. Washington Square, N.Y.: New York University Press. 10+114 s.
- GILLETTE, Maris (2008): Violence, the State, and a Chinese Muslim Ritual Remembrance. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 67, No. 3, s. 1011-1037.
- GLADNEY, Dru C. (1987a): Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity. *The Journal of Asian Studies*, Vol.46, No. 3, s. 495-532.
- GLADNEY, Dru C. (1987b): *Qingzhen: A Study of Ethnoreligious Identity Among Hui Muslim Communities in China*. Seattle, Wash.: University of Washington, Cultural Anthropology (disertační práce, nepublikováno). 420 s.
- GLADNEY, Dru C. (1991): *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 473 s.
- GLADNEY, Dru C. (1992): The Hui, Islam, and the State: A Sufi Community in China's Northwest Corner. In: GROSS, Jo-Ann (ed., 1992): *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham, London: Duke University Press. s. 89-111.
- GLADNEY, Dru C. (1994a): Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1, s. 92-123.
- GLADNEY, Dru C. (1994b): Sino-Middle Eastern Perspectives and Relations Since the Gulf War: Views from Below. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 4, s. 677-691.
- GLADNEY, Dru C. (1998): *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality. Case Studies in Cultural Anthropology*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers. 11+195 s.

- GLADNEY, Dru C. (2003a): *Dislocating China: Reflections on Muslims, minorities, and other subaltern subjects*. Chicago: University of Chicago Press. 17+414 s.
- GLADNEY, Dru C. (2003b): Islam in China: Accommodation or Separatism? *The China Quarterly*, Vol. 174, s. 451-467.
- GLADNEY, Dru C. (2004): The Chinese Program of Development and Control, 1978-2001. In: STARR, Frederick S. (ed.): *Xinjiang: China's Muslim Borderland*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe Inc. s. 101-119.
- GPRC (1954): Zhonghua renmin gongheguo xianfa (Ústava České lidové republiky). <http://e-chaupak.net/database/chicon/1954> [cit. 29.4.2011] 中华人民共和国宪法（1954年9月20日）.
- GPRC (2000): White Paper on National Minorities Policy and Its Practice in China. *China Report*, Vol. 36, No. 1, s. 123-155.
- GPRC (2003): *Population and Family Planning Law of the People's Republic of China*. Beijing: Law Press China. 29 s.
- GROSS, Jo-Ann (1992): Approaches to the Problem of Identity Formation. In: GROSS, Jo-Ann (ed., 1992): *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham, London: Duke University Press. s. 1-23.
- GU, Qian (1995): *Chinese Minority Nationalities and the State: Theory and Policy*. London, Kanada: The University of Western Ontario, Social Sciences (disertační práce, nepublikováno). 127 s.
- GUO, Jing (ed., 1999): *Yunnan Shaoshuminzu Gailan. (Základní přehled etnických menšin Yunnanu)*. Kunming: Yunnan renmin chubanshe. 919 s. 郭净 (主编, 1999): 云南少数民族概览.
- GUROFF, Gregory, GUROFF, Alexander (1994): The Paradox of Russian National Identity. In: SZPORLUK, Roman (ed., 1994): *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe. s. 78-100.
- HAMMERSLEY, Martyn (1995): *What's Wrong with Ethnography?* London: Routledge. 230 s.
- HAMPL, Martin (1994): Environment, Society and Geographical Organization: The Problem of Integral Knowledge. *GeoJournal*, Vol. 32, No. 3, s. 191-198.
- HAMPL, Martin (1998): *Realita, společnost a geografická organizace: hledání integrálního řádu*. Praha: DemoArt. 110 s.

HANKS, Reuel R. (1998): Directions in the ethnic politics of Kazakhstan: Concession, compromise, or catastrophe? *Journal of Third World Studies*, Vol. 15, No. 1, s. 143-162.

HANSEN, Mette H. (1999): *Lessons in Being Chinese. Minority Education and Ethnic Identity in Southwest China. (Edice: Studies on Ethnic Groups in China)*. Seattle: University of Washington Press. 205 s.

HAO, Shiyuan (ed., 2002): *Atlas of Distribution of National Minorities in China*. Beijing: Zhongguo ditu chubanshi. 355 s.

HARRELL, Stevan (ed., 1997): *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier. (Edice: Studies on Ethnic Groups in China)*. Seattle: University of Washington Press. 379 s.

HARRELL, Stevan (1998): *From Ethnic Group to Minzu (and back again?)*. *Yi Identity in the People's Republic*. (A Paper presented at the Second International Conference on Yi-Studies). Trier: Center for East Asian and Pacific Studies. 21 s.

HARRELL, Stevan (ed., 2001a): *Perspectives on the Yi of Southwest China. (Edice: Studies on China)*. Berkeley: University of California Press. 321 s.

HARRELL, Stevan (2001b): The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30, No. 1, s. 139-161.

HARRELL, Stevan (2001c): *Ways of Being Ethnic in Southwest China. (Edice: Studies on Ethnic Groups in China)*. Seattle: University of Washington Press. 370 s.

HAYMES, Thomas (1997): What is nationalism really? Understanding the limitations of rigid theories in dealing with the problems of nationalism and ethnonationalism. *Nations and Nationalism*, Vol. 3, No. 4, s. 541-557.

HEBERER, Thomas (1989): *China and its National Minorities: Autonomy or Assimilation?* New York: M.E. Sharpe. 165 s.

HILLMAN, Ben (2003): Paradise Under Construction: Minorities, Myths and Modernity in Northwest Yunnan. *Asian Ethnicity*, Vol. 4, No. 2, s. 175-188.

HILLMAN, Ben (2004): The Rise of the Community in Rural China: Village politics, Cultural Identity and Religious Revival in a Hui Hamlet. *The China Journal*, No. 51, s. 53-73.

HINSCH, Bret (2004): Myth and the construction of foreign ethnic identity in early and medieval China. *Asian Ethnicity*, Vol. 5, No. 1, s. 81-103.

HO, Wai-Yip (2008): Teaching Islam to Educate Multiethnic and Multicultural Literacy: Seeking Alternative Discourse and Global Pedagogies in the Chinese Context. *Asian Ethnicity*, Vol. 9, No. 2, s. 77-95.

HO, Wai-Yip (2010): Islam, China and the Internet: Negotiating Residual Cyberspace between Hegemonic Patriotism and Connectivity to the Ummah. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, s. 63-79.

HODDIE, Matthew (1998): Ethnic Identity Change in the People's Republic of China: An Explanation Using Data from the 1982 and 1990 Census Enumerations. In: SAFRAN, William (ed.): *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*. London, Portland, Ore.: Frank Cass. s. 119-141.

HODDIE, Matthew (2006): Minorities in the Official Media: Determinants of State Attention to Ethnic Minorities in the People's Republic of China. *The Harvard International Journal of Press/Politics*, Vol. 11, No. 4, s. 3-21.

HODDIE, Matthew, LOU, Diqing (2009): From Vice to Virtue: Changing Portrayals of Minorities in China's Official Media. *Asian Ethnicity*, Vol. 10, No. 1, s. 51-69.

HONG, Ding (2005): A Comparative Study on the Cultures of the Dungan and the Hui Peoples. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 2, s. 135-140.

HOPFE, Lewis M. (2007): Introduction Overview. In: HOPFE, Lewis M. (2007): *Religions of the World*. (revised by Mark R. Woodward). 10th Edition. Singapore: Person Prentice Hall. s. 1-12.

HORÁLEK, Adam (2007): *Populačně národnostní politika Čínské lidové republiky ve vztahu k etnickým menšinám*. Praha: Ústav etnologie FF UK, 163 s. (diplomová práce, nepublikováno).

HORÁLEK, Adam (2008): Perspektivismus Friedricha Nietzscheho (na příkladu Radostné vědy). *Antropoweb (e-časopis sociální a kulturní antropologie)*, Vol. 4, No. 1, s. 56-61. <http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/> [cit. 20. 4. 2011]

HORÁLEK, Adam (2011): Mýty o čínské politice jednoho dítěte. *Geografické rozhledy*, Vol. 20, č. 4., s. 24-25.

HOROWITZ, Donald L. (2003): The Primordialists. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 72-82.

HROCH, Miroslav (1997): Nevítaná identita: nacionalismus jako odkaz komunismu? *Mezinárodní vztahy*, Vol. 32, No. 4, s. 51-56.

HROCH, Miroslav (2004): From ethnic group toward the modern nation: the Czech case. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 1-2, s. 95-107.

HUBINGER, Václav, HONZÁK, František, POLIŠENSKÝ, Jiří (1985): *Národy celého světa*. Praha: Mladá Fronta. 387 s.

HUTCHINSON, John (1994): *Modern Nationalism*. London: Fontana Press. 223 s.

CHEN, Bo (2003): A Multicultural Interpretation of an Ethnic Muslim Minority: The Case of the Hui Tibetan in Lhasa. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 23, No. 1, s. 41-61.

CHIANG, Kai-shek (1947): *China's Destiny & Chinese Economic Theory*. (With notes and Commentary by Philip Jaffe). London: Dennis Dobson Ltd. 347 s.

CHOW, Kai-wing (1997): Imagining Boundaries of Blood: Zhang Binglin and the Invention of the Han 'Race' in Modern China. In: DIKÓTTER, Frank (ed., 1997): *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*. Hong Kong: Allen & Unwin. s. 34-52.

CHU, Wen-Djang (1966): *The Moslem Rebellion in Northwest China 1862-1878. A Study of Government Minority Policy*. (Central Asiatic Studies Monograph Series). Paris: Mouton & Co. 14+232 s.

CHUAH, Osman (2004): Muslims in China: The Social and Economic Situation of the Hui Chinese. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 24, No. 1, s. 155-162.

CHYLINSKI, E. A. (1991): Ritualism of Family Life in Soviet Central Asia: The Sunnat (Circumcision). In: AKINER, Shirin (ed., 1991): *Cultural Change and Continuity in Central Asia*. London, New York: Routledge, Chapman & Hall. s. 160-170.

IMAZOV, Muchame Ch., JUSUPOV, Rašid U. (2005): *Portrety sovremennikov (Portréty současníků)*. Biškek: Ilim. 168 s. ИМАЗОВ Мухаме Х., ЮСУПОВ, Рашид У. (2005): *Портреты современников*.

ISRAELI, Raphael (1977): Muslims in China: The Incompatibility between Islam and the Chinese Order. *T'oung Pao, Second Series*, Vol. 63, No. 4-5, s. 296-323.

ISRAELI, Raphael (1981): The Muslim Minority in the People's Republic of China. *Asian Survey*, Vol. 21, No. 8, s. 901-919.

ISRAELI, Raphael (1982): Islam in the Chinese Environment. *Contributions to Asian Studies*, Vol. 17, s. 79-94.

ISRAELI, Raphael (1997): A New Wave of Muslim Revivalism in China. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 17, No. 2, s. 269-282.

ISRAELI, Raphael (2000): Medieval Muslim Travelers to China. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 20, No. 2, s. 313-321.

ISRAELI, Raphael, GARDNER-RUSH, Adam (2000): Sectarian Islam and Sino-Muslim Identity in China. *The Muslim World*, Vol. 90, No. 3-4, s. 439-457.

ISRAELI, Raphael (2001): Myth as Memory: Muslims in China between myth and history. *The Muslim World*, Vol. 91, No. 1-2, s. 185-208.

JACOBSEN, Michael (2005): Islam and Processes of Minorisation among Ethnic Chinese in Indonesia: Oscillating between Faith and Political Economic Expediency. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 2, s. 71-87.

JASCHOK, Maria, SHUI, Jingjun (2000): *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*. Richmond, Surrey: Curzon. 19+361 s.

JENKINS, Richard (1997): *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: SAGE. 195 s.

JIN, Fengjun, QIAN, Jinkai (2003): *A Social and Economic Atlas of Western China*. Beijing: China Intercontinental Press. 95 s.

JONIAK, Agnieszka (2004): The Course and Consequences of the Ethnic Classification Project (minzu shibie) – in the People's Republic of China (on the example of southwestern regions). In: MAJEWICZ, A. F. (ed.; 2004): *Linguistic and Oriental Studies from Poznan, Vol. 6*. Poznan: Wydawnictwo naukowe. s. 111-120.

JUSUPOV, Rašid U. (2005). *Po obe storony Ťian-Šaňa (Po obou stranách Ťian-Šanu)*. Biškek: Ilim. 214 s. ЮСУПОВ, Р. У. (2005): *По обе стороны Тянь-Шаня*.

KAISER, Robert J. (1994): Ethnic Demography and Interstate Relations in Central Asia. In: SZPORLUK, Roman (ed., 1994): *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe. s. 230-265.

KAISER, Robert J. (2003): Homeland making and the territorialization of national identity. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 229-247.

KALDOR, Mary (2004): Nationalism and Globalisation. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 1-2, s. 161-177.

KARIM, Mohammad (2005): Globalization and Post-Soviet Revival of Islam in Central Asia and the Caucasus. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 25, No. 3, s. 439-448.

KAUSHIK, Devendra (2000): Cultural Aspects of Soviet Nationalities Policy in Central Asia: Recent Trends. In: NORBU, Dawa, WARIKOO, Kulbhushan (eds., 2000): *Ethnicity and politics in Central Asia*. Denver, Col.: International Academic Publishers Ltd. s. 123-130.

KELLAS, James G. (1998): *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. (2. edice) New York: Palgrave McMillan. 12+246 s.

KHALID, Adeb (2003): A Secular Islam: Nation, State and Religion in Uzbekistan. *International Journal of Middle East Studies*, Vol.35, No. 4, s. 573-598.

KHANNA, Vinod C. (2001): The Chinese Diaspora. *China Report*, Vol. 37, No. 4, s. 427-443.

KIM, Ho-dong (1986): *The Muslim Rebellion and the Kashghar Emirate in Chinese Central Asia, 1864-1877*. Cambridge, Mass.: Harvard University, Inner Asian and Altaic Studies (disertační práce, nepublikováno). 305 s.

KIM, Ho-dong (2004): *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. 18+295 s.

KIM, Samuel S., DITTMER, Lowell (1993): Whither China's Quest for National Identity. In: DITTMER, Lowell, KIM, Samuel S. (eds., 1993): *China's Quest for National Identity*. London, Ithaca: Cornell University Press. s. 237-290.

KIPNIS, Andrew B. (2001): The Flourishing of Religion in Post-Mao China and the Anthropological Category of Religion. *The Australian Journal of Anthropology*, Vol. 12, No. 1, s. 32-46.

- KIRKWOOD, J.M. (1991): Russian Language Teaching Policy in Soviet Central Asia 1958-86. In: AKINER, Shirin (ed., 1991): *Cultural Change and Continuity in Central Asia*. London, New York: Routledge, Chapman & Hall. s. 124-159.
- KLIMEŠ, Ondřej (2008): Creating Modern Uyghur Identity. Implementation of Soviet ethnic Policy in Xinjiang in 1930s. *Studia Orientalia Slovaca*, Vol. 7, No. 1, s. 7-29.
- KOHN, Hans (1962): *The Age of Nationalism: The First Era of Global History*. New York: Harper. 172 s.
- KOKAISL, Petr, PARGAČ, J. et al. (2006): *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta. 297 s.
- KOLEKTIV (1957): *Chinese Moslems in Progress*. Beijing: Minzu Chubanshe. 146 s.
- KOLMÁŠ, Josef (2004): *Tibet: dějiny a duchovní kultura*. Praha, Argo, 439 s.
- KURPASKA, Maria (2005): The Language Policy in the People's Republic of China and the Dialects of Chinese. In: MAJEWICZ, A. F. (ed.; 2005): *Linguistic and Oriental Studies from Poznań*, Vol. 7. Poznań: Wydawnictwo naukowe. s. 39-44.
- LAPONCE, Jean A. (2005): Minority Languages and Globalization. In: SAFRAN, William, LAPONCE, Jean A. (eds.): *Language, Ethnic Identity and the State*. London, New York: Routledge. s. 15-24.
- LATTIMORE, Owen (1962): *Studies in Frontier History: Collected Papers 1928-1958*. London: Oxford University Press. 565 s.
- LEIBOLD, James (2007): *Reconfiguring Chinese Nationalism. How the Qing Frontier and its Indigenous Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan. 11+271 s.
- LEMOINE, Jacques (1989): Ethnicity, Culture and Development Among Some Minorities of the People's Republic of China. In: CHIAO, Chien, TAPP, Nicholas (eds.): *Ethnicity & Ethnic Groups in China. New Asia Academic Bulletin, Vol.VIII*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong. s. 1-9.
- LEOUSSI, Athena S. (ed., 2001): *Encyclopaedia of Nationalism*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers. 317 s.
- LESLIE, Donald D. (1986): *Islam in traditional China: A Short History to 1800*. Belconnen, ACT: Canberra College of Advanced Education. 247 s.

LIGHT, Nathan (2007): *Cultural Politics and the Pragmatics of Resistance: Reflexive Discourses on Culture and History*. In: BELLÉR-HANN, Ildikó et al. (eds., 2007): *Situating the Uyghurs Between China and Central Asia*. Aldershot: Ashgate. s. 49-68.

LIN, Tao (2007): *Dongganyu Lungao. (Stručná teorie dunganského jazyka)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe. 242 s. 林涛 (2007): 东干语论稿.

LIN, Tao (2008): *Zhongya Huizu Shaanxihua Yanjiu. (Lingvistická studie shaanxiského dialektu středoasijských Huiů)*. Yinchuan: Ningxia Renmin Chubanshe. 366 s. 林涛 (2008): 中亚回族陕西话研究.

LIPMAN, Jonathan N. (1984): *Ethnicity and Politics in Republican China: The Ma Family Warlords of Gansu*. *Modern China*, Vol. 10, No. 3, s. 285-316.

LIPMAN, Jonathan N. (1997): *Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press. 266 s.

LOVELL, Stephen (2009): *The Soviet Union. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 151 s.

MA, Jiantang (2011): *Press Release on Major Figures of the 2010 National Population Census*. Beijing: NBS of China. <http://www.stats.gov.cn/english/newsandcomingevents/> [cit. 29.4.2011]

MA, Rong (2007): *A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the Twenty-first Century: 'Depoliticization' of Ethnicity in China*. *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 3, s. 199-217.

MA, Shouyi (ed., 2007): *Zhongguo Huihui Minzu Shi. (Historie čínských Huiů)*. Beijing: Zhonghua Shuju. 1462 s. 白寿彝 (主编; 2007): 中国回回民族史.

MA, Zhanlun (ed., 1997): *Yunnan Huizu Miaozu Bai Cunshe Huijingji Diaocha. (Socio-ekonomický výzkum sta huiských a miaoských vesnic v Yunnanu)*. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe. 723 s. 马占伦 (1997): 云南回族苗族百村社会经济调查.

MACKERRAS, Colin (1994): *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century*. Hong Kong, New York: Oxford University Press. 355 s.

MACKERRAS, Colin (1998): *Han-Muslim and Intra-Muslim Social Relations in Northwestern China*. In: SAFRAN, William (ed.): *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*. London, Portland, Ore.: Frank Cass. s. 28-46.

MACKERRAS, Colin (2003a): *China's Ethnic Minorities and Globalisation*. London, New York: Routledge – Curzon. 216 s.

MACKERRAS, Colin (ed., 2003b): *Ethnicity in Asia*. London, New York: Routledge – Curzon. 232 s.

MACKERRAS, Colin (2004): Conclusion: Some Major Issues in Ethnic Classification. *China Information*, Vol. 18, No. 2, s. 303-313.

MACKERRAS, Colin (2005): Some Issues of Ethnic and Religious Identity among China's Islamic Peoples. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 1, s. 3-18.

MADŽUN, D. S. (2008): *Kultura i prosvěšćenie Dungan centralnoj Azii. Istorija i sovremennost' (Kultura a vzdělanost Dunganů Střední Asie. Historie a současnost)*. Biškek: Ilim. 176 s. Маджун Д. С. (2008): *культура и просвещение дунган центральной азии. история и современность*.

MAJEWICZ, Alfred F. (2005a): Recent Developments in Lesser-used Language Protection in European Union with Projection on China's Minority Language Situation. In: MAJEWICZ, A. F. (ed.; 2005): *Linguistic and Oriental Studies from Poznań, Vol. 7*. Poznan: Wydawnictwo naukowe. s. 45-58.

MAJEWICZ, Alfred F. (2005b): Research Results on 'Newly Discovered Minority Languages' in China. In: MAJEWICZ, A. F. (ed.; 2005): *Linguistic and Oriental Studies from Poznań, Vol. 7*. Poznan: Wydawnictwo naukowe. s. 113-138.

MAO, Gongning (ed., 2006): *Zhongguo Shaoshuminzu Fengsuzhi. (Soupis zvyků čínských etnických menšin)*. Beijing: Minzu Chubanshe. 1892 s. 毛公宁 (主编, 2006): *中国少数民族风俗志*.

McCARTHY, Susan (2000): Ethno-Religious Mobilisation and Citizenship Discourse in the People's Republic of China. *Asian Ethnicity*, Vol. 1, No. 2, s. 107-116.

McCARTHY, Susan (2005): If Allah Wills It: Integration, Isolation and Muslim Authenticity in Yunnan Province in China. *Religion, State & Society*, Vol. 33, No. 2, s. 121-136.

MEGORAN, Nick (1999): Theorizing gender, ethnicity and the nation-state in Central Asia. *Central Asian Survey*, Vol. 18, No. 1, s. 99-110.

MISRA, Amalendu (2003): A Nation in Exile: Tibetan Diaspora and the Dynamics of Long Distance Nationalism 1. *Asian Ethnicity*, Vol. 4, No. 2, s. 189-206.

MITTER, Rana (2008): *Modern China. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 153 s.

MORRIS, Michael W., LEUNG, Kwok, AMES, Daniel, LICKEL, Brian (1999): Views from inside and outside_ Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment. *The Academy of Management Review*, Vol. 24, No. 4, s. 781-796.

MOSELEY, George (1966): *The Party and the National Question in China. (Překlad knihy od Chang Chih-i: Zhongguo guoming de minzu wenti he minzu zhengce qianghu. 中国国命的民族问题和民族政策强化)*. Cambridge, Mass.: The Massachusetts Institute of Technology Press. 186 s.

MUKHERJI, Partha N. (2010): Civic-secular and ethnic nationalisms as bases of the nation-state: multiculturalism at the crossroads? *Asian Ethnicity*, Vol. 11, No. 1, s. 1-23.

MULLANEY, Thomas S. (2004): Introduction: 55+ 1 = 1 or the Strange Calculus of Chinese Nationhood. *China Information*, Vol. 18, No. 2, s. 197-205.

MUZAKKI, Akh (2010): Ethnic Chinese Muslims in Indonesia: An Unfinished Anti-Discrimination Project. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 1, s. 81-96.

NG, Sik Hung (2005): Intergroup Behaviour and Ethnicity: A Social Psychological Perspective. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 1, s. 19-34.

NORBU, Dawa (1988): *Chinese Communist Views on National Self-Determination, 1922-1956: Origins of China's National Minorities Policy*. *International Studies*, Vol. 25, No. 4, s. 317-342.

NORBU, Dawa (1991): China's Policy Towards its Minority Nationalities the in Nineties. *China Report*, Vol. 27, No. 3, s. 219-233.

NORBU, Dawa (1995): Han Hegemony and Tibetan Ethnicity. *International Studies*, Vol. 32, No. 3, s. 297-314.

NORBU, Dawa (2000): China's Policy Towards Minority Nationalities in 1990s. In: NORBU, Dawa, WARIKOO, Kulbhushan (eds., 2000): *Ethnicity and politics in Central Asia*. Denver, Col.: International Academic Publishers Ltd. s. 142-158.

NSKKR (2001a): *Regiony Kyrgyzstana: Biškeek*. Biškeek: NSKKR. 181 s. + 11 map.

NSKKR (2001b): *Regiony Kyrgyzstana: Čujskaja Oblast'*. Biškeek: NSKKR. 170 s. + 9 map.

NSKKR (2001c): *Regiony Kyrgyzstana: Džalal-Abadskaja Oblast'*. Biškek: NSKKR. 264 s. + 12 map.

NSKKR (2001d): *Regiony Kyrgyzstana: Issyk-Kulskaja Oblast'*. Biškek: NSKKR. 284 s. + 11 map.

NSKKR (2001e): *Regiony Kyrgyzstana: Narynskaja Oblast'*. Biškek: NSKKR. 150 s. + 9 map.

NSKKR (2001f): *Regiony Kyrgyzstana: Oškaja Oblast'*. Biškek: NSKKR. 232 s. + 12 map.

NSKKR (2001g): *Regiony Kyrgyzstana: Talaskaja Oblast'*. Biškek: NSKKR. 145 s. + 11 map.

NSKKR (2007a): *Demografičeskij ežegodnik Kyrgyzskoj Respubliky: 2002-2006gg (demografická ročenka Kyrgyzské republiky: 2002-2006)*. Biškek: NSKKR. 388 s. демографический ежегодник Кыргызской Республики.

NSKKR (2007b): *Urovní žizni naselenija Kyrgyzskoj Respubliky 2002-2006 (Životní úroveň obyvatelstva Kyrgyzské republiky)*. Biškek: NSKKR. 125 s. уровня жизни населения Кыргызской Республики.

OBUCHOVÁ, Ľubica (1999): Žít v čistotě a pravdě. Muslimové na čínském území. In: OBUCHOVÁ, Ľubica (ed.): *Variace na Korán. Islám v diaspoře*. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 135-174.

O'LEARY, Brendan (2003): Federations and the management of nations: agreements and arguments with Walker Connor and Ernest Gellner. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 153-183.

ÖZKIRIMLI, Umut, GROSBY, Steven (2007): Nationalism Theory Debate: The Antiquity of Nations?. *Nations and Nationalism*, Vol. 13, No. 3, s. 523-537.

PAN, Jiao (1998): *Theories of Ethnic Identity and the Making of Yi*. (A Paper presented at the Second International Conference on Yi-Studies). Trier: Center for East Asian and Pacific Studies. 23 s.

PENROSE, Jan (2002): Nations, states and homelands: territory and territoriality in nationalist thought. *Nations and Nationalism*, Vol. 8, No. 3, s. 277-297.

POSTIGLIONE, Gerard (1992): China's National Minorities and Educational Change. *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 22, No. 1, s. 20-44.

RAHMAN, Anwar (2005): *Sinicization Beyond the Great Wall: China's Xinjiang Uighur Autonomous Region*. Leicester: Matador. 170 s.

RAHUL, Ram (1978): Mongolia between China and Russia. *Asian Survey*, Vol. 18, No. 7, s. 659-665.

SAFRAN, William (1998): Introduction: Nation, Ethnicity, Region, and Religion as Markers of Identity. In: SAFRAN, William (ed.): *Nationalism and Ethnoregional Identities in China*. London, Portland, Ore.: Frank Cass. s. 1-9.

SAFRAN, William (1999): Nationalism. In: FISHMAN, Joshua A. (ed.): *Handbook of Language & Ethnic Identity*. New York: Oxford University Press. s. 77-93.

SAFRAN, William (ed., 2003): *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and politics*. London, Portland, Ore.: Frank Cass. 270 s.

SAFRAN, William (2005): Introduction: The Political Aspects of Language. In: SAFRAN, William, LAPONCE, Jean A. (eds.): *Language, Ethnic Identity and the State*. London, New York: Routledge. s. 1-14.

SAFRAN, William (2008a): Language, ethnicity and religion: a complex and persistent linkage. *Nations and Nationalism*, Vol. 14, No. 1, s. 171-190.

SAFRAN, William (2008b): Names, Labels, and Identities: Sociopolitical Contexts and the Question of Ethnic Categorization. *Identities*, Vol. 15, No. 4, s. 437-461.

SAID, Edward W. (2003): *Orientalism*. London: Penguin. 396 s.

SAID, Edward W. (2004): Orientalism Once More. (In Memoriam: Edward W. Said /1935-2003/). *Development & Change*, Vol. 35, No. 2, s. 869-879.

SAILLARD, Claire (2004): On the Promotion of Putonghua in China: How a Standard Language Becomes a Vernacular. In: ZHOU, Minglang (ed.): *Language Policy in the People's Republic of China: Theory and Practice since 1949*. Boston: Kluwer Academic Publishers. s. 163-176.

SAUTMAN, Barry (1997a): Myth of Descent, Racial Nationalism and Ethnic Minorities in the People's Republic of China. In: DIKÓTTER, Frank (ed., 1997): *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*. Hong Kong: Allen & Unwin. s.75-95.

SAUTMAN, Barry (1997b): Racial Nationalism and China's External Behavior. *World Affairs*, Vol. 160, No. 2, s. 78-95.

SAVUROV, Mane D. (2007a): *Dunganskaja semja: prošloe i nastojaščee. (Dunganská rodina: minulost a současnost)*. Taškent: Izdatel'stvo O'zbekiston markasi. 142 s. Савуров, Мане Д. (2007a): *Дунганская семья: прошлое и настоящее*.

SAVUROV, Mane D. (2007b): *Sekrety dunganskoj kuchni. (Tajemství dunganské kuchyně)*. Taškent: Izdatel'stvo O'zbekiston markasi. 100 s. Савуров, Мане Д. (2007b): *секреты дунганской кухни*.

SHIH, Chih-Yu (2001): Ethnicity as Policy Expedience: Clan Confucianism in Ethnic Tujia-Miao Yongshun. *Asian Ethnicity*, Vol. 2, No. 1, s. 73-88.

SHIROKOGOROFF, Sergei M. (1942): Ethnographic Investigation of China. *Asian Folklore Studies*. Vol. 1, No. 1, s. 1-8.

SCHWARZ, Henry G. (1971): *Chinese Policies towards Minorities: An Essay and Documents. Occasional Paper No. 2*. Bellingham: Western Washington State College. Program in East Asian Studies. 200 s.

SCHWARZ, Henry G. (1973): The Treatment of Minorities. *Academy of Political Science*, Vol. 31, No. 1, s. 193-207.

SCHWARZ, Henry G. (1979): Ethnic Minorities and Ethnic Policies in China. *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. 20, No. 1-2, s. 137-150.

SCHWARZ, Henry G. (2009a): Communist Language Policies for China's Ethnic Minorities: The First Decade. *The China Quarterly*, Vol. 16, s. 170-182.

SCHWARZ, Henry G. (2009b): Chinese Migration to North-West China and Inner Mongolia, 1949-59. *The China Quarterly*, Vol. 16, s. 62-74.

SIU-WOO, Cheung (2003): Miao Identities, Indigenism and the Politics of Appropriation in Southwest China during the Republican Period. *Asian Ethnicity*, Vol. 4, No. 1, s. 85-114.

SKRINE, C.P. (1926, reprint 1971): *Chinese Central Asia*. London: Methuen & Co. Ltd. 302 s.

SLOBODNÍK, Martin (2006): Multietnický charakter Číny: historické pozadie a aktuálne problémy. In: *Ethnologia Actualis Slovaca 6 (2006): Etnický konflikt a identita*. s. 94-108.

SMAILOV, A. A. (ed., 1999): *Kratkie itogi perepisi naselenija 1999 goda v Respublike Kazachstan (Stručné výsledky ze sčítání lidu v roce 1999 v Kazašské republice)*. Almaty: ARKS. 211 s. Смаилов, А. А. (ed., 1999): *Краткие итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан*.

SMAILOV, A. A. (ed. 2002): *Kazachstan 1991-2002*. Almaty: ARKS. 574 s. Смаилов , А. А. (ed., 2002): Казахстан 1991-2002.

SMITH, Adam (1999): *The Wealth of Nations. Books I-III*. London: Penguin. 570 s.

SMITH, Anthony D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell. 312 s.

SMITH, Anthony D. (1996): Memory and modernity: reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism. *Nations and Nationalism*, Vol. 2, No. 3, s. 371-388.

SMITH, Anthony D. (2003): Dating the nation. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 53-71.

SPIRA, Thomas (2003): Ethnicity and nationality: the twin matrices of nationalism. In: CONVERSI, Daniele (ed., 2003): *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the study of nationalism*. London, New York: Routledge. s. 248-268.

STALIN, Josef V. (1949): *Marxismus a národnostní a koloniální otázka*. Praha: Nakladatelství Svoboda. 287 s.

SUN, Hongkai (2004): Theorizing over 40 Years Personal Experiences with the Creation and Development of Minority Writing Systems of China. In: ZHOU, Minglang (ed.): *Language Policy in the People's Republic of China: Theory and Practice since 1949*. Boston: Kluwer Academic Publishers. s. 179-199.

SUN, Yat-sen (1975): *San min chu i: The three principles of the people*. New York: Da Capo Press. 514 s.

SUŠANLO, Muchamed (1959): *Dunganskoe vostanie vtoroj poloviny XIX. veka i rol v něm Baj Jan-chuj. (Dunganské povstání druhé poloviny 19. století a role Bai Yanhua v něm)*. Frunze: Kirgizskoe gosudarstvennoe Izdatel'stvo. 119 s. СУШАНЛО, Мухамед (1959): *Дунганское восстание второй половины XIX века и роль в нем Бай Янь-ху*.

SUŠANLO, Muchamed , STRATANOVICĚ, G.G. (1967): *Očerki Istorii sovetskich Dungan. (Eseje o historii sovětských Dunganů)*. Frunze: Ilim. 295 s. СУШАНЛО, Мухамед, СТРАТАНОВИЦ, Г.Г. (1967): *Очерки истории советских дунган*.

ŠATAVA, Leoš (2009): *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace. 2. doplněné vydání.* Praha: SLON. 215 s.

TAPP, Nicholas (2002): In Defence of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China. *Asian Ethnicity*, Vol. 3, No. 1, s. 63-84.

TAYNEN, Jennifer (2006): Interpreters, arbiters or outsiders: The role of the Min kao Han in Xinjiang society. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 26, No. 1, s. 45-62.

THOMPSON, Andrew, FEVRE, Ralph (2001): The national question: sociological reflections on nation and nationalism. *Nations and Nationalism*, Vol. 7, No. 3, s. 297-315.

TØNNESSON, Stein (2009): The class route to nationhood: China, Vietnam, Norway, Cyprus – and France. (revised version of the ASEN/Nations and Nationalism Ernest Gellner Nationalism Lecture, LSE, 14/4/2008). *Nations and Nationalism*, Vol. 15, No. 3, s. 375-395.

TURAM, Berna (2004): A bargain between the secular state and Turkish Islam: politics of ethnicity in Central Asia. *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 3, s. 353-374.

VANSVANOVA, Marija (2005): *Chuejzu – Dungane: Prošloe i nastojaščee. (Huizu – Dungani: Minulost a současnost).* Almaty. 247 s. ВАНСВАНОВА, Мария (2005): *Хуейзу – Дунгане: Прошлое и настоящее.*

VARSHNEY, Ashutosh (2004): Nationalism, Ethnic Conflict, and Rationality. *Perspectives on Politics*, Vol. 1, No. 1, s. 85-99.

VASILJEV, Boris A. (1930): *Dungane.* Leningrad. s. 141-166 (26 s.) (původní periodikum nedohledáno). ВАСИЛЬЕВ, Борис А.(1930): *Дунгане.*

VRHEL, František (1996): Jazyk a obraz světa. *Český lid*, Vol. 83, No. 3., s. 221-227.

WAARDENBURG, Jacques (1991): Islam in China: Western Studies. In: AKINER, Shirin (ed., 1991): *Cultural Change and Continuity in Central Asia.* London, New York: Routledge, Chapman & Hall. s. 306-343.

WALBY, Sylvia (2000): Gender, nations and states in a global era. *Nations and Nationalism*, Vol. 6, No. 4, s. 523-540.

WANG, Can (2004): *Ethnic Groups in China.* Beijing: China Intercontinental Press. 170 s.

- WANG, Gungwu (2009): Chinese History Paradigms. *Asian Ethnicity*, Vol. 10, No. 3, s. 201-216.
- WANG, Tiezhi (2007): Preferential Policies for Ethnic Minority Students in China's College/University Admission. *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 2, s. 149-163.
- WANG, Wenfei, ZHOU, Shangyi, FAN, Cindy C. (2002): Growth and Decline of Muslim Hui Enclaves in Beijing. *Eurasian Geography and Economics*, Vol. 43, No. 2, s. 104-122.
- WANG, Yuan-Kang (2001): Toward a Synthesis of the Theories of Peripheral Nationalism: A Comparative Study of China's Xinjiang and Guangdong. *Asian Ethnicity*, Vol. 2, No. 2, s. 177-195.
- WANG MA, Rosey (2005): Shifting Identities: Chinese Muslims in Malaysia. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 2, s. 89-107.
- WASILEWSKA, Halina (1994): *Etnogeneza, rozmieszczenie i sytuacja językowa mniejszości Hui w Chinach*. (Monograph Series 7). Steszew: International Institute of Ethnolinguistic and Oriental Studies. 110 s.
- WELLMAN, Barry (2002): Little Boxes, Glocalization, and Networked Individualism. In: TANABE, Makoto et al. (eds.): *Digital Cities II: Second Kyoto Workshop on Digital Cities, Kyoto, Japan, October 18-20, 2001*. Berlin: Springer Verlag. s. 10-25.
- WILFORD, Rick, MILLER, Robert L. (eds. 1998): *Women, Ethnicity and Nationalism: The politics of transition*. London: Routledge. 10+212 s.
- WILLIAMS, Brackette F. (1989): A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, No. 1, s. 401-444.
- WONG, David W. S. (2000): Ethnic Integration and Spatial Segregation of the Chinese Population. *Asian Ethnicity*, Vol. 1, No. 1, s. 53-72.
- XIAO, Jia Gu (2007): Muslims of Quanzhou. *New Statesman*, Vol. 135, s.4823-4825.
- XU, Xianming, BAI, Bibo (2005): Linguistic relationship Between the Bai Nationality and the Neighboring Hani Nationality in Yuanjiang County. In: MAJEWICZ, A. F. (ed.; 2005): *Linguistic and Oriental Studies from Poznań*, Vol. 7. Poznan: Wydawnictwo naukowe. s. 83-94.

YANG, Faren, YANG, Li (eds., 2005): *Xibu dakaifa yu minzu wenti*. (Příspěvek rozvoje západu k národnostní otázce). Beijing: Renmin Chubanshe. 265 s. 杨发仁, 杨力 (2005): 西部大开发与民族问题.

YAO, Souchou (2009): Being Essentially Chinese. *Asian Ethnicity*, Vol. 10, No. 3, s. 251-262.

YAVUZ, Hakan M., FOROUGH, Payam (2006): State, society and Islam in Central Asia: Introduction to the special issue. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 26, No. 1, s. 3-8.

YEN, Chun-chiang (1967): Folklore Research in Communist China. *Asian Folklore Studies*. Vol. 26, No. 2, s. 1-62.

YI, Lin (2005): Muslim Narratives of Schooling, Social Mobility and Cultural Difference: A Case Study in Multi-ethnic Northwest China. *Japanese Journal of Political Science*, Vol. 6, No. 1, s. 1-28.

YI, Lin (2007): Ethnicization through Schooling: The Mainstream Discursive Repertoires of Ethnic Minorities. *The China Quarterly*, Vol. 192, s. 933-948.

YOUNG, Mitchell, ZUELOW, Eric, STURM, Andreas (2007): *Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations*. London, New York: Routledge. 11+247 s.

ZANG, Xiaowei (2005): Hui Muslim – Han Chinese Differences in Perceptions on Endogamy in Urban China. *Asian Ethnicity*, Vol. 6, No. 1, s. 51-68.

ZANG, Xiaowei (2006): Ethnic Differences in Neighbourly Relations in Urban China. *Asian Ethnicity*, Vol. 7, No. 2, s. 195-207.

ZANG, Xiaowei (2007a): *Ethnicity and Urban Life in China: A comparative study of Hui Muslims and Han Chinese*. New York: Routledge. 17+184 s.

ZANG, Xiaowei (2007b): Minority Ethnicity, Social Status and Uyghur Community Involvement in Urban Xinjiang. *Asian Ethnicity*, Vol. 8, No. 1, s. 25-42.

ZHOU, Minglang (2000): Language Policy and Illiteracy in Ethnic Minority Communities in China. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Vol. 21, No. 2, s. 129-148.

ZHOU, Minglang (2003): *Multilingualism in China: The Politics of Writing Reforms for Minority Languages 1949-2002*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. 458 s.

ZHOU, Minglang (2004): Minority Language Policy in China: Equality in Theory and Inequality in Practice. In: ZHOU, Minglang (ed.): *Language Policy in the People's Republic of China: Theory and Practice since 1949*. Boston: Kluwer Academic Publishers. s. 71-95.

ZUBAIDA, Sami (2004): Islam and nationalism: continuities and contradictions. (ASEN/Nations and Nationalism Ernest Gellner Nationalism Lecture, LSE, 27/3/2003). *Nations and Nationalism*, Vol. 10, No. 4, s. 407-420.

Webové servery:

CBS Chinese Bureau of Statistics: www.stats.gov.cn [cit. 3.6.2011]

CIA Factbook: www.cia.gov/factbook [cit. 29.5.2011]

Dunganský virtuální svět: www.dungane.kg [cit. 1.6.2011].

VIII. PŘÍLOHY

VIII.1. Stručný slovník použitých termínů

Následující seznam obsahuje pouze vybrané použité termíny související s etnicitou, etnickou teorií či etnickou politikou.

aiguo zhuyi	爱国主义 (dosl. doktrína lásky k zemi), termín odpovídající evropskému pojetí patriotismu. Vymezen Zhang Binglinem ve 30. letech 20. století jako protiklad k nacionalismu (viz minzu zhuyi).
akcentace	označuje explicitní identifikaci vlastní etnicity jedince s určitým jejím komponentem či dimenzí. Akcentované fenomény jsou aktivní v procesech nacionalismu a revitalismu.
da hanzu zhuyi	大汉族主义 (doktrína velkých Hanů), též velký hanismus. Pejorativní označení nacionalismu spojeného s kulturní nadřazeností Hanů nad menšinami. Odpovídá exkluzivnímu nacionalismu
difang minzu zhuyi	地方民族主义 (doktrína místního etnika), neboli lokální nacionalismus. Pejorativní označení nacionalismů etnických menšin (shaoshu minzu) odsuzující jejich separatistické či autonomistické požadavky a tradicionalismus.
eticismus	dualistický teoretický směr vnímající etnicitu jako primordiální a nacionalismus jako moderní fenomén (s výjimkou teorie jednání). Hlavním představitelem je Anthony D. Smith.
eticita	je sekundární identita složená z komponentů, které jsou kontextuální, proměnné, zástupné a samy o sobě představují konstrukty. Odlišnost v množství zahrnutých komponentů a jejich intenzitě, pak je zdrojem odlišností mezi jednotlivými etnicitami v prostorovém i historickém kontextu.
etnikum	sociální skupina vymezená na základě společné sdílené etnicity.
gaige kaifang	改革开放, politická doktrína Deng Xiaopinga založená na čtyřech reformách a otevírání Číny světu. Mimo jiné způsobila přechod od etnických politik k „sektorovým“ a regionálním politikám s etnickým podtextem.
guozu	国族 (dosl. státní národ), označuje protiklad k minzu a je přeložitelný jako „občanská skupina“. Byl zaveden 3. kongresem KMT za účelem

	posílení jednotnosti Číny. Obsahově se překrývá s pozdějším pojmem zhonghua zhongzu.
Han/Hanové/Hanzu	汉, Hanové, majoritní etnikum Číny a největší etnická skupina světa (též jméno dynastie Han, od níž je označení etnika odvozeno).
hanhua	汉化, sinizace – proces počínštění v kulturní, jazykové a jiné hodnotové rovině (forma akulturace, viz hanhua). Hodnotově zabarvený pojem.
hanhua	涵化, akulturace – obecný proces přijetí kulturních hodnot a idejí. Hodnotově neutrální pojem.
hanizace (hanzuhua)	汉族化 proces počínštění území v etnickém smyslu, hlavně prostřednictvím „etnického“ dosídlování menšinových území Hany (na rozdíl od kulturní sinizace – hanhua).
huarenxing	华人性, kognitivní koncept „být Číňanem/Hanem“ v etnickém smyslu. Jedná se o neologismus zavedený Wang Gungwuem jako opozitum vůči zhongguoxing.
Hui/Huiové/Huizu	回, největší muslimská etnická menšina (minzu) Číny. Značně disperzní populace s hlavními centry v Ningxia, Gansu, Henanu a Yunnanu. Dle mýtu vznikla v 7. století ze smíšených manželství Arabů a Číňanek.
huihui yuanlai	回回原来, Původ Huiů, dílo sepsané v 16. století Liu Sanxiuem, huiským učencem. Jako první písemný pramen souhrnně popisuje příchod a původ Huiů a muslimů.
huijiao/yisilan	回教/伊斯兰, čínské označení islámu. Huijiao odkazuje na cizí původ náboženství (dosl. odlišné učení). Islám též označen jako qingzhenjiao, odkazující na čistotu víry (její dodržování) a pravost (víra v jediného opravdového Boha – Alláha). Islám byl též pozitivně označován díky své oddanosti víře a spořádanosti jako tzv. malé učení (xiaojiao) jako paralela k velkému učení (dajiao) Konfucia.
huijiaotu	回教徒, obecné označení muslimské komunity bez etnické konotace – náboženská komunita (umma). Zavedeno Čankajškem v roce 1940.
Chantou Huihe/He	缠头回, dosl. Turbanité, označení ujugurských (a části turkických) muslimů Číny.
inkluze a exkluze	hlavní procesy při vytváření identity. Inkluze – proces hledání společných znaků skupiny (identifikace se skupinou), exkluze – proces

	vymezování se vůči odlišným znakům jiných skupin. Koncepty výrazně rozvinuty v tzv. barthovské škole etnických hranic.
komponent	konstitutivní jednotka etnicity. Skládá se z primární identity a dimenze, přičemž první je vnímána nositelem identity, druhý je kvalitativním implicitním rysem takové identifikace. Vymezené komponenty etnicity jsou prostor, čas, jazyk, náboženství, příbuzenství a ekonomika.
kultura	je zde interpretována jako vnější projev etnicity. Kultura, byť v dialektickém vztahu k etnicitě, je proto nahlížena spíše jako výsledek/projev etnicity, nikoli jako její komponent.
Lanmao Huihui	蓝帽回回, Huiové modrých čepic, označení používané pro čínské židy konvertované k islámu (17. století).
menhuan	门环, čínské označení muslimských řádů (nikoli směrů/sekt).
minzu	民族, čínský koncept označující etnickou skupinu či národ. Termín původem z Japonska, v Číně od konce 19. století, zaveden do etnické politiky Yuan Shikaiem a Sunjatsenem.
minzu shibie	民族识别 (klasifikace etnik), oficiální politika vyhlášena KSČ v 50. letech 20. století a trvajícím do současnosti. Hlavním cílem bylo vytvoření oficiálních jednotek – minzu.
minzu wenti	民族问题 (dosl. etnická otázka), označení zavedené Li Dauem ve 20. letech 20. století. Jedná se o „otázku“ vycházející ze stalinistického pojetí „národnostní a koloniální otázky“.
minzu zhuyi	民族主义 (dosl. doktrína etnika/národa), čínské označení nacionalismu. Zavedeno v protikladu k aiguo zhuyi ve 30. letech 20. století Zhang Binglinem.
minzuxing	民族性 paralela k termínům Wang Gungwua odkazující na vědomí být příslušníkem etnika – kognitivní pojetí etnicity.
minzuxue	民族学 (nauka o etnikách), nejvíce odpovídá evropské etnologii (či spíše etnografii).
modernismus	dominantní teoretický směr v etnických studiích uvažující etnicitu (resp. nacionalismus) jako moderní fenomén v opozici vůči pojetí primordialismu. Započat tzv. barthovskou školou na konci 60. let 20. století. Modernismus je souhrnné označení několika dílčích směrů, které mají společné vymezení vůči primordialismu. Hlavními směry

	jsou modernismus (E. Gellner), konstruktivismus (B. Anderson), instrumentalismus (W. Connor) a situacionalismus (F. Barth).
národ	je, v kontrastu k etnicitě, etnicitou podložený, avšak nikoli determinovaný fenomén, který akcentováním některé (některých) z komponent jednoho či více etnik položil základ své politické legitimacy.
panhuismus	proces formování hierarchicky vyšší etnické identity u Huiů a Dunganů (iredenta).
primární identita	jsou z perspektivy etnicity její základní stavební jednotky, skrze něž a jejichž volbou, akcentací a internalizací si jednotlivci utváří vlastní podobu etnicity. Jedná se o explicitně vnímané části etnicity.
primordialismus	jeden ze základních teoretických konceptů uvažující etnicitu jako primordiální, tj. danou, odvěkou a neoddělitelnou součástí identity jedince. Nárůst nacionalismu je interpretován jako „probuzení“ či „obrození“ této identity. Perspektivou modernistů je nahlížen jako zastaralý, emický a „laický“. Hlavními představiteli jsou na západě C. Geertz a v sovětské škole J. Bromlej.
qingzhen	清真, čisté a pravé, odkazující na čistotu životního stylu (strava, čistota samotná, dodržování náboženských pravidel) a pravost víry (v pravého Boha –Alláha). Významný koncept u Huiů. Občas nesprávně redukován na pojetí vepřového tabu (obdobný pojmu hallal).
qingzhenjiao	清真教, viz huijiao.
ren	人, člověk, lid. V etnickém kontextu označení neoficiálních etnických skupin, které nejsou uznány jako minzu.
renleixue	人类学 (nauka o lidských druzích), odpovídá pojetí antropologie.
sekundární identita	sekundární identita je označení komponentní identity (např. etnicity), jež sestává z primárních identit. Podstatou takové identity je její vágní a mlhavé vnímání samotnými nositeli a její interpretace pomocí primárních identit, které ji tvoří.
Semuren	色目人, lidé barevných očí, označení primárně turkických národů z období dynastie Yuan. Lidé značení jako semuren požívali vysokého sociálního postavení (nad Hany).
shaoshu minzu	少数民族, etnická menšina. V čínském kontextu rigidní maoistická oficiální kategorie.

Shishishang de bupingdeng	事实上的不平等, doslovně „de facto nerovnost“. Označení stavu, kdy etnické menšiny jsou zákony nahlíženy jako rovné, ale v realitě jsou přistupovány nerovně.
stalinismus	v etnické teorii označení stalinistické koncepce národa, jenž je chápán jako „historicky vzniklá stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života a psychického založení, projevující se v pospolitosti kultury“ (Stalin 1949: 11).
tonghua	同化, asimilace, internalizace jednotných kulturních norem.
Tujuezu	突厥人, starší označení nehanských muslimů, překládané jako Turkité či Tataři.
umma	arabský termín označující celou muslimskou komunitu (muslimská obec).
wuzu shibie	五族识别 (dosl. „identifikace pěti národů“), doktrína z republikánského období vymezující pět konstitutivních národů Číny.
xiaojiao	viz huijiao.
xibu dakaifa	西部大开发, politika rozvoje západu Číny. Ve vztahu k etnickým menšinám se jedná o nejvýznamnější politiku státu ve 21. století.
zhongguoren	中国人, termín označující občanskou kategorii – občany (obyvatele) Číny. Neobsahuje etnickou konotaci.
zhongguoxing	中国性, kognitivní koncept „být Číňanem“ v občanském smyslu. Jedná se o neologismus zavedený Wang Gungwuem jako opozitum vůči huarenxing.
zhonghua zhongzu	中华种族 (dosl. čínská rasa), termín odkazující na rasový (genealogický) původ všech obyvatel Číny. Zaveden Lü Zhenyiem ve 40. letech 20. století.
zhongzu zhuyi	种族主义 (doktrína rasy), rasový nacionalismus, označení skrze krev a příbuzenství vzniklého národa, typické pojetí pro Čínu.
zutuan	族团, termín označující etnickou skupinu, zavedený Fei Xiaotongem. Na rozdíl od minzu se jedná o označení nezávislé na politické klasifikaci.
zuqun	族群, označení etnické skupiny, které se vyvinulo na Taiwanu. Na rozdíl od minzu se jedná o silně západní a modernistické pojetí etnické skupiny.

VIII.2. Transkripce čínštiny – pinyin a český standardní přepis (ČSP)

pinyin	příklad		ČSP	příklad
samohlásky				
-ai-	Baishan	-aj	Paj-šan
-ei-	Beijing	-ej	Pej-ťing
-ian	Fujian	-ien	Fu-tien
-iu	Lui Sanxiu	-iou	Liou San-siou
-ong	Songpan	-ung	Sung-pchan
-u- (po j, q, x, y)	Yulong	-ü	Jü-lung
-ui	Guizhou	-uej	Kuej-čou
y-	Yunnan	-j	Jün-nan
-yan-	Bai Yanhun	-jen	Baj Jen-chun
ye	A Yelaoren	-je	A Je-lao-žen
yi	Yinchuan	-i	In-čchuan
souhlásky				
b	Bai	p	Paj
c	Kucong	cch	Kchu-cchung
d	Dali	t	Ta-li
g	Gansu	k	Kan-su
h	Hui	ch	Chuej
ch	Chang Jiang	čch	Čchang-ťiang
j	Jiang Jieshi	ť	Ťiang Ťie-š'
k	Kaifeng	kch	Kchaj-feng
p	Pinyin	pch	Pchin-jin
q	Zuqun	čch	Cu-čchün
r	Renmin	ž	Žen-min
sh	Shadian	š	Ša-tien
t	Tujiao	tch	Tchu-ťiao
w	Wuzu	w	Wu-cu
x	Xi'an	s	Si-an
z	Minzu	c	Min-cu
zh	Zhuyi	č	Ču-i

Pozn.: upraveno dle Adama Horálka (2007).

VIII.3. Administrativní hierarchie Číny

stupeň	hanské oblasti			menšinové oblasti		
	české	pinyin	znaky	české označení	pinyin	znaky
1. ústřední	Čínská lidová republika (Zhonghua renmin gongheguo 中华人民共和国)					
2. provinční	provincie samosprávná	sheng zhixiashi	省 直辖市	autonomní oblasti (AO)	zizhiqu	自治区
3. prefekturní	prefektury ligy provinční města	diqu meng dijishi	地区 盟 地级市	autonomní prefektury (AP)	zizhizhou	自治州
4. okresní	okresy chošůny	xian qi	县 旗	autonomní okresy (Ao)	zizhixian	自治县
	prefekturní městské distrikty	xianjishi shijiaqu	县级市 十家区	autonomní chošůny	zizhiqi	自治旗
5. okrskový	(občas)			(není)		
6. městský	města obce	zhen xiang	镇 乡	obce menšin	minzuxiang	民族乡

Zdroj: upraveno dle Vladimíra Baara (2001: 152).

VIII.4. Etnonyma 55 etnických menšin (shaoshu minzu) Číny

Etnikum		ČSP	Etnonyma (často užívaná)	
pinyin	znakově		česká	ostatní
Āchāng Zú	阿昌族	A-čchang		Achang
Bái Zú	白族	Paj		Bai, Pai, Minchia
Bǎoān Zú	保安族	Pao-an		Baoan
Bùyī Zú	布依族	Pu-i		Buyi, Bouyei, Puyi, Chung-chia
Bùlǎng Zú	布朗族	Pu-lang		Blang, Bulang, Pulang, Puman
Dǎi Zú	傣族	Taj		Dai, T'ai
Dáwùěr Zú	达斡尔族	Ta-wu-er	Daurové, Dahuři	Daur, Dawur
Déáng Zú	德昂族	Te-ang		Deang
Dòng Zú	侗族	Tung		Dong, T'ung
Dōngxiāng Zú	东乡族	Tung-siang		Dongxiang, Tung-hsiang
Dúlóng Zú	独龙族	Tu-lung	Drungové	Dulong, Drung, De'rong
Éluōsī Zú	俄罗斯族	E-luo-s'	Rusové	Russian
Gāoshān Zú	高山族	Kao-šan		Gaoshan
Gēlǎo Zú	佤族	Ke-lao	Kelaové	Gelao, Gelo
Hānī Zú	哈尼族	Cha-ni		Hani, Woni
Hāsàkè Zú	哈萨克族	Cha-sa-kch'	Kazaši	Kazak, Kazakh
Hèzhé Zú	赫哲族	Che-čen	Hečeni	Hezhen, Hezhe
Huí Zú	回族	Chuej	Chuejové	Hui
Cháoxiǎn Zú	朝鲜族	Čchao-sien	Korejci	Korean
Jīng Zú	京族	Ťing		Jing
Jǐngpō Zú	景颇族	Ťing-pcho		Jingpo, Chingpo
Jīnuò Zú	基诺族	Ťi-nuo		Jino, Jinuo
Kēěrkèzī Zú	柯尔克孜族	Kch'-er-kch'-c'	Kyrgyzové	Kyrgyz, Kirghiz
Lāhù Zú	拉祜族	La-chu		Lahu
Lí Zú	黎族	Li		Li
Lìsù Zú	傈僳族	Li-su		Lisu
Luòbā Zú	珞巴族	Luo-pa		Luoba, Lhoba, Loba
Mǎn Zú	满族	Man	Mandžuové	Mandchu, Man
Màonán Zú	毛岸组	Mao-nan		Maonan
Měnggǔ Zú	蒙古族	Meng-ku	Mongolové	Mongol, Menggu
Miáo Zú	苗族	Miao	Miaové	Miao
Ménbā Zú	门巴族	Men-pa		Mengba, Menba
Mùlǎo Zú	佤族	Mu-lao		Mulao, Mulam
Nàxī Zú	纳西族	Na-si	Nasijové	Naxi, Nasi, Nakhi

Etnikum		ČSP	Etnonyma (často užívaná)	
pinyin	znaky		česká	ostatní
Nù Zú	怒族	Nu		Nu
Èlúnchūn Zú	鄂伦春族	E-lun-čchun	Oročeni	Orochen, Oronchon
Èwēnkè Zú	鄂温克族		Evenkové	Owenke, Ewenke, Evenki
Pǔmǐ Zú	普米族	Pchu-mi		Prmi, Pumi, Prumi
Qiāng Zú	羌族	Čchiang		Qiang, Ch'iang
Sǎlá Zú	撒拉族	Sa-la	Salarové	Salar, Sala
Shē Zú	畲族	Še		She
Shuǐ Zú	水族	Šuej		Shui
Tǎjíkè Zú	塔吉克族	Tcha-tí-kch'	Tádžikové	Tajik, Tadžik
Tǎtǎěr Zú	塔塔尔族	Tcha-tcha-er	Tataři	Tataer, Tatar
Tǔ Zú	土族	Tchu	Mongorové	Tu, Mongor
Tǔjiā Zú	土家族	Tchu-t'ia		Tujia, Tuchia
Wǎ Zú	佤族	Wa		Wa, Va
Wéiwúěr Zú	维吾尔族	Wej-wu-er	Ujguři	Uighur, Uygur
Wūzībiékè Zú	乌孜别克族	Wu-c'-pie-kch'	Uzbekové	Uzbek
Xíbó Zú	锡伯族	Si-po		Xibe, Xibo, Sibo, Sibe
Yáo Zú	瑶族	Jao		Yao
Yí Zú	彝族	I		Yi, (Lolo, Luoluo)
Yùgù Zú	裕固族	Ju-ku	Juguři	Yugu, Yugur
Zàng Zú	藏族	Cang	Tibeťané	Zang, Tibetan
Zhuàng Zú	壮族	Čuang	Čuangové	Zhuang, Chuang

Zdroje: Mao (2006); Dreyer (2004), upraveno autorem.

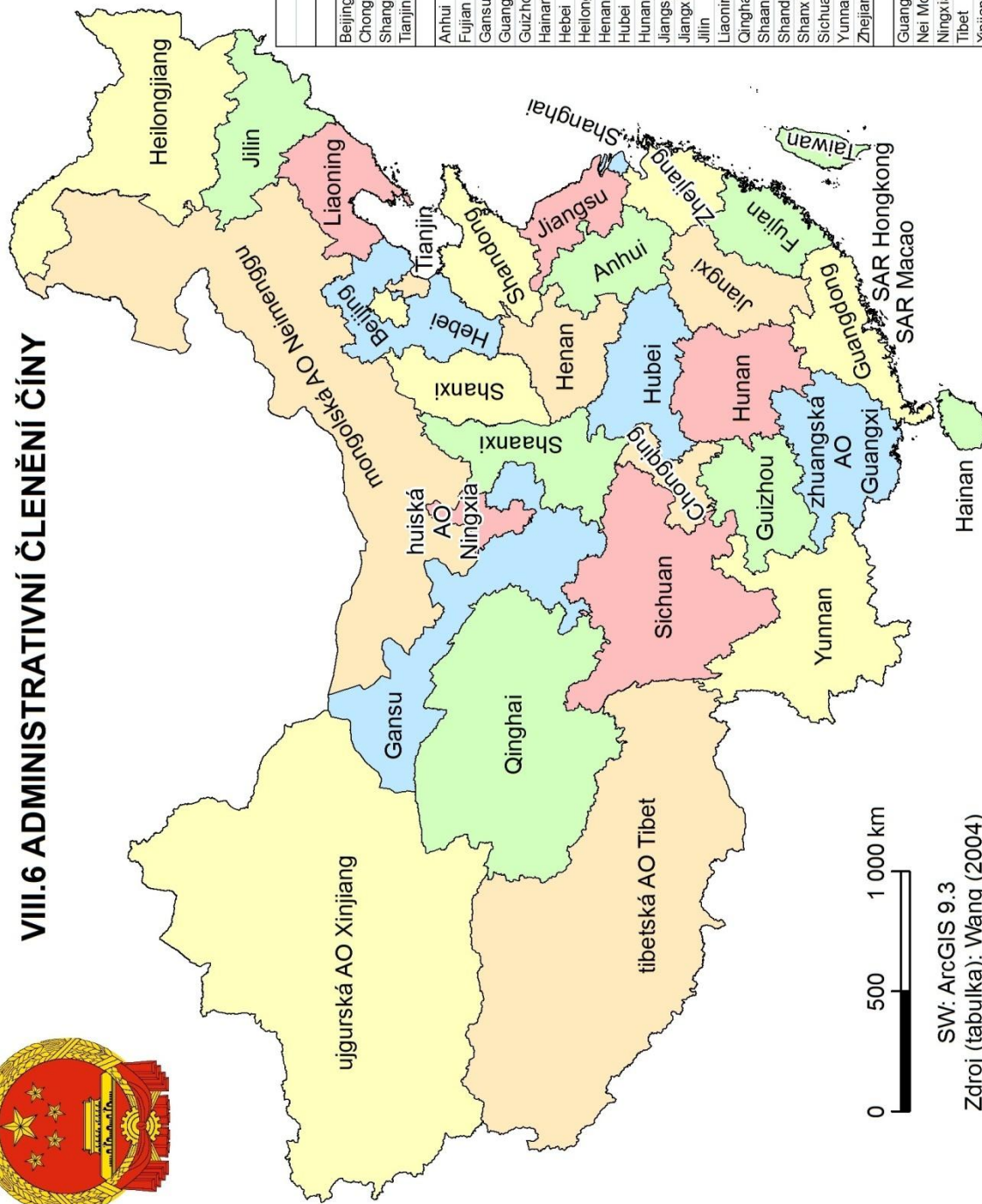
VIII.5. Kumulativní rozmístění etnických menšin Číny

okresy s podílem menšin:	území		celkem		Populace				hustota zaldnění (ob./km ²)	
	počet okresů	rozloha (km ²)	obyv.	%	populace Hanů	etnické menšiny	% menšinové populace			
				území ČLR	obyv.	obyv.	obyv.	%		
90 %<	163	2 043 320	19 397 237	21,7	1,6	871 774	4,5	18 525 463	95,5	17,61
80 %<	233	2 495 730	34 369 917	26,6	2,8	3 202 278	9,3	31 167 639	90,7	29,62
70 %<	305	3 090 720	52 959 935	32,9	4,3	7 832 447	14,8	45 127 488	85,2	42,89
60 %<	364	3 357 270	67 812 690	35,7	5,5	13 042 071	19,2	54 770 619	80,8	52,05
50 %<	437	3 727 930	88 422 190	39,7	7,1	22 299 660	25,2	66 122 530	74,8	62,84
40 %<	484	4 242 530	102 796 122	45,1	8,3	30 246 040	29,4	72 550 082	70,6	68,95
30 %<	547	4 745 040	120 687 512	50,5	9,7	41 888 740	34,7	78 798 772	65,3	74,89
20 %<	632	5 514 800	144 378 319	58,7	11,6	59 943 153	41,5	84 435 166	58,5	80,24
10 %<	771	6 013 850	194 380 017	64,0	15,6	103 076 618	53,0	91 303 399	47,0	86,77
ČLR CELKEM	2 876	9 398 220	1 242 612 226	100,0	100,0	1 137 386 212	91,5	105 226 014	8,5	100,00
										132,2

Zdroj: Census 2000 (CBS), vlastní výpočet. Autor: Adam Horálek



VIII.6 ADMINISTRATIVNÍ ČLENĚNÍ ČÍNY

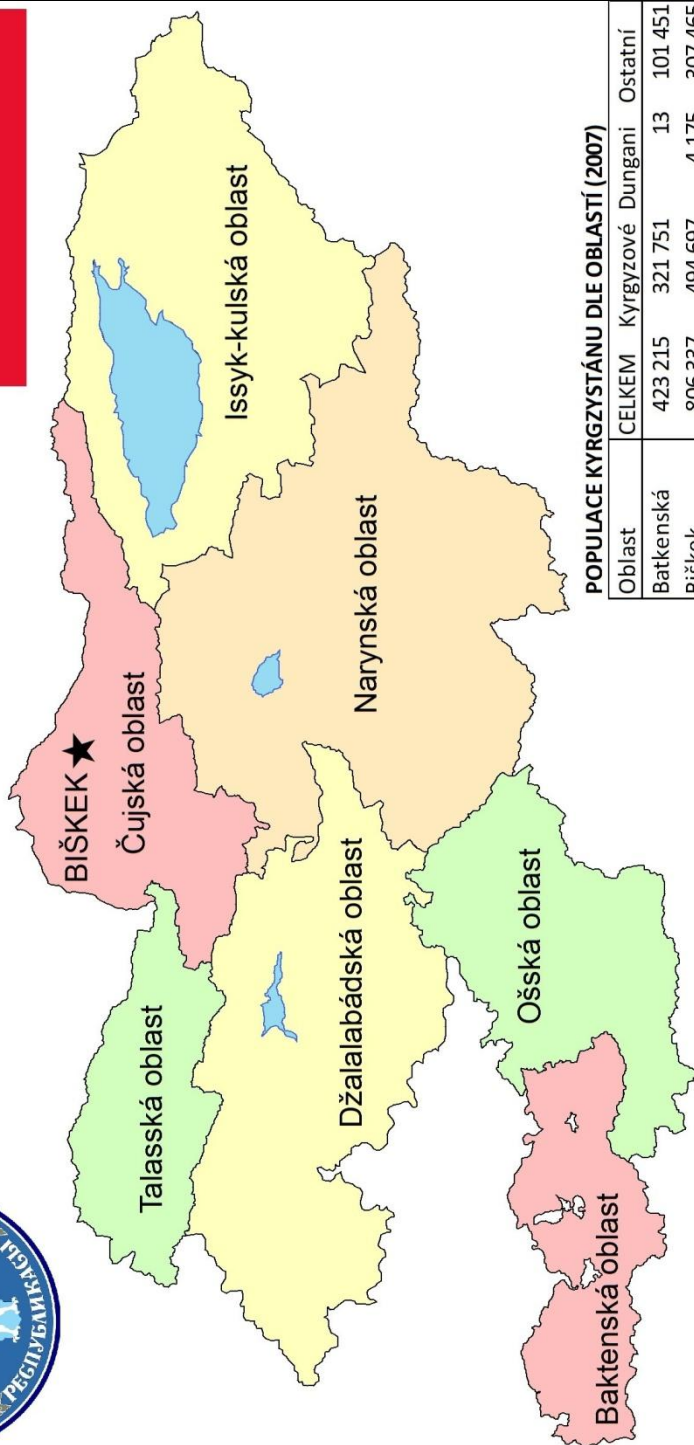


SW: ArcGIS 9.3
 Zdroj (tabulka): Wang (2004)
 Autor: Adam Horálek

	Správní středisko	Počet obyvatel (tis.)	
		celkem	měnsiny
Beijing	Beijing	13 830	590
Chongqing	Chongqing	30 970	1 980
Shanghai	Shanghai	16 140	100
Tianjin	Tianjin	10 040	260
Provincie			
Anhui	Hefei	63 280	380
Fujian	Fuzhou	34 400	580
Gansu	Lanzhou	25 750	2 230
Guangdong	Guangzhou	77 830	1 230
Guizhou	Guiyang	37 990	13 340
Hainan	Haikou	7 960	1 360
Hebei	Shijiazhuang	66 990	2 910
Heilongjiang	Harbin	38 110	1 850
Henan	Zhengzhou	95 550	1 130
Hubei	Wuhan	59 750	2 620
Hunan	Changsha	65 960	6 580
Jiangsu	Nanjing	73 550	250
Jiangxi	Nanchang	41 860	110
Jilin	Changchun	26 910	2 460
Liaoning	Shenyang	41 940	6 780
Qinghai	Xining	5 230	2 360
Shaanxi	Xi'an	36 590	180
Shandong	Jinan	90 410	620
Shanxi	Taiyuan	32 720	100
Sichuan	Chengdu	86 400	4 150
Yunnan	Kunming	42 870	14 330
Zhejiang	Hangzhou	46 130	400
Autonomní oblasti			
Guangxi	Nanning	47 880	17 210
Nei Mongol	Hohhot	23 770	4 930
Ningxia	Yinchuan	5 630	1 940
Tibet	Lhasa	2 630	2 460
Xinjiang	Urumqi	18 760	11 430
Čína	Beijing	1 267 830	106 850



VIII. 7 ADMINISTRATIVNÍ ČLENĚNÍ KYRGYZSTÁNU



POPULACE KYRGYZSTÁNU DLE OBLASTÍ (2007)

Oblast	CELKEM	Kyrgyzové	Dungani	Ostatní
Batkská	423 215	321 751	13	101 451
Biške	806 337	494 697	4 175	307 465
Čujská	756 717	391 655	50 511	314 551
Džalalabádská	973 473	692 818	30	280 625
Issyk-kulská	430 867	360 445	3 351	67 071
Narynská	268 672	265 696	438	2 538
Oš	249 491	118 608	61	130 822
Ošká	1 065 042	730 209	780	334 053
Talasská	216 023	197 402	98	18 523
KYRGYZSTÁN	5 189 837	3 573 281	59 457	1 557 099

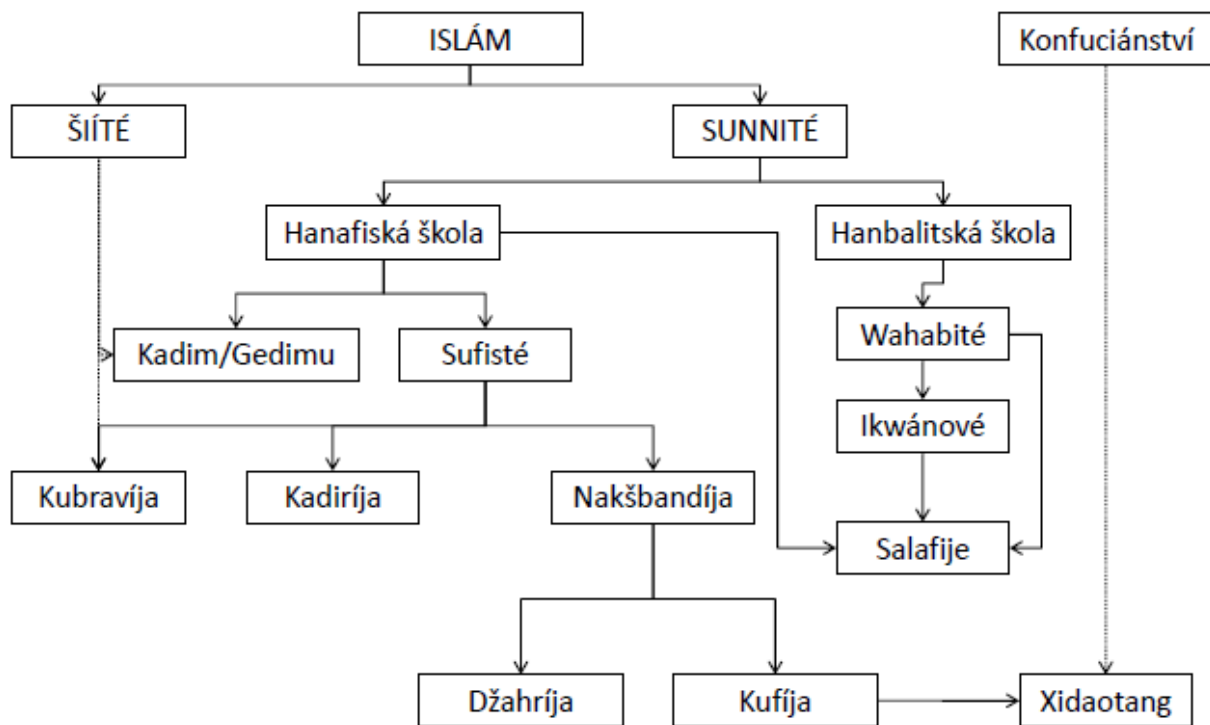
Zdroj: NSKKR (2007)



SW: ArcGIS 9.3

Autor: Adam Horálek

VIII.8. Směry (sekty) islámu u Huiů



Pozn.: Jedná se o zjednodušenou a počestěnou klasifikaci Raphaela Israeliho a Adama Gardner-Rushe (Israeli – Gardner-Rush 2000: 444). Schéma ukazuje základní klasifikaci jednotlivých směrů islámu. Israeli a Gardner-Rush používají označení sekta (sect), přičemž ta je hierarchicky nejvyšší, následovaná řády (order) a tzv. menhuany – označení používané pro čínské (huiské) sufiské řády. Kufíja, Džahríja, Kadiríja a Kubravíja se dále dělí na lokálně specifické odnože (uvedené v originále). Autoři upozorňují, že toto členění odpovídá huiské ummě (není to univerzální členění muslimské komunity).

VIII.9 HUIZU - 2005-2009 – CELKOVÁ TABULKA

Strana 1 ze 3 tabulky (N = počet případů)	Dali ¹		Lhasa ¹		Songpan ¹		Xi'an ¹		ČLR	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Obecná charakteristika huiské populace ČLR dle dat cenzu 2000²										
Provincie/AO (stát)	Yunnan		Tibet		Sichuan		Shaanxi		ČLR	
Celková populace (tis.)	42 360		2 616		82 348		35 365		1 242	
Provinciální/AO populace Huiů (tis.)	643		9		110		139		9 817	
- % na celkové populaci provincie/AO	1,5		0,3		0,1		0,4		0,8	
Okres/Ao/distrikt	Dali		Chengguan		Songpan		Lianhu		X	
Celková populace okresu/Ao/distriktu	521 169		223 001		69 079		631 224		X	
Okresní populace Huiů	15 212		4 429		9 968		32 318		X	
- % na celkové populaci okresu/Ao	2,9		2,0		14,4		5,1		X	
Rok výzkumu	2005-9		2008		2005		2005, 2009		X	
Počet dotázaných (% ze všech dotázaných)	21	33,3	14	22,2	11	17,5	17	27,0	63	100,0
Díličí výstupy z výzkumu Huiů, ČLR 2005-2009³										
Gender										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Muži (% z celkem oblasti)	20	95,2	11	78,6	10	90,9	14	82,4	55	87,3
Ženy (% z celkem oblasti)	1	4,8	3	21,4	1	9,1	3	17,6	8	12,7
Věk										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Do 20 let (% z celkem oblasti)	2	9,5	0	0,0	0	0,0	4	23,5	6	9,5
20-50 let (% z celkem oblasti)	17	81,0	11	78,6	5	45,5	7	41,2	40	63,5
51 a více let (% z celkem oblasti)	2	9,5	3	21,4	6	54,5	6	35,3	17	27,0
Rodinný status										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Svobodný/á (% z celkem oblasti)	2	9,5	0	0,0	1	9,1	6	35,3	9	14,3
Vdaná/ženatý (% z celkem oblasti)	19	90,5	13	92,9	10	90,9	10	58,8	52	82,5
Ovdovělý/á (% z celkem oblasti)	0	0,0	1	7,1	0	0,0	1	5,9	2	3,2
Percepce "huiskosti" (% z celkem oblasti)										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
"Z Araba a Číňanky" (mýtus 1. Huie)	7	33,3	1	7,1	1	9,1	2	11,8	11	17,5
"Muslimský Han"	8	38,1	8	57,1	4	36,4	9	52,9	29	46,0
"Z Turkitů a Hanů"	0	0,0	1	7,1	1	9,1	0	0,0	2	3,2
"Ten, kdo není vepřové"	6	28,6	4	28,6	5	45,5	6	35,3	21	33,3
Znalost "huiské diaspory" (% z celkových odpovědí v rámci oblastí)⁴										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
"Malá Mekka" (Linxia/Hezhou, Ningxia)	5	23,8	3	21,4	9	81,8	4	23,5	21	33,3
Ningxia	19	90,5	14	100,0	11	100,0	16	94,1	60	95,2
Gansu	16	76,2	14	100,0	11	100,0	10	58,8	51	81,0
Yunnan	21	100,0	11	78,6	6	54,5	6	35,3	44	69,8
Henan (či obdobná centrální provincie)	2	9,5	3	21,4	4	36,4	3	17,6	12	19,0
Guangzhou (či Fujian)	7	33,3	2	14,3	1	9,1	3	17,6	13	20,6
Xinjiang	1	4,8	4	28,6	7	63,6	0	0,0	12	19,0
Qinghai	0	0,0	12	85,7	6	54,5	0	0,0	18	28,6
Význam slova "qingzhen" (% z celkových odpovědí v rámci oblastí)										
Celkem	19	100,0	10	100,0	8	100,0	17	100,0	54	100,0
"nábožensky správný život"	0	0,0	2	20,0	4	50,0	1	5,9	7	13,0
"chodit do mešity"	8	42,1	4	40,0	2	25,0	5	29,4	19	35,2
"nejíst vepřové"	11	57,9	4	40,0	2	25,0	11	64,7	28	51,9

Strana 2 ze 3 tabulky (N = počet případů)	Dali		Lhasa		Songpan		Xi'an		ČLR	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Percepce "být Huizu" (etická percepce; % odpovědí v rámci oblasti)										
Celkem	14	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	56	100,0
Huizu jako "kolonka v průkazu"	3	21,4	0	0,0	1	9,1	6	35,3	10	17,9
Huizu jako "státní skupina"	4	28,6	0	0,0	2	18,2	8	47,1	14	25,0
Huizu jako "etnická skupina"	4	28,6	5	35,7	6	54,5	1	5,9	16	28,6
Huizu jako "náboženská skupina"	3	21,4	9	64,3	2	18,2	2	11,8	16	28,6
Připustnost exogamie etnické a prostorové										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
"Endo-endo" (% z celkem oblasti)	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
"Endo-exo" (% z celkem oblasti)	20	95,2	14	100,0	6	54,5	17	100,0	57	90,5
"Exo-endo" (% z celkem oblasti)	3	14,3	4	28,6	3	27,3	11	64,7	21	33,3
"Exo-exo" (% z celkem oblasti)	0	0,0	2	14,3	0	0,0	8	47,1	10	15,9
Realita endogamie etnické a prostorové										
Celkem	19	100,0	14	100,0	10	100,0	11	100,0	54	100,0
"Endo-endo" (% z celkem oblasti)	15	78,9	5	35,7	9	90,0	10	90,9	39	72,2
"Endo-exo" (% z celkem oblasti)	3	15,8	8	57,1	1	10,0	1	9,1	13	24,1
"Exo-endo" (% z celkem oblasti)	1	5,3	1	7,1	0	0,0	0	0,0	2	3,7
"Exo-exo" (% z celkem oblasti)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Sídelní segregace Huiů - sousedé a sousedské vztahy⁵										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Sousedství Huiů s: (etická percepce)										
- Huii (% z celkem)	11	52,4	10	71,4	8	72,7	9	52,9	38	60,3
- Hany (% z celkem)	3	14,3	4	28,6	0	0,0	8	47,1	15	23,8
- Ostatními (% z celkem)	4	19,0	0	0,0	3	27,3	0	0,0	7	11,1
Vztahy se sousedními Hany: (emická p.)										
- přátelské (% z celkem)	9	42,9	10	71,4	6	54,5	3	17,6	28	44,4
- neutrální (% z celkem)	6	28,6	2	14,3	3	27,3	8	47,1	19	30,2
- oficiální (% z celkem)	6	28,6	2	14,3	2	18,2	4	23,5	14	22,2
- negativní (% z celkem)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	11,8	2	3,2
Vztahy s ostatními sousedy: (emická p.)										
- přátelské (% z celkem)	6	28,6	1	7,1	3	27,3	X	X	10	21,7
- neutrální (% z celkem)	14	66,7	5	35,7	8	72,7	X	X	27	58,7
- oficiální (% z celkem)	0	0,0	4	28,6	0	0,0	X	X	4	8,7
- negativní (% z celkem)	1	4,8	4	28,6	0	0,0	X	X	5	10,9
Hlavní způsob obživy										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
- zemědělství (% z celkem)	9	42,9	0	0,0	5	45,5	0	0,0	14	22,2
- obchod či restaurace (% z celkem)	7	33,3	8	57,1	5	45,5	10	58,8	30	47,6
- řemeslo/průmysl (% z celkem)	2	9,5	3	21,4	0	0,0	3	17,6	8	12,7
- církevní (% z celkem)	2	9,5	1	7,1	1	9,1	2	11,8	6	9,5
- ostatní (% z celkem)	1	4,8	2	14,3	0	0,0	2	11,8	5	7,9
Jazyk a jeho role⁶										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
- čínštiny (% z celkem oblasti)	21	100,0	14	100,0	7	63,6	17	100,0	59	93,7
- jiné (% z celkem oblasti)	0	0,0	0	0,0	4	36,4	0	0,0	4	6,3
Jazykový stav										
- monolingvní (% z celkem oblasti)	16	76,2	7	50,0	3	27,3	15	88,2	41	65,1
- bi/multilingvní (% z celkem oblasti)	5	23,8	4	28,6	2	18,2	0	0,0	11	17,5
- zřetelná diglosie (vnímaná)	0	0,0	3	21,4	6	54,5	2	11,8	11	17,5

Strana 3 ze 3 tabulky (N = počet případů)	Dal		Lhas		Songpa		Xi'a		ČL	
	i		a		n		n		R	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Komponenty islámské víry z perspektivy Huiů										
Celkem	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Každodennost (% z celkem)	7	33,3	6	42,9	6	54,5	3	17,6	22	34,9
Ramadán (% z celkem)	4	19,0	8	57,1	6	54,5	3	17,6	21	33,3
Ostatní svátky (% z celkem)	5	23,8	3	21,4	5	45,5	3	17,6	16	25,4
Vepřové tabu (% z celkem)	21	100,0	14	100,0	11	100,0	17	100,0	63	100,0
Tradice (% z celkem)	15	71,4	6	42,9	10	90,9	6	35,3	37	58,7
Pouť/hadžďž (% z celkem)	2	9,5	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	3,2
Komponenty etnicity: "Co číní Huié Huiem"⁷										
Obývané území (teritorium)	X	0,24	X	0,31	X	0,33	X	0,19	X	0,26
Sdílená historie (migrace)	X	0,49	X	0,22	X	0,49	X	0,12	X	0,33
Jazyk (dunganština)	X	0,11	X	0,08	X	0,36	X	0,10	X	0,14
Islám (víra, tradice, zvyky, obřizka)	X	0,78	X	0,82	X	0,84	X	0,51	X	0,73
Příbuzenství (biologická askriptivnost)	X	0,65	X	0,58	X	0,71	X	0,49	X	0,60
Ekonomika (pracovitost)	X	0,33	X	0,69	X	0,28	X	0,12	X	0,34

¹ V těchto sídlech probíhaly výzkumy, avšak oficiální statistiky jsou uvedeny za jejich dílčí administrativní jednotku- okres/distrikt

² Census 2000 (CBS 2000), data na úrovni okresů. Pouze "počet dotázaných" uvádí data z výzkumu z roku 2008.

³ Rok provedení příslušného výzkumu je uveden v předchozí sekci. Aby byla data reprezentativní a komparovatelná s výsledky výzkumu u Dunganů, je uvedeno pouze 63 respondentů, kteří byli dotazováni v rozsahu a stylem srovnatelným mezi oběma výzkumy. Časová struktura dat: 2005: 22; 2006: 11; 2008: 14; 2009: 16

⁴ Je uvažována pouze konkrétní znalost. V obecné rovině mají Huiové totiž povědomí o všudypřítomnosti své komunity.

⁵ Ostatní sousedi: Dali: Baiové; Lhasa a Songpan: Tibeťané; v případě Xi'anu ne-hanští sousedé nebyli evidováni.

⁶ Při výzkumu byla evidována označení typu Songhua (songpanština), Donghua (zřejmě dunganština?); oba tyto dialekty byly evidovány v Songpanu a v Gansu, který není v tomto přehledu zahrnut) aj., zahrnuté do kategorie "jiné".

⁷ Vii poznámka níže k metodice výpočtu komponentů.

Autor: Adam Horálek

Poznámka k metodice výpočtu komponentů etnicit:

V obou případech (huiů a Dunganů) se jedná o vážený agregát, který slouží k vizuální představě v rámci akademických úvah, nikoli k verifikaci etnicity samotné. Jedná se o výpočet, který dává váhy 2:1 zjištěným primárním identitám a jejich dimenzím. Základními vahami jsou poměry mezi počty odpovědí, případně ty jsou ještě vážené mírou znalosti jevu (dvojnásobně vážené). Obývané území je váženým průměrem z vážených množství případů znalosti rozmístění etnika, znalosti sídel, sídelní segregace a přefované prostorové endogamie. Historie je váženým průměrem percepce huiskosti, resp. znalosti dunganské historie, mýtu prvního Dungana a znalosti příbuzenských pojmů. Jazyk je váženým průměrem jeho pozice a percepce, resp. z jeho pozice, percepce, vitality a znalosti příbuzenských termínů. Náboženství je váženým průměrem z jeho dílčích rovin u obou komunit. Příbuzenství je váženým průměrem preference/připustnosti i reality endogamie a percepce huiskosti, resp. dunganskosti. Ekonomická rovina etnicity je váženým průměrem počtu odpovědí odkazujících na pracovitost a podílu odpovědí na tradiční obživu a styl života.

VIII.10 DUNGANI - 2008 - CELKOVÁ TABULKA

Strana 1 ze 4 tabulky (N = počet případů)	Čujská oblast ¹		Issyk-kulská oblast		Ošská oblast ¹		Kyrgyzstán	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Obecná charakteristika dunganské populace Kyrgyzstánu dle dat za rok 2007²								
Celkem (% z celé populace Dunganů)	54 686	92,0	3 351	5,6	841	1,4	59 457	100,0
Urbánní populace (% z oblastní populace)	16 188	29,6	1 116	33,3	61	7,3	17 625	29,6
Rurální populace (% z oblastní populace)	38 498	70,4	2 235	66,7	780	92,7	41 832	70,4
Podíl v celkové populaci oblastí	X	3,5	X	0,8	X	0,1	X	1,1
Počet dunganských obcí (% ze všech v KG)	19	79,2	3	12,5	2	8,3	24	100,0
- zkoumaných (% z počtu obcí oblastí)	15	78,9	3	100,0	2	100,0	20	83,3
Počet dotázaných (% ze všech dotázaných)	158	69,3	40	17,5	30	13,2	228	100,0
Díličí výstupy z výzkumu Dunganů, Kyrgyzstán 2008³								
Gender								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
Muži (% z celkem oblastí)	116	73,4	29	72,5	21	70,0	166	72,8
Ženy (% z celkem oblastí)	42	26,6	11	27,5	9	30,0	62	27,2
Věk								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
Do 20 let (% z celkem oblastí)	10	6,3	3	7,5	2	6,7	15	6,6
20-50 let (% z celkem oblastí)	83	52,5	18	45,0	18	60,0	119	52,2
51 a více let (% z celkem oblastí)	65	41,1	19	47,5	10	33,3	94	41,2
Rodinný status								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
Svobodný/á (% z celkem oblastí)	28	17,7	4	10,0	4	13,3	36	15,8
Vdaná/ženatý (% z celkem oblastí)	115	72,8	33	82,5	24	80,0	172	75,4
Ovdovělý/á (% z celkem oblastí)	14	8,9	3	7,5	2	6,7	19	8,3
Rozvedený/a (% z celkem oblastí)	1	0,6	0	0,0	0	0,0	1	0,4
Znalost dunganských obcí dle věkové kategorie (% uvádí osobami vážený průměr znalostí)								
Celkem	98	73,1	25	69,7	23	64,3	146	71,2
Do 20 let	6	26,1	2	33,9	2	17,3	10	25,9
20-50 let	54	74,0	12	77,2	14	67,8	80	73,4
51 a více let	38	79,3	11	68,1	7	70,7	56	76,0
Vnímání dunganského teritoria (% uvádí podíl odpovědí v rámci oblastí)								
Celkem	66	100,0	34	100,0	20	100,0	120	100,0
"Jsme imigranti, a proto bez území"	21	31,8	11	32,4	6	30,0	38	31,7
"Jsme disperzní populace bez území"	34	51,5	13	38,2	12	60,0	59	49,2
"Máme tři území"	11	16,7	10	29,4	2	10,0	23	19,2
Mýtus prvního Dungana								
Celkem	66	100,0	34	100,0	20	100,0	120	100,0
Detailní znalost (% z celkem oblastí)	21	31,8	11	32,4	6	30,0	38	31,7
Obecná znalost (% z celkem oblastí)	34	51,5	13	38,2	12	60,0	59	49,2
Neznalost (% z celkem oblastí)	11	16,7	10	29,4	2	10,0	23	19,2
Příchod Dunganů do Střední Asie (% uvádí podíl odpovědí v rámci oblastí)								
Celkem	78	100,0	25	100,0	15	100,0	118	100,0
Znalost: detailní všech migrací	3	3,8	1	4,0	0	0,0	4	3,4
Znalost: detailní vlastní/obecná všech	20	25,6	4	16,0	3	20,0	27	22,9
Znalost: obecná všech migrací	18	23,1	12	48,0	6	40,0	36	30,5
Znalost: obecná vlastní migrace	37	47,4	8	32,0	6	40,0	51	43,2

Strana 2 ze 4 tabulky (N = počet případů)	Čujská oblast		Issyk-kulská oblast		Ošská oblast		Kyrgyzstán	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Stalinistický národ (% uvádí podíl odpovědí v rámci oblastí)								
Celkem	78	100,0	25	100,0	15	100,0	118	100,0
Znalost koncepce	27	34,6	11	44,0	4	26,7	42	35,6
Povědomí o koncepci	33	42,3	13	52,0	8	53,3	54	45,8
Neznalost koncepce	3	3,8	0	0,0	0	0,0	3	2,5
Internalizace bez vědomé znalosti koncepce	15	19,2	1	4,0	3	20,0	19	16,1
Etnonyma Dungan a Hui								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
Endoetnonym Dungan (% z celkem oblasti)	0	0,0	0	0,0	3	10,0	3	1,3
Endoetnonym Hui (% z celkem oblasti)	158	100,0	40	100,0	27	90,0	225	98,7
- z toho Hui (% z Hui oblasti)	8	5,1	0	0,0	20	66,7	28	12,3
- z toho Huizu (% z Hui oblasti)	18	11,4	0	0,0	1	3,3	19	8,3
- z toho Huihui (% z Hui oblasti)	75	47,5	6	15,0	6	20,0	87	38,2
- z toho Louhui (% z Hui oblasti)	37	23,4	2	5,0	0	0,0	39	17,1
- z toho Louhuihui (% z Hui oblasti)	20	12,7	32	80,0	0	0,0	52	22,8
Status etnonyma Dungan								
- neutrální (% z odpovědí oblasti)	102	64,6	31	77,5	30	100,0	163	71,5
- negativní (% z odpovědí oblasti)	56	35,4	9	22,5	0	0,0	65	28,5
Užití etnonyma mezi nejen Dungan								
- Dungan (% užití v oblasti)	134	84,8	38	95,0	30	100,0	202	88,6
- varianty Hui (% užití v oblasti)	24	15,2	2	5,0	0	0,0	26	11,4
Preference endogamie etnické a prostorové								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
"Endo-endo" (% z celkem oblasti)	54	34,2	13	32,5	0	0,0	67	29,4
"Endo-exo" (% z celkem oblasti)	77	48,7	23	57,5	0	0,0	100	43,9
"Exo-endo" (% z celkem oblasti)	2	1,3	0	0,0	22	73,3	24	10,5
"Exo-exo" (% z celkem oblasti)	25	15,8	4	10,0	8	26,7	37	16,2
Realita endogamie etnické a prostorové								
Celkem	138	100,0	36	100,0	26	100,0	200	100,0
"Endo-endo" (% z celkem oblasti)	92	66,7	24	66,7	14	53,8	130	65,0
"Endo-exo" (% z celkem oblasti)	42	30,4	12	33,3	1	3,8	55	27,5
"Exo-endo" (% z celkem oblasti)	2	1,4	0	0,0	11	42,3	13	6,5
"Exo-exo" (% z celkem oblasti)	2	1,4	0	0,0	0	0,0	2	1,0
Percepce sovětské éry dle věkových kategorií								
Celkem	106	100,0	30	100,0	23	100,0	159	100,0
- do 20 let (% z celkem)	5	4,7	3	10,0	2	8,7	10	6,3
- 20-50 let (% z celkem)	63	59,4	14	46,7	15	65,2	92	57,9
- 51 a více let (% z celkem)	38	35,8	13	43,3	6	26,1	57	35,8
Nostalgie/pozitivní	52	49,1	10	33,3	12	52,2	74	46,5
- do 20 let (% z celkových do 20 let)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
- 20-50 let (% z celkových 20-50 let)	31	49,2	4	28,6	9	60,0	44	47,8
- 51 a více let (% z celkových 51 a více let)	21	55,3	6	46,2	3	50,0	30	52,6
Neutrální	41	38,7	17	56,7	9	39,1	67	42,1
- do 20 let (% z celkových do 20 let)	4	80,0	3	100,0	1	50,0	8	80,0
- 20-50 let (% z celkových 20-50 let)	27	42,9	8	57,1	5	33,3	40	43,5
- 51 a více let (% z celkových 51 a více let)	10	26,3	6	46,2	3	50,0	19	33,3
Negativní	13	12,3	3	10,0	2	8,7	18	11,3
- do 20 let (% z celkových do 20 let)	1	20,0	0	0,0	1	50,0	2	20,0
- 20-50 let (% z celkových 20-50 let)	5	7,9	2	14,3	1	6,7	8	8,7
- 51 a více let (% z celkových 51 a více let)	7	18,4	1	7,7	0	0,0	8	14,0

Strana 3 ze 4 tabulky (N = počet případů)	Čujská oblast		Issyk-kulská oblast		Ošská oblast		Kyrgyzstán	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Jazyk a jeho role								
Celkem	158	100,0	40	100,0	30	100,0	228	100,0
Dunganština								
- mateřský jazyk (% z celkem oblasti)	155	98,1	40	100,0	0	0,0	195	85,5
- jiná pozice (% z celkem oblasti)	3	1,9	0	0,0	30	100,0	33	14,5
Dialekty dunganštiny								
- gansuský (% z celkem oblasti)	47	29,7	14	35,0	9	30,0	70	30,7
- shaanxiský (% z celkem oblasti)	107	67,7	26	65,0	0	0,0	133	58,3
- nemluví dunganštiny (% z celkem oblasti)	0	0,0	0	0,0	21	70,0	21	9,2
- jiný (iliský,...)(% z celkem oblasti)	4	2,5	0	0,0	0	0,0	4	1,8
Jazykový stav								
- monolingvní (% z celkem oblasti)	17	10,8	6	15,0	5	16,7	28	12,3
- bilingvní (% z celkem oblasti)	69	43,7	9	22,5	16	53,3	94	41,2
- multilingvní (% z celkem oblasti)	15	9,5	3	7,5	1	3,3	19	8,3
- zřetelná diglosie (vnímaná)	57	36,1	22	55,0	8	26,7	87	38,2
Znalost příbuzenských termínů ⁴	64	79,1	24	79,1	17	31,5	105	74,2
Velikost rodiny (% uvádí počtem případů vážený průměr)								
Průměrný počet sourozenců	158	7,73	40	8,82	30	7,5	228	7,87
Průměrný počet dětí	158	5,17	40	4,18	30	3,69	228	4,87
Průměrný počet členů domácnosti	158	5,87	40	5,15	30	5,02	228	5,58
Komponenty islámské víry z perspektivy Dunganů dle věkových kategorií								
Celkem	53	100,0	20	100,0	18	100,0	91	100,0
- 20-39 let (% z celkem)	14	26,4	6	30,0	6	33,3	26	28,6
- 40-59 let (% z celkem)	24	45,3	9	45,0	8	44,4	41	45,1
- 60 a více let (% z celkem)	15	28,3	5	25,0	4	22,2	24	26,4
Každodennost (% z celkem)	18	34,0	9	45,0	6	33,3	33	36,3
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	3	21,4	1	16,7	0	0,0	4	15,4
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	8	33,3	4	44,4	2	25,0	14	34,1
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	7	46,7	4	80,0	4	100,0	15	62,5
Ramadán (% z celkem)	23	43,4	11	55,0	6	33,3	40	44,0
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	3	21,4	2	33,3	0	0,0	5	19,2
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	8	33,3	4	44,4	4	50,0	16	39,0
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	12	80,0	5	100,0	2	50,0	19	79,2
Ostatní svátky (% z celkem)	21	39,6	10	50,0	8	44,4	39	42,9
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	3	21,4	1	16,7	1	16,7	5	19,2
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	9	37,5	4	44,4	5	62,5	18	43,9
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	9	60,0	5	100,0	2	50,0	16	66,7
Obřizka (% z celkem)	51	96,2	20	100,0	18	100,0	89	97,8
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	12	85,7	6	100,0	6	100,0	24	92,3
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	24	100,0	9	100,0	8	100,0	41	100,0
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	15	100,0	5	100,0	4	100,0	24	100,0
Tradice (% z celkem)	45	84,9	14	70,0	16	88,9	75	82,4
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	10	71,4	2	33,3	5	83,3	17	65,4
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	21	87,5	7	77,8	7	87,5	35	85,4
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	14	93,3	5	100,0	4	100,0	23	95,8
Poutí/hadždž (% z celkem)	9	17,0	0	0,0	1	5,6	10	11,0
- 20-39 let (% z celkových 20-39 let)	3	21,4	0	0,0	0	0,0	3	11,5
- 40-59 let (% z celkových 40-59 let)	4	16,7	0	0,0	1	12,5	5	12,2
- 60 a více let (% z celkových 60 a více let)	2	13,3	0	0,0	0	0,0	2	8,3

Strana 4 ze 4 tabulky (N = počet případů)	Čujská oblast		Issyk-kulská oblast		Ošská oblast		Kyrgyzstán	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Komponenty etnicity: "co činí Dugana Dunganem"⁵								
Obývané území (teritorium)	X	0,27	X	0,30	X	0,10	X	0,259
Sdílená historie (migrace)	X	0,85	X	0,88	X	0,69	X	0,842
Jazyk (dunganština)	X	0,88	X	0,87	X	0,21	X	0,806
Islám (víra, tradice, zvyky, obřizka)	X	0,53	X	0,53	X	0,51	X	0,525
Příbuzenství (biologická askriptivnost)	X	0,81	X	0,88	X	0,37	X	0,78
Ekonomika (pracovitost)	X	0,45	X	0,34	X	0,33	X	0,416

¹ Čujská oblast včetně Biškeku; Ošská oblast včetně Oše.

² NSKRR (2007a) a obecní statistiky získané během výzkumu. Pouze "počet dotázaných" uvádí data z výzkumu z roku 2008.

³ Jedná se o výpočty na základě 64 charakteristik u 228 osob; počet (N) se liší dle množství získaných odpovědí.

⁴ Jde o vážený průměr znalosti 22 příbuzenských termínů zkoumaných u 105 dotázaných.

⁵ K výpočtu viz poznámka v příloze VIII.9

Autor: Adam Horálek

VIII.11. Osnova řízených rozhovorů

Níže uvedený soubor představuje oblasti, jež byly při výzkumu zkoumány, nikoli samotné otázky, které byly dotázaným pokládány. Rozhovory byly vedeny jako tzv. polostandardizované, a proto jejich průběh byl velmi nahodilý a individuální. Otázky byly zodpovídaný v různém pořadí tak, jak se vyvíjela konverzace. Mnohé oblasti byly zodpovězeny samotným pozorováním dotazovaného a představují tak zhodnocení dané roviny autorem výzkumu (etickou interpretací). Hlavním cílem rozhovorů bylo navodit uvolněnou a nezáměrnou atmosféru tak, aby dotázaní odpovídali zcela dobrovolně a na otázky, kterým rozumí, a to pokud možno bez explicitní znalosti zamýšlené hlavní získávané informace. Jednotlivé rozhovory se lišily rozsahem, délkou trvání, pořadím otázek i jejich volbou, a proto v přílohách VIII.9 a 10 uvedené závěry představují jen ty části rozhovorů, jež byly zaznamenány u všech zahrnutých výpovědí a které svou formou byly porovnatelné a kodifikovatelné (a tudíž převeditelné do číselné podoby). Z toho vyplývá, že v práci je využita jen část výsledků z výzkumů. Zbávající část představuje potenciál pro další výzkum.

1) Údaje o osobě a příbuzenství

- a) Věk
- b) Pohlaví
- c) Rodinný status
- d) Obec původu
- e) Obec trvalého pobytu
- f) Dosažené vzdělání
- g) Povolání
- h) Počet členů domácnosti

- i) Počet dětí
- j) Původ z počtu dětí
- k) Obec původu (potencionální/ho manželky/manžela (preferance/připustnost)
- l) Etnický původ (potencionální/ho manželky/manžela (preferance/připustnost)

2) Náboženství

- a) Kolikrát denně se modlí (muži)
- b) Dodržování ramadánu (jaké jsou tradice ramadánu)
- c) Návštěvy mešitu (muži)
- d) Vztah ke křesťanství
- e) Směry islámu (jachši x jaman)
- f) Jak se dotázaný modlí u jídla.
- g) Jak se dotázaný staví k ostatním náboženským komunitám (Hanům/Rusům).
- h) Jak se dotázaný stotožňuje s ostatními etniky skrze náboženství
- i) Jaká je argumentační strategie dotázaného – osvěta/komparace/obhajoba.
- j) Interpretace qingzhen (jen Čína)
- k) Základní argumentace „co to znamená být muslim“

3) Vlastní etnonymum a původ

- a) Jak se Dungani nazývají dungansky a jak oficiálně
- b) Kdo je Hui/Dungan
- c) Význam vlastního etnonyma
- d) Vztah etnika a náboženství
- e) Znalost původu Hui/Dunganů

- f) Kontext užití příslušného etnonyma – rodina, úřad, práce...
- g) Jak často se objevuje etnonymum při výkladu činností
- h) Reakce na otázku „jste Hui/Dungan“
- i) Znalost etnonym Hui a Dungan

4) Sousedské vztahy a prostor

- a) Kdo v obci žije kromě Huiů/Dunganů
- b) Jaké jsou vztahy se sousedy
- c) Jak jsou nahlíženi sousedé
- d) Jakého vyznání jsou sousedé
- e) Jaká je intenzita vztahů se sousedy
- f) Distinktivní sídelní znaky od sousedů (prostorové, architektonické aj.)
- g) Obec je primárně nahlížena jako čí
- h) Kdy do obce přišli první Huiové/Dunganí
- i) Rodinní příslušníci a známí v ostatních sídlech
- j) Míra styků s ostatními komunitami Huiů/Dunganů
- k) Pojetí teritoria – domoviny a jeho význam

5) Etnická identita

- a) Základní argumentace „co to znamená být Hui/Dungan“
- b) Specifické huiské/dunganské tradice
- c) Huiské/dunganské specifické zvyky během Ramadánu
- d) Řád huiské identity – s kým se stotožňují – lokálně/státně...

- e) Znalost významných huiských /dunganských osobností
- f) Znalost mýtu původu Huie/Dungana
- g) Huiská povstání a jejich znalost
- h) Znalost ostatních huiských/dunganských sídel
- i) Inkluzivní znaky Huiů/Dunganů
- j) Exkluzivní znaky Huiů/Dunganů
- k) Typické zaměstnání Huiů/Dunganů, preference vs. realita

6) Pozice jazyka:

- a) Mateřský jazyk
- b) Hlavní komunikační jazyky a jejich pozice
- c) Percepce dialektu/jazyka
- d) Role arabštiny a její znalost
- e) Existence a využívání vlastních menšinových novin/časopisů
- f) Existence a využívání vlastních menšinových internetových stránek aj.
- g) Vize budoucnosti jazyka
- h) Znalost příbuzenské terminologie (viz graf)

