

**Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií**

Antropologie



**Aromuni v Bulharsku.
Revitalizace a její kontexty.**

Disertační práce

Praha 2015

Autorka práce: **Mgr. et Mgr. Markéta Zandlová**

Vedoucí práce: **Doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.**

Rok obhajoby: **2015**

Zandlová, Markéta. *Aromuni v Bulharsku. Revitalizace a její kontexty*. Praha, 2015. 259 s. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Antropologie. Vedoucí disertační práce Doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

Abstrakt

Předkládaná disertační práce se zabývá etnorevitalizačním hnutím nepočetné skupiny Aromunů v Bulharsku. Na základě dlouhodobého etnografického výzkumu popisuje a analyzuje procesy mobilizace bulharských Aromunů, rámované aktérskou kategorií etnicity, jejich identitní politiky a revitalizační strategie, utvářené a vyjednávané v transnacionálních aktivistických sítích a kontextech. Epistemologicko-metodologicky se hlásí k tradici etnografie (Atkinson, Coffey, Delamont, Lofland & Lofland 2001); teoreticky pracuje především s koncepty politik paměti, identity a rámování (Benford & Snow 2000; Vermeersch 2006, 2011).

Po představení teoreticko-metodologických východisek na počátku práce následuje kritický nástin historie a historiografie Aromunů v jihovýchodní Evropě, které představují důležitý významotvorný kontext revitalizačního procesu. Vlastní analýza se soustředí na klíčová témata, identifikovaná v (etno)mobilizačním projektu bulharských Aromunů: aktéři a jejich reprezentace „aromunství“; revitalizační strategie; mezinárodní ukotvení; prolínání laického a expertního diskurzu. Závěr práce nastiňuje odpověď na otázku možných motivací aktérů k podílu na etnorevitalizaci a naznačuje též limity celého revitalizačního úsilí.

Abstract

This PhD thesis discusses the ethnic revitalization movement of a small minority group of Aromanians in Bulgaria. Based on long-term ethnographic research, it describes and analyzes the processes of mobilization of Bulgarian Aromanians, framed by the actors in terms of ethnicity. The main focus is on their identity politics and revitalization strategies, shaped and negotiated in transnational activist networks and contexts. Epistemologically and methodologically this work adheres to the tradition of ethnography (Atkinson, Coffey, Delamont, Lofland & Lofland 2001); theoretically it works primarily with the concepts of politics of memory, identity and framing (Benford & Snow, 2000; Vermeersch 2006, 2011).

Theoretical and methodological background, presented at the beginning of the thesis, is followed by a critical outline of the history and historiography of the Aromanians in Southeast Europe, which represent an important meaning-making context of the revitalization process. The core of the analysis focuses on the key issues identified in the (ethno)mobilization project of the Bulgarian Aromanians: actors and their representations of "the Aromanianness"; revitalization strategies; international networks; intersection of lay and expert knowledge. The conclusion outlines potential answers to the question of likely motivations of the actors to participate in the ethnic revitalization and also indicates the limits of the revitalization efforts as a whole.

,

Klíčová slova

Aromuni, Bulharsko, menšiny, etnická revitalizace, politiky identit, politiky paměti.

Keywords

The Aromanians, Bulgaria, minorities, ethnic revitalization, politics of identity, politics of memory.

Rozsah práce: 458 435 znaků

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a že jsem použila jen prameny a literaturu, které uvádím v seznamu literatury. Rovněž prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Brandýse nad Labem dne 10. 12. 2014

Markéta Zandlová

Poděkování

Vznik této práce by vůbec nebyl možný bez obrovské podpory mých obětavých rodičů Václavy a Miroslava a skvělého manžela Patricka, kterým patří velký dík za to, že mi po celou dobu poskytovali zázemí a čas na má bádání a psaní textu. Poděkovat chci dále Hedvice Novotné, která se mnou velkoryse konzultovala záležitosti odborné i neodborné a má na výsledné podobě práce velký podíl. Za vklad expertní znalosti, za značnou trpělivost a vstřícnost jsem vděčná svému školiteli, docentu Zdeňkovi Uherkovi, CSc. Nakonec chci poděkovat svým bulharským přátelům - Svetle Rakšievě a Georgi Kumanovovi, kteří mi nezištně otevřeli terén a provázeli mne v něm, a všem Aromunům, kteří mne tak vlídně přijali a umožnili mi nahlédnout do jejich světa.

Během mnoha let, kdy tato práce vznikala, přibyly do našeho života dvě děti – Vojtíšek a Mariánka. Jim chci svůj text věnovat.

Obsah

Úvod	10
1 Metodologicko-teoretická část.....	15
1.1 Objevování výzkumného tématu	15
1.2 Teoreticko-epistemologické intermezzo	19
1.3 Výzkumné téma, průběh výzkumu	27
1.4 Pozice v terénu	32
2 Písemné zdroje: kritika pramenů a sekundární literatury.....	39
3 Aromuni a jejich historie	44
3.1 Hypotézy původu	44
3.2 Etnonyma.....	46
3.3 Interpretace pramenů.....	49
3.4 Dějiny Aromunů: 17. – 19. století.....	51
3.4.1 Způsob života	52
3.4.2 Moskopole.....	56
3.4.3 Migrace z jádrových oblastí	58
3.5 Procesy národního uvědomování – svébytnost, prořecká a prorumunská orientace	59
3.5.1 Svěbytná aromunská identita	61
3.5.2 Prořecká orientace	61
3.5.3 Prorumunská orientace	64
3.6 Konec Osmanského impéria na Balkánském poloostrově, první světová válka	71
3.7 Meziválečná situace Aromunů	73
3.8 Druhá světová válka.....	77
3.9 Po druhé světové válce do dnešních dnů.....	79
3.9.1 Jugoslávie, Republika Makedonie, Srbsko	80
3.9.2 Albánie	84
3.9.3 Řecko.....	86
3.9.4 Rumunsko	88
3.9.5 Aromunská emigrace	89
3.9.6 Mezinárodní aktivity.....	91

4	Aromuni v Bulharsku.....	95
4.1	Do konce druhé světové války	95
4.2	Migrace do Řecka a Rumunska	98
4.3	Prořecká a prorumunská orientace	100
4.4	Po druhé světové válce.....	103
5	Rok 1989 až dosud – aromunské spolky a jejich činnost.....	106
5.1	Osoby a obsazení.....	112
6	Etnorevitalizační hnutí	122
6.1	Struktura politických příležitostí (political opportunity structure – POS)	
	123	
6.1.1	Bulharské a mezinárodní institucionální (politicko-legislativní) prostředí a kulturní kontext.....	125
6.1.2	FUEN a Consillu Armânjloru - Rada Aromunů	128
6.1.3	Shrnutí struktur příležitostí.....	138
7	„Aromunství – rámce identit“	140
7.1	Spory o „aromunství“	143
7.1.1	Tradicionalistický (pastevecký) rámec identity - Gramosteani	149
7.1.2	Modernisticko- transformační (urbánní) rámec identity - Cinceași ...	154
7.2	Transnacionální identita	157
7.3	Aromunské mimikry?	160
7.4	Rámování aromunské identity – shrnutí	164
8	Revitalizační strategie.....	167
8.1	Revitalizace jazyka	167
8.2	Politiky paměti.....	173
8.2.1	Folklor(ismus).....	175
8.2.2	Muzea a expozice	187
8.2.3	Prolínání expertního a laického vědění	199
8.2.4	Aktérské verze minulosti	204
8.3	Politiky in-formování (edukace – institucionalizace – transnacionálně sítě)	
	217	
8.3.1	Edukace.....	218
8.3.2	Institucionální zakotvení a mezinárodní síť	224
	Závěr	229
	Použitá literatura a zdroje.....	246

Seznam příloh.....	260
Přílohy	261

Úvod

Jak jsem ti říkal, já píšu jenom to, co jsem slyšel a co jsem viděl a co je pravda. A proto ti říkám, až teď budeš psát tu svou práci o Aromunech, tak když opíšeš celou tu moji knihu, nic nepokazíš, protože tam nejsou žádné lži, žádné lži, žádné kradené věci, nic. Všechno, co je uvnitř, je pravda. A jiní to neznají.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Georgi Choljanova si velice vážím. Zasvětil posledních dvacet let snaze o záchranu aromunského jazyka a kultury. Dlouhá léta byl předsedou aromunského¹ sdružení v bulharském městě Peštera, vytvořil vlastními silami malé aromunské muzeum, inicioval „ve jménu Aromunů“ stavbu kaple sv. Petra a Pavla na úbočí západních Rodop, sepsal pojednání o historii Aromunů a je autorem několika básnických sbírek v aromunštině. Jeho láska ke všemu aromunskému je vášnivá, jeho zápal je obdivuhodný a nakažlivý.

Georgi není sám, kdo usiluje o zachování „aromunského dědictví“. V Bulharsku, ale též v okolních státech a jinde v Evropě a ve světě, se řada lidí různým způsobem Aromuny zabývá, ať už z pozic aktivistů etnické revitalizace, bojovníků za práva menšin, lokálních či národních politiků a v neposlední řadě badatelů, zastupujících nejrůznější disciplíny i paradigmatu. Všichni tito aktéři vytvářejí nějaký obraz toho, co znamená být Aromunem, a všichni jej s větší či menší razancí prosazují a konfrontují s dalšími reprezentacemi aromunství.

Tento koncert hlasů a obrazů je dle mého názoru fascinující. Pokusila jsem se proto do něj zaposlouchat a alespoň jednu malou část uchopit v podobě etnografického textu. V něm bych chtěla předložit to, s jakými „pravdami“ o aromunství se můžeme setkat a kdo a jak je konstruuje a předkládá k uvěření. Mým záměrem není hodnotit, která pravda je pravdivější, která lež je nehoráznější; chci pouze sledovat způsoby, jimiž je „pravdivost“ či „nepřijatelnost“ toho kterého obrazu Aromunů a aromunské „identity“ vyjednávána, legitimizována a prosazována, kdo

¹ V češtině jsou pro tuto skupinu užívána dvě označení – Arumununi a Aromuni. Přikláním se ke druhé verzi, která dle mého názoru o něco méně implikuje přímou vazbu Aromunů na Rumuny a odkazuje spíše k románskému dědictví. Tím se snažím respektovat aktérské sebeoznačení „Armân“, které se vztahuje k latinskému „romanus“, nikoli k etnonymu Rumun.

do těchto procesů vstupuje a z jakých pozic – stručně řečeno, budu se zabývat aromunskými **politikami identit**.

Aromuni jsou v současnosti rozptýleni doslova po celém světě. Nejpočetnější a nejkompaktnější skupiny žijí ve dvou státech jihovýchodní Evropy, v Albánii a v Řecku, na jejichž hranici je rovněž historiky i samotnými aktéry lokalizováno původní, jádrové aromunské osídlení. Historicko-politický a hospodářský vývoj v oblasti vedl od přibližně šestnáctého století k pozvolna narůstající migraci Aromunů do dalších států – do dnešní Makedonie, Srbska, Bulharska, Rumunska a sekundárně (v menších počtech) rovněž do střední a západní Evropy, především tehdejšího Rakouska-Uherska, Německa a Francie. Dotkla se jich též velká vlna evropského zámořského vystěhovalectví v devatenáctém století a na počátku století dvacátého, v jejímž důsledku nacházíme ještě dnes aromunské komunity a spolky ve Spojených Státech, v Kanadě, v Austrálii. Ve všech zmíněných státech se integrovali do majoritní společnosti, upustili od užívání aromunského jazyka na veřejnosti a často i v soukromí a v mnoha případech se přestali chápat a identifikovat jako „Aromuni“. V současné době nicméně všude existují sdružení, jejichž deklarovaným cílem je připomenout a oživit aromunský jazyk, kulturu, tradici a především (aktivní a veřejnou) sebe-identifikaci jednotlivců. Tyto *revitalizační aktivity* jsou aktéry formulovány prostřednictvím diskurzu „*ethnicity*“ a „*etnické revitalizace*“.

Moje práce nemá zdaleka ambici zmapovat veškeré strategie, využívané k (etno)mobilizaci Aromunů. Zaměřila jsem se na situaci v Bulharsku, kde je aromunská komunita relativně nepočetná, ovšem i v jejím jádru se v posledních dvou desetiletích odehrává zápas o obnovu aromunského sebe-vědomí. Bulharští aktivisté nepracují v izolaci – aktivně se vztahují k revitalizačním projektům v zahraničí a hledají u nich inspiraci či přímou podporu. Nedílnou součástí *revitalizačních snah bulharských Aromunů a jejich identitních politik*, jež jsou předmětem předkládané práce, jsou tedy i *mezinárodní sítě a kontexty vyjednávání strategií aromunské etnomobilizace*.

Epistemologicko-metodologicky se má práce hlásit k tradici etnografie jako (v nejobecnějším pojetí) takového způsobu bádání, které spočívá v dlouhodobém pobytu ve zkoumaném terénu a jehož cílem je hloubkové porozumění sociální realitě a významům, jež jsou jí přiřkládány aktéry, kteří ji „obývají“, a reprezentace

tohoto porozumění v etnografickém textu. V návaznosti na post-moderní a postkoloniální kritiku produkce a reprodukce antropologického vědění² vychází tento text z přesvědčení, že etnografické pozná(vá)ní a psaní není a nemůže být ani objektivní, ani neutrální, a že žádná verze reality (ani moje, ovšem ani jiných badatelů) by si neměla nárokovat privilegium pravé a jediné pravdivé reprezentace této reality (Angrosino 2008). Etnografickou praxi pak chápu jako dialog, či spíše dialogické jednání, v němž výzkumník a zkoumaní vytvářejí partnerský vztah, který je vždy reciproční, osobní a do značné míry angažovaný; autorem výsledného díla pak není sám etnograf, ale v jistém smyslu všichni živí i neživí aktéři, s nimiž vstoupil do dialogu. Otázka podílu na vědění, jež je vytvářeno o určité sociální realitě a předkládáno širšímu odbornému i laickému publiku, je v důsledku koloniální zkušenosti o to naléhavější v případě výzkumu menšinových skupin: jejich příslušníci, dříve marginalizovaní, umlčovaní či přinejmenším konceptualizovaní jako pasivní „předmět“ zkoumání, nahlížený z etnocentrických pozic domněle kulturně dominantního Západu (Said 2008), se nyní hlásí o své právo kontroly nad vědění, jež je o nich produkováno (Rapport & Overing 2007: 203 nn.). Je-li tedy každá etnografie nutně subjektivní a situovaná, a je-li současně jejím cílem porozumění sociální realitě v její dynamice a historické podmíněnosti a zprostředkování tohoto porozumění prostřednictvím textu, pak je třeba ji založit na určitých reflektovaných teoretických, epistemologických a metodologických východiscích.³ *První kapitola* práce proto představuje design a průběh výzkumu, včetně reflexe mé pozice v terénu, a shrnuje základní teoretické koncepty, o něž jsem se opírala; *druhá kapitola* pak navazuje kritikou použitých pramenů a sekundární literatury.

Předkládaný text je postaven rovněž na přesvědčení o tom, že aktéři, jejich myšlení i konání, nejsou jen pasivním produktem vnějších okolností a strukturních podmínek, ale jsou též nadáni schopností aktivně, nezávisle jednat (*agency*) a utvářet své životní podmínky, ve studovaném případě především budovat své identity. Jejich jednání nicméně není libovolné, odehrává se na pozadí a prostřednictvím určitých diskurzů, či, řečeno s odkazem na P. Bourdieho, v rámci

² Asad 1973; Bhabha 1994; Clifford & Marcus 1986; Gupta & Ferguson 1992; Said 2008; Spivak 1990 a další.

³ K tomu srov. např. Angrosino 2008; Bourgois 2002; D'Andrade & Scheper-Hughes 1995; Fontana & Frey 2008; Gilligan 1982; Latour 2005, Ryška 2010; Vaňková 2010a aj.

konkrétních sociálních polí a aktéry osvojených habitů. Všechny tyto koncepty odkazují na situovanost každého jednání, které nelze bez znalostí konkrétních kontextů pochopit ani vyložit. Proto v práci načrtávám též širší souvislosti revitalizačního hnutí, jež se signifikantně promítají do jeho současné podoby: *kapitola třetí* se zabývá historickým pozadím etnorevitalizace a předkládá kritický přehled teorií o původu a historii Aromunů a též shrnutí jejich moderních dějin, ovlivňovaných především procesy formování, vzniku a etablování národních států v oblasti jihovýchodní Evropy. Stručně je představena rovněž aktuální situace Aromunů v Evropě i v zámoří, včetně nejvýraznějších projevů etnorevitalizačních hnutí. Bulharským Aromunům a jejich historii je věnována *čtvrtá kapitola* (pokrývající časový úsek do roku 1989, kdy se naplno otevřely příležitosti k rozvoji etnomobilizačních aktivit) a kapitola pátá, která se již zaměřuje na současné aktéry a jejich činnost po roce 1989.

Politické, společenské a kulturní souvislosti bulharského aromunského etnorevitalizačního projektu zachycuje především *kapitola šestá*. Ta se na základě konceptu struktury politických příležitostí (Benford & Snow 2000) zabývá bulharským institucionálním (politicko-legislativním) prostředím revitalizačního hnutí a rovněž jeho obecnějším kulturním kontextem. Analýza etnorevitalizačního projektu na národní úrovni je zasazena do širšího mezinárodního společensko-politického rámce, s důrazem na nadnárodní aktéry jako je Evropská unie, Rada Evropy či mezinárodní menšinové nevládní organizace, kteří vytvářejí a prosazují vlivné diskurzy, týkající se podpory a ochrany menšin. Poslední rovinu představují transnacionální sítě aromunských spolků a aktivistů, ustavující globální, deterritorializovaný rámec revitalizačních procesů.

Při interpretaci konkrétních „obrodných“ aktivit jsem se inspirovala konceptem rámování (*framing*), jak je využit v analýze sociálních hnutí (Benford & Snow 2000; Vermeersch 2006, 2011). Podle něj aktéři (elity, aktivisté) vytvářejí a aktivují určité interpretační rámce sociální reality, zvýznamňující ty prvky, které umožňují prosadit jejich záměry. V případě etnorevitalizačního hnutí jejich úsilí směřuje k tomu, mobilizovat specifické vnímání, uznání a přijetí skupinové „etnické“ identity, a to jak mezi samotnými potenciálními příslušníky této skupiny, tak i mezi majoritou. *Sedmá kapitola* proto pojednává o identitních rámcích, které jsou vytvářeny a prosazovány elitami bulharského etnorevitalizačního hnutí.

Analyzuje soupeřící aktérské představy o povaze a podstatě „aromunství“, vycházející z odlišných pohledů na minulost Aromunů a na to, jaké substistenční strategie formovaly jejich identitu: na jedné straně nacházíme důraz výlučně na nomádké a polonomádké pastevectví, na straně druhé přesvědčení o neoddělitelném vlivu usedlého, městského způsobu života. Do vyjednávání o „aromunské identitě“ vstupují ještě další témata: její potenciálně transnacionální charakter, akcentovaný především mezinárodní aromunskou organizací Rada Aromunů, a otázka její přizpůsobivosti, flexibility či hybridity, objevující se ve výpovědích aktérů i v mnoha analyzovaných pramenech a sekundární literatuře.

Způsoby rámování aromunské identity následně ovlivňují to, kam aktivisté směřují svou „buditelskou“ energii a jaké volí revitalizační strategie. Jejich podrobné analýze je věnována *osmá kapitola*, zabývající se nejprve snahami o zachování aromunského jazyka a následně dvěma velkými okruhy provázaných revitalizačních strategií: první okruh představují *politiky paměti*, jejichž výrazem je aromunský folklorismus (který interpretuji prostřednictvím konceptu tělesné *habituální paměti* P. Connertona), objektifikace a reifikace minulosti prostřednictvím materiální kultury a samozřejmě též explicitní aktérské verze minulosti. Druhý okruh obsahuje *politiky „in-formování“*, jak jsem nazvala revitalizační strategie, jež se neobracejí k minulosti, ale naopak usilují o form(ul)ování a prosazení takového chápání aromunské identity, které ji otevře současnosti a především budoucnosti. Prostředkem mají být různé formy vzdělávání (zvyšování *informovanosti* o aromunské minulosti i současnosti), ale také utváření nových *forem* revitalizace („*in-formování*“): její institucionalizace a zapojení do transnacionálních sítí aromunských aktivistů. Jedním z klíčových témat osmé kapitoly je taktéž prolínání expertního a laického diskurzu a podíl expertního vědění na utváření revitalizačních strategií. *Závěr* práce je věnován syntéze výstupů analýzy, na jejímž základě jsem se pokusila formulovat obecnější teze, týkající se motivací aktérů k podílu na revitalizaci a rovněž limitů celého etnorevitalizačního projektu.

1 Metodologicko-teoretická část

1.1 Objevování výzkumného tématu

Terénní výzkum, na jehož základě vznikla tato práce, jsem realizovala průběžně v letech 2005 – 2010; rešerše literatury a výzkum tzv. „od stolu“ probíhaly v letech 2005 – 2014. Můj zájem o Aromuny byl do značné míry náhodný – vycházel z přednášky, vyslechnuté v roce 2004 na půdě pražské univerzity. Překvapena vlastní nevědomostí o existenci této skupiny, jež byla v minulosti relativně početná a žila až do 20. století v Evropě ne tolik obvyklým, nomádkým způsobem života,⁴ rozhodla jsem se zjistit o Aromunech více. Vyhledala jsem si v Čechách dostupnou literaturu, prošla tehdejší nepřiliš rozsáhlé informace na internetu.⁵ Celkově nebylo studií k Aromunům mnoho, ostatně že se jednalo o nepřiliš probádanou skupinu, konstatuje i L. Šatava (1994: 266). Většina mně tehdy dostupných zdrojů byla staršího data (do šedesátých let 20. století), z o něco novějších poznatků vycházely jen práce M. D. Peyfusse (1974), T. Winnifriitha (1987), L. Šatavy (1994) a T. Kahla (1999a). Na základě interpretace těchto zdrojů jsem si vytvořila obraz o etnické skupině Aromunů, rozptýlené po šesti státech jihovýchodní Evropy (Albánie, Bulharsko, Makedonie, Řecko, Rumunsko, Srbsko) a sekundárně též v mnoha zemích Evropy, v severní Americe a Austrálii, jejíž příslušníci si v některých oblastech „dosud uchovávají řadu specifických prvků materiální a duchovní kultury včetně jazyka“ (Šatava 1994: 261), jinde však různou měrou podléhají či již podleli asimilaci (Šatava 1994; Kahl 1999a). Překvapivé pro mne

⁴ Aromuni (resp. „balkánští Vlaši“, viz níže), Juruci, Karakačnici a Saamové byli v novověku jedinými skutečně nomádkými pasteveckými skupinami v Evropě (Bočková 2005: 87). V práci používám vedle adjektiva „nomádký“ též „polonomádký“, které reflektuje změny ve způsobu organizace aromunského života, kdy se postupně část skupiny (z počátku především ženy s dětmi a starci, malá část mužů) natrvalo usadila v horských oblastech a sezónní migrace se stády byly realizovány jen částí mužské populace.

⁵ Pro ilustraci naprosto nesrovnatelné dostupnosti informací o Aromunech chci uvést banální, nicméně ilustrativní příklad Wikipedie. Heslo Aromuni zde vzniklo v září 2003 a obsahovalo jen několik základních informací, zatímco v roce 2014 již mělo oproti roku 2003 osminásobně větší velikost a kromě toho vznikla ve Wikipedii samostatná hesla pro Aromuny z jednotlivých zemí či k jejich historii. Srv. Aromanians: Revision history. In: *Wikipedia*. Dostupné na adrese [http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2003&month=-1&tagfilter=\)](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2003&month=-1&tagfilter=)) a [http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2014&month=-1&tagfilter=\)](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2014&month=-1&tagfilter=)) [naposledy navštíveno 3.12.2014].

byly údaje o počtu Aromunů: L. Šatava uvádí, že reálné odhady počtu Aromunů se pohybují mezi 100 000 – 300 000 osobami (1994: 264), ovšem vzhledem k tomu, že v žádném ze zmiňovaných států (vyjma Makedonie) není možné přihlásit se v cenzech k aromunské národnosti/etnické příslušnosti, objevují se i údaje, hovořící například jen v případě Albánie o půl milionu osob s aromunským původem (Šatava 1994: 29). Německý sociální geograf Thede Kahl uvádí následující vlastní odhady (Kahl 1999a): Řecko 300 000, Albánie 80 000, Rumunsko 30 000, Makedonie 25 000, Srbsko 3 000, Bulharsko 3 000 – celkem kolem 400 000 osob. S daleko skromnějšími údaji pracuje T. Winnifrith, který předpokládá, že jestliže odhadovali v roce 1914 Wace a Thompson (1914) celkový počet Aromunů kolem půl milionu osob, a o čtvrt století dříve velký německý badatel G. Weigand sečetl zcela přesných 373 520 Aromunů (1899), pak je třeba předpokládat ke konci 20. století razantně nižší čísla, hovoří dokonce o „nemnoha zbývajících osobách“ („*a few remnants*“), u nichž lze do padesáti let očekávat úplnou ztrátu identity (Winnifrith 1987: 3). Celkově se tedy v odborné literatuře, s níž jsem v té době pracovala, objevuje obrovské rozpětí v předpokládaném počtu Aromunů, pohybující se od několika osob po bezmála půl milionu lidí, nemluvě o odhadech samotných Aromunů, které jsou v řádech milionů. Tato nejednotnost byla zarážející, ovšem vyvolávala i mou zvědavost: jak se to tedy má a proč jsou odhady tak různorodé?

Velký důraz všech zdrojů na tradiční nomádský a polonomádský způsob života Aromunů a prostor, který v nich byl věnován jeho popisu, spolu s faktem, že uvedená literatura neuváděla mnoho etnografických detailů ohledně podob a rozsahu asimilace Aromunů, mne vedly k domněnce, že ony výše zmíněné „specifické prvky materiální a duchovní kultury“ jsou vázány právě na lokální přežívání tradičního subsistenčního modelu, tj. na samotné pastevectví. Nikoli nutně do dnešních dnů, ale rozhodně do doby velice nedávné (např. Thede Kahl píše o Aromunech v Bulharsku, že „opustili svůj tradiční pastevecký způsob života teprve nedávno / *erst vor kurzem ihre traditionelle Fernweidwirtschaft aufgegeben haben*“, Kahl 1999a: 80; L. Šatava o týchž „dnes jsou již většinou

⁶ V disertační práci cituji na mnoha místech z cizojazyčné literatury. Pokud existuje český překlad textu, uvedla jsem citaci z tohoto překladu a v bibliografii odkazuji na něj; ve všech ostatních případech jsem originální text přeložila sama. V případě citací z rozhovorů, které jsem všechny vedla v cizích jazycích, jsem rovněž autorkou překladů.

usazení“, Šatava 1994: 42, kurzíva M. Z.)

Situace v jednotlivých zemích se mi jevila i přes konkrétní odlišnosti v základních rysech stejná: Aromuni jsou výrazně asimilovaní, nicméně přesto si část z nich uchovává některé specifické socio-kulturní rysy a dokonce i způsob života, vědomě se hlásí k aromunské identitě a prostřednictvím svých elit usiluje o etnickou revitalizaci.

Otázky, které jsem si začala klást, proto souvisely především s problematikou etnické identity, asimilace a rezistence vůči asimilačním tlakům: jakým způsobem si příslušníci určité etnické skupiny, která nemá a nikdy neměla vlastní stát, a která je v současnosti rozptýlena v několika státních útvarech, udržují socio-kulturní specifika? Co zakládá specifičnost aromunské identity? Jak je vědomí etnické identity předáváno mezi generacemi? Jak velkou roli v tomto procesu hraje uchování tradiční substistence (zde (polo)nomádského způsobu života) do nedávných dní, jak velkou roli hraje jazyk?

Tento můj zatím soukromý zájem nakonec vyústil v cestu do Bulharska, které jsem jako terén zvolila proto, že se zdálo, že by zde situace Aromunů mohla být relativně přehledná: dle literatury zde bylo aromunské osídlení nepočtené, ovšem ve své podstatě kompaktní; ze zdrojů jsem odvodila, že i přes pokročilou asimilaci existuje mezi bulharskými Aromuny segment, zachovávající si socio-kulturní specifika a silné etnické sebeuvědomění, které se projevuje především v lokálních snahách o etnomobilizaci (Kahl 1999a). Navíc pro mne bylo Bulharsko relativně jazykově blízké⁷ a dostupné.

Zpětně mohu jen konstatovat, že moje tehdejší čtení uvedených zdrojů bylo přinejmenším nepoučené, daleko spíše ale velice povrchní a tendenční; mé uchopení záhady „mizení a současného přežívání“ Aromunů odrazilo pojetí antropologie jako disciplíny zabývající se exotickými „Druhými“ (Soukup 2004; Budil 2001), kteří se na světě vyskytují v podobě ohraničených, vzájemně výlučných a kulturně specifických kmenů, etnických skupin, národů, domorodých etnik, (sub)kultur... (Appadurai 1988; Gupta & Ferguson 1992; Malkki 1992;),

⁷ V době, kdy jsem se poprvé rozjela do Bulharska, jsem bulharsky neuměla, začínala jsem se bulharštinu učit. Později, během delších pobytů v Bulharsku, jsem jazyk (verbálně i písemně) ovládla na solidní úrovni. Vzhledem k tomu, že se později na místě ukázalo, že naprosto všichni místní Aromuni mluví bulharsky, a naopak aromunsky jen poměrně malá část z nich, aromunštinu jsem se systematicky neučila.

vyznačujících se jasně definovatelnou sadou distinktivních rysů a především „identit“, jež je možné prostřednictvím terénního výzkumu objevit, zevrubně popsat a kategorizovat. Takový étos tedy vedl v roce 2005 mé první kroky do terénu.

Výsledkem prvního třítydenního pobytu v Bulharsku bylo razantní zpochybnění mých východisek. Informace, které jsem *in situ* získala, byly značně odlišné od očekávání, se kterým jsem přijela. Rozhovory s bulharskou etnoložkou Svetlou Rakšievou, která se Aromuny po léta zabývá a která se posléze stala mým gatekeeperem, letmé studium další literatury, kterou mi na místě zapůjčila, a taktéž setkání s předsedou bulharského aromunského spolku Tomou Kjurkčievem vykreslily obraz nekompatibilní s obrazem původním: nejen, že bulharští Aromuni již dávno (nejpozději v 50. letech, většina ale dříve) zcela opustili pastevecký způsob života, ale jsou prakticky všichni plně kulturně, sociálně a jazykově asimilovaní, tedy – v běžném životě nevykazují *žádné* specifické rysy etnokulturní či jazykové svébytnosti. Přijížděla jsem s očekáváním skupiny v půli cesty mezi asimilací a udržení původní etnické identity, včetně přetrvávání některých kulturně specifických rysů každodenního života. Odjížděla jsem s pocitem, že ona cesta je již u konce, že naprostá většina bulharských Aromunů svůj aromunský původ vůbec netematizuje, k „aromunské identitě“ se nijak nevztahuje a považuje se prostě za Bulhary; pro menší část se jejich příslušnost k aromunství stala ryze soukromou, osobní záležitostí, spíše vědomím původu než něčím živým a každodenně žitým. Přesto jsem se ale v Bulharsku setkala také s několika velice aktivními jedinci, kteří se snažili (a dosud snaží) o zvrácení této situace: usilují o oživení aromunského sebe-vědomí, o udržení (či obnovu) aromunské kultury a jazyka a intenzivně spolupracují s Aromuny v zahraničí. Přesto, že tito aktivisté aromunské revitalizace představují nesporně velice malou skupinu, je jejich hlas nejvíce slyšet a jejich činnost nejvíce vidět. Zřejmě právě jejich reprezentace aromunství se stala vlivným zdrojem informací o současné situaci Aromunů v Bulharsku.

1.2 Teoreticko-epistemologické intermezzo

Proč popisuji toto v podstatě osobní vědecké selhání? Protože jeho reflexe stála u zrodu té podoby výzkumu, který jsem nakonec realizovala. Jeho důsledkem totiž nebyla rezignace (není vlastně co zkoumat, bulharští Aromuni si „etnickou identitu“ neudrželi), ale naopak intenzivní tázání se po jeho příčinách, které nakonec vyústilo ve formulaci výzkumného tématu pro mou disertační práci. Rozhodla jsem se nějak uchopit diskrepanci „realit“, s nimiž jsem se setkala - nebo přesněji řečeno, setkala jsem se ve dvou různých okamžicích s určitými sadami informací, které se sice týkaly jedné a téže sociální reality, ovšem obraz, který jsem jejich poskládáním získala, byl diametrálně odlišný. Ze zcela banálního tázání „jak je to možné?“ pak vyplynuly otázky po povaze sociální reality, již jsem zamýšlela zkoumat, i po povaze konceptuálních nástrojů, jejichž prostřednictvím jsem tak chtěla činit. Mono-subjektové, mono-lokální a mono-identitní chápání sociálního světa, s nímž jsem do tématu vstoupila, se zde osvědčilo jako zcela neudržitelné; vše ukazovalo na fluiditu identit i subjektů, na jejich zakotvení v kontextu a v sítích vztahů, na trans-nacionální a trans-lokální charakter budování aromunství jako nesamozřejmé, vyjednávané kategorie. Je to jako s Bazinovými Bambarý (Bazin 2002) – každý „má svého Aromuna“, tedy svou vlastní, situovanou představu o tom, kdo je Aromunem, jak to poznat či prokázat a jak o tomto aromunství referovat.

Nejprve tedy bylo třeba si upřesnit, *kdo* nebo *co* bylo zdrojem mé představy o Aromunech. Nebyli to Aromuni *per se*, ale určité *reprezentace aromunství* - tedy takové způsoby referování o sociální realitě, které prosazují určitou konkrétní vizi a percepci sociálního světa a které mohou za určitých okolností sociální realitu konstituovat (Bourdieu 1992; Hall 2008: 91). Hovořím-li o tom, že reprezentace cosi „prosazují“ a též „konstituují“, pak za prvé předpokládám, že v pozadí je někdo (něco), kdo je původcem oněch reprezentací, a za druhé přiznávám reprezentacím performativní moc. Obojí je pro můj výzkum podstatné, jak se vzápětí pokusím ukázat. Ostatně performativní charakter reprezentací lze demonstrovat na mém vlastním příkladu – vždyť moji první cestu do Bulharska je možné interpretovat jako zářný doklad toho, jak (a že) mohou reprezentace uvádět věci/lidi do pohybu.

Druhým zásadním problémem původního tázání byl *koncept „identity“*, který bylo třeba znovu důkladně promyslet, aby měl analytický přínos. Vzhledem k

jeho poměrně rozsáhlé kritice v posledních dekadách (Brubaker & Cooper 2000; Calhoun 1994; Cohen 1994, 1998; Eriksen 2007; Gupta & Ferguson 1992; Handler 1994; Malkki 1992; Szaló & Nosál 2003 aj.) je samozřejmě otázkou, proč jsem se jej vůbec rozhodla použít – i na tuto otázku se pokusím odpovědět.

V první řadě se opírám o pojetí identity jako euro-amerického modernistického konceptu či přesněji projektu (Bauman 2001; Giddens 1991; Handler 1994) a převážně v tomto euro-americkém kontextu ho rovněž aplikuji. Vycházejíc se sociálního konstruktivismu chápu identitu nikoli jako fixní, hluboce zakořeněné, inherentní jádro lidské bytosti /sociální skupiny, jež je možné objevit (introspekci, nebo vnějším pozorováním), uchopit, lépe či hůře realizovat - ale jako výsledek neustálého vyjednávání, formování a reformování, případně narativního utváření (Brubaker & Cooper 2000; Eriksen 2007; Ricoeur 1991; Somers 1994; Sökefeld 1999). Identita⁸ je konstruována paralelně se sociální realitou v neustálém dialektickém procesu, proto je třeba ji analyzovat spíše jako nikdy nekončící proces než jako stav či charakteristiku jedince/skupiny.

Toto chápání identity má potenciální rizika. Jak poukazují Brubaker a Cooper, “slabá” konstruktivistická pojetí konceptualizují identitu jako něco proměnlivého, nestabilního, fragmentárního, nestálého – je ovšem otázkou, zda je tedy možné vůbec mluvit o konceptech identity, pakliže jsou používány přívlastky se samotným termínem v podstatě neslučitelné (Brubaker, Cooper 2000: 10–11). Autoři navrhuji jako řešení zavedení jiných pojmů, které budou citlivější a jejichž význam nebude „devalvován“ nadužíváním a kontaminován protichůdnými interpretacemi. Domnívám se, že je možné jít cestou Brubakera a Coopera a pojmu identita se pro jeho analytickou vratkost skutečně vyhnout – ovšem nesdílím jejich přesvědčení, že je to jediná možnost. Z důvodů, jež uvedu níže, jsem se tedy rozhodla naopak

⁸ Z hlediska sociálního konstruktivismu je v podstatě mimoběžná otázka po tom, zda se jedná o identitu individuální nebo sociální, resp. zda mám na mysli identitu jakožto “sebe-identitu”, tedy jako sebepoznání a sebepochopení jedince v sebeflexi, nebo identitu jako identitu sociální, tedy to, jak je jedinec zařazován ostatními lidmi prostřednictvím typizačních schémat (Berger & Luckmann 1966). Jedná se o dvě strany jedné mince – prostřednictvím typizačních schémat vím, kdo jsou ostatní i kdo jsem já sám a vice versa. Sebe-identifikace a identifikace druhými se nicméně mohou měnit či násobit dle situace a kontextu a navíc nemusí nutně být totožné – zcela zvláštní pozici z hlediska vnější identifikace má stát (resp. nacionalistický diskurz), vybavený mocí kategorizovat „kdo je kdo“ (Gupta & Ferguson 1992: 12; srov. např. Shore 2000). Identifikace i sebeidentifikace může být uskutečňována také prostřednictvím anonymních diskurzů nebo veřejných narativů (médiá, Evropská unie...), které nepozorovaně pronikají do našeho způsobu myšlení a porozumění světu (Brubaker & Cooper 2000: 14–16; Foucault 1994, 2002).

pro přesné kritické vymezení vlastního chápání tohoto konceptu, který tak bude smysluplně využitelný pro analýzu.

Ony důvody vidím přinejmenším dva: první je ten, že ačkoli je identita jako představa o Já (Self) nepochybně sociálně konstruovaná, je odrazem i pramenem určité konkrétní, žité zkušenosti aktérů a není nějakým efemérním konstruktem bez dopadu na každodenní život jedinců; nikoli pouze potenciální kategorie analýzy, ale také (a snad především) kategorie praxe. R. Handler upozorňuje na to, že je nutné tuto distinkci udržet a připomíná, že jako badatelé „nemůžeme efektivně zkoumat veřejné diskurzy (jako například diskurzy politiky identity), aniž bychom se vědomě v největší možné míře distancovali od jejich implicitních premis“, je třeba se „epistemologicky distancovat od ideologií identity“ (Handler 1994: 38). Vyvozuje z toho závěr, že koncept identity je analyticky nepřínosný, obzvláště v případě analýzy etnického a nacionalistického aktivismu či vytváření tradic, protože badateli hrozí, že bude reprodukovat, nebo dokonce legitimizovat vědecky nepřijatelnou ideologii identity (Handler 1994: 37-38). Ačkoli je jinak Handlerova kritika inspirativní, v tomto bodě s ním nesouhlasím: mám za to, že pro smysluplnou analýzu „identity jakožto praxe“ (či lépe identitních politik, k tomu dále) je možné a přiměřené neopouštět kategorii identity, ale naopak ji *jakožto analytický nástroj* co nejlépe vydefinovat a „vybrousit“, tak, aby byla užívána reflexivně, s vědomím rizika prolínání jejího lidového a expertního významu. Tím spíše, a to je druhý důvod, že v souvislosti s tématem etnicity a nacionalismu je koncept identity silně zakořeněn, jak ve vědeckém, tak i lidovém a aktivistickém diskurzu, často ovšem bez onoho nutného rozlišení jeho analytické a praktické roviny (Brubaker & Cooper 2000; podobně ke konceptu kultury, v některých případech používaném jako v podstatě synonymum etnické identity, viz Grillo 2003). Pro kritické vyrovnání se s existující produkcí na téma etnické identity se mi pro mé účely opět zdá efektivní, spíše než hledat jiné pojmy či kategorie, jasně vymežit určité pojetí identity a o něj se nadále opírat.

Dosud použitý singulár „identita“ není zcela na místě. Chápu-li identitu jako proces, implikuje to již zmiňovanou proměnlivost, kterou můžeme uchopit jak v diachronní perspektivě (proměny identit v čase), tak v perspektivě synchronní (mnohvrstevnost, fragmentárnost identit). Mnohvrstevnost identit nicméně není totéž co mnohost rolí, které jedinec ve svém životě hraje - rozdíl je především

v míře identifikace a schopnosti odstupu (Berger & Luckmann 1966; Goffman 1999); stejně tak ovšem není schizofrenním rozštěpením původně jednolitého jádra do zcela nesouvislých útržků a střípků. Mnohovrstevnost identit poukazuje spíše ke kontextuální a situované povaze procesů identifikace: ustavování toho *kým jsem* je ve své podstatě vždy spíše ustavováním toho, *kým jsem nyní*, pro konkrétní aktéry v určité situaci.⁹ Tato konceptualizace je mimo jiné odpovědí na esencionalizující diskurzy, „uvěznující“ aktéry v „klecích“ jejich identit (Appadurai 1988: 37), ať už kulturních, teritoriálních, národních či genderových (Bhabha 1994; Grillo 2003; Malkki 1992; Werbner & Modood 1997 aj.)

Důraz na ty či ony identitní formace závisí na řadě okolností a kontextů, nikoli ovšem bezprostředně situačních (tam právě můžeme hovořit o hraní různých rolí), jedná se spíše o širší kontextuální rámce, které ovšem zajišťují určitou míru kontinuity. *Vyjednávání identit* se tedy děje jak se společností a kulturou (tedy s jedinci, institucemi, sociokulturními regulativy atd.), tak v historickém kontextu (nejen ve smyslu konkrétní historicko-politicko-společenské situace, ale též jako vztahování se k vlastní biografii,¹⁰ k různým interpretacím a reprezentacím minulosti, k očekávané budoucnosti atd.) a rovněž v kontextu prostorovém (resp. prostorově symbolickém: vztahy město – vesnice, centrum - periferie, Orient - Okcident atd.). Nebo, odpoutáme-li se od snahy o konkrétní vymezení těchto kontextů, můžeme říci inspirováni M. Foucaultem, že se ustavování identit, jejich dočasná strukturace a zdůraznění některých vrstev, děje v rámci *diskurzů*, určujících rozsah možného, představitelného a vyslovitelného; podoba identit je určována v oboustranné interakci s dynamickými a proměnlivými strukturami vědění a moci (Foucault 1994, 2000, 2002).

Chápeme-li diskurzy jako rámce konstrukce identit, umožní nám to rovněž uchopit nesamozřejmou skutečnost, že v řadě případů jsou mnohovrstevné, fluidní identity jedince do značné míry integrovány v heterogenní, nicméně funkční celek, v němž

⁹ Samozřejmě zde nehovořím o jednostranné performanci toho, *kým jsem* – i zde jde o dialektickou interakci toho, za koho se považuji já, za koho chci být považována a současně za koho mě mají druzí.

¹⁰ V této souvislosti bych poukázala na logicky související koncept formování identit prostřednictvím narace (Fischer–Rosenthal 1997; Hamar 2008; Ricoeur 1991; Somers 1994 a další), který zdůrazňuje skutečnost, že koherence identit je doslova vytvářena vyprávěním, kdy jedinec skládá nejrůznější události (nejen svého života) do celku, který mu dává v samotný okamžik vyprávění smysl. Centrem takového příběhu je paralelně ustavovaná identita.

sice může nastat konkurenční střet mezi různými sebe-identifikacemi a mezi sebe-identifikací a klasifikací druhými, ten se však odehrává v prostoru jednoho diskurzu nebo diskurzů kompatibilních a není proto dezintegrující. Jiná situace nastává, jsou-li roviny identity utvářeny v konfliktních, nepřekrývajících se režimech vědění a vyprávění: do sporu se dostávají soupeřící diskurzy, které v boji o to, „aby mohly na osoby vkládat své taxonomie a konfigurace, které nejlépe vyhovují jejich zájmům“ (Szaló & Nosál 2003: 29) re/produkuje disonantní, neslučitelné identity. Tuto situaci můžeme ovšem chápat také jako výraz naprosté absence kontinuity, oné „stejnosti“, která dělá z identity identitu (Brubaker & Cooper 2000); neslučitelnost identit je v této perspektivě výzvou k výše zmiňované kritice, zda vůbec můžeme koncept identity v takovém konkrétním případě smysluplně analyticky využít.

Zaměření na diskurzivní aspekty identity („sebe-prezentace, reprezentace, kategorizace, askripce a oficiální klasifikace“ - Bottero 2006: 1) je v opozici k deterministickému chápání identity, podle něhož je subjektivní identita určována výhradně sociální pozicí, a zdůrazňuje, že lidé jsou aktivními aktéry, kteří mohou (opět v rámci diskurzů) ovlivňovat podoby svých identit (Bottero 2006: 2). Pozice v sociální struktuře však na druhou stranu nemůže být pro možnosti jednání aktérů chápána jako irelevantní, limituje jejich racionální volby – a právě proto se chci inspirovat též teorií praxe P. Bourdieho, která usiluje o přemostění teoretické opozice struktury a jednání.

Východiskem je koncept *habitu* jako „socializované subjektivity“ (Bourdieu & Wacquant 1992: 126), tedy jako průniku objektivních sociálních struktur a subjektivních dispozic a zakoušení, jež jsou vpisovány každodenní praxí do samotných těl aktérů. Aktér tak na jednu stranu jedná v každé situaci pod vlivem své pozice v sociální struktuře, současně ovšem uplatňuje a utváří i své dispozice, resp. jeho jednání je výslednicí vztahu mezi habitem, polem a kapitálem (Bourdieu 1984, 1998).

Budeme-li prostřednictvím Bourdieho konceptu *habitu* interpretovat identitu, dospějeme k jejímu *dispozičnímu pojetí* (Bottero 2006: 8), tedy chápání identity jako pre-reflexivní, nevědomé součásti každodenního jednání, získávané přímou sociální praxí a v ní se také každodenně projevující. Brubaker & Cooper (2000: 14) vztahují identitu u Bourdieho k pojmu „sebe-porozumění“ (*self-understanding*),

keré je doménou „sens pratique“ – praktického smyslu, který formuje jednání, aniž je vysloven a reflektován. Dispoziční uchopení identity neskýtá mnoho prostoru pro její chápání jako reflexivního budování sebe sama, tedy konceptualizaci identity jako aktivně a vědomě vytvářeného projektu¹¹ (Bottero 2006: 9); ovšem na druhou stranu, ačkoli je habitus neuvědomovaný, nereflektovaný a podmiňuje do značné míry veškeré jednání, existuje dle Bourdieho i prostor pro vědomé, cílené strategie aktérů: vzniká tam, kde je habitus a pole v nesouladu, tedy změní-li se objektivní okolnosti jednání, jedinec ztrácí svůj „cit pro hru“ (Bourdieu 1990: 66) a aktivně buduje nový.

Z hlediska mé práce je na tomto pojetí zajímavý především akcent na tělesnost a zaměření na neuvědomované, rutinní, nevyslovené, zdánlivě samozřejmé aspekty všedního sociálního života, které nejsou aktéry explicitně zvýznamňovány právě proto, že jsou součástí jejich habitu a potažmo jejich těl (jako například „samozřejmost“ genderové či národní/etnické identity).

U Bourdieho se ovšem můžeme setkat též s uchopením sociální identity ve vztahu k reprezentaci: aktéři dle Bourdieho konstruují sociální svět „prostřednictvím neustálé práce na reprezentaci (*labour of representation*) za účelem prosazení jejich vlastní vize světa nebo vize jejich vlastní pozice v tomto světě, to jest jejich sociální identity“ (Bourdieu 1992: 234). Trvalý zápas o každodenní klasifikace a kategorizace se může dít prostřednictvím „všech forem pozitivního či negativního mluvení o někom nebo o něčem, požehnání nebo prokletí či zlomyslné pomluvy, vychvalování, blahopřání, pochval, lichotek či urážek, výtek, kritiky, obviňování, pomluv atd.“ (Bourdieu 1992: 236). Ovšem nejen jazyk je sférou reprezentace – je to také již zmiňovaná tělesnost. Jsou to vždy konkrétní těla konkrétních lidí, jež jsou nositeli - tvůrci – předměty identifikačních a klasifikačních operací; identity jsou nutně tělesné a ztělesněné. Vlastní tělo není jen pasivním „otiskem“ či nositelem a zprostředkovatelem habitu – paralelně může být v rovině praxe prostorem sebeutváření, cílené reprezentace, nástrojem (a ovšem i cílem) boje o významy světa a tedy i utváření identity. Pohyby těl, jejich gesta, postoje, vzhled, stejně jako jejich disciplinace, ovládání..., to vše je součástí dialektiky ustavování

¹¹ Což je jádro jedné z nejsilnějších kritik, mířících na Bourdieho koncept habitu, že je totiž ve své podstatě deterministický a nedává prostor reflexivitě, vědomému a cílenému jednání aktérů. Vzhledem k rozsahu předkládané práce a jejímu cíli zde tuto diskusi nemohu rekapitulovat. Viz např. Jenkins 2002; Bottero 2006.

identit, které jsou vepsány do těl aktérů a které jsou také z těl aktérů čteny.

Pokusím se tedy shrnout a formulovat koncept identity, jak jej budu užívat v této práci. Inspirována výše uvedenými autory chápu identitu jako proces formování různých rovin sebe-porozumění a usilování o sebe-realizaci, vpisující se do těl aktérů a odehrávající se v neustálé komunikaci a konfrontaci s vnějším sociálním světem. Aktér - nositel mnoha rozdílných, proměnlivých a potenciálně si konkurujících identit a současně tělesná bytost - není jen předmětem klasifikačních operací, disciplinace a normalizace, je též sám aktivním spolutvůrcem svého světa, svého těla a tedy i svých identit. Zároveň považuji identitu za diskurzivně podmíněnou formu vědění, formu moci určovat „kdo je kdo“. Uvedené koncepty poukazují na dva podstatné rysy: identity jsou relační a situační, tedy kontextuální (pole; diskurz) a mohou být nástrojem i předmětem vědomých manipulací. Boj o klasifikaci světa a aktérů v něm, boj o podobu těl, boj soupeřících diskurzů – to vše můžeme chápat jako sféru potenciálně (neboť ne každá reprezentace má symbolickou moc prosadit svou vizi světa, Bourdieu 1992) performativních reprezentací, tedy jako různé formy *politik identity*.

V jádru *identitní politiky aromunského revitalizačního hnutí* stojí aktérská představa *ethnicity*, resp. *etnické identity*. Že se jedná o ideu zapeklitou a obtížně definovatelnou je bezmála mantrou nespočetné odborné literatury, která se jí věnuje (např. Barša & Strmiska 1999; Barth 1969; Cohen 1978; Eller 1999; Eriksen 1993, 2007; Hirt 2005; Jenkins 1997; Lozoviuk 2005). Vzhledem k rozsahu předkládané práce záměrně nehodlám tuto debatu rekapitulovat, chci jen vymezit svou pozici, a proto se zaměřím jen na to, co je nezbytné pro srozumitelnost analytické části textu, kde budou rozpracována dílčí témata.

Vycházím z konstruktivistického chápání „ethnicity“ jako veskrze moderní kategorie,¹² která, podobně jako kategorie národa, vznikla až v souvislosti s modernizací, industrializací a specificky též kolonialismem, kdy razantní společenské proměny vedly ke vzniku nových loajalit, sjednocujících jinak

¹² Primordialismus/esencialismus, perenialismus a etno-symbolismus tuto premisu nesdílejí a považují etnické skupiny za jednotky, které existovaly v nějaké formě i před moderní érou, etnicita je pro ně jednou z konstant lidské existence (etno-symbolismu A. Smithe, pracující s koncepty etnické kategorie a etnického společenství, bývá považován za koncept „v půli cesty“ mezi primordialismem a konstruktivismem, neboť odmítá zcela arbitrární povahu národů a etnických skupin a zdůrazňuje historickou kontinuitu etnik a národů, Smith 1991). Primordialistický diskurz je typický pro většinu aktivistů etnorevitalizačních hnutí.

heterogenní skupiny lidí kolem kulturních znaků, jež v předindustriální době neměly skupinově diferencující potenciál. Tyto jednotky – etnické skupiny – nejsou tedy nějakými přirozenými entitami, ale konstruktem a produktem určitého historicko-společenského kontextu, výsledkem „etnizace“ (Lozoviuk 2005: 43); v některých případech byl (a je) status etnika zvenčív¹³ přisouzen populacím, které se samy jako skupiny, natož „etnické“, nikdy neidentifikovaly (Barša & Strmiska 1999; Cohen 1978; Eriksen 2007; Hirt 2005; Lozoviuk 2005). Antropologie tedy nejčastěji chápe etnicitu jako aktérskou klasifikační kategorii a současně kognitivní model, jehož prostřednictvím je specificky organizována žitá sociální realita. V tomto smyslu je kategorií praxe: je výrazem přesvědčení aktérů o rozdělení lidí do vzájemně vylučných sociálních skupin, kde je doménou diferenciací kultura¹⁴ a prostředkem jejího vyjádření i ustavování sociální interakce a komunikace. Tento relační, či transakční, aspekt etnicity implikuje procesualnost a kontextuálnost: etnicita je proměnlivým produktem konkrétních situací a vyjednávání významů, či plodem konkrétních identitních politik (etnická mobilizace, etnorevitalizace), nikoli trvalou charakteristikou osob nebo skupin. Je výrazem přináležitosti ke skupině: v rovině vnitřní definice, tj. skupinové identifikace - a současně v rovině vnější definice, tj. sociální kategorizace (Jenkins 1997); v mnoha případech však stále více ustupuje tento její kolektivní rozměr do pozadí (včetně společné, komunitní praxe) a na důležitosti nabývá individuální vyjednávání a prožívání etnicity jako součásti osobní identity aktérů, kupříkladu v podobě symbolické etnicity, tedy situačního symbolického vyjádření etnické identity prostřednictvím manifestace partikulárních kulturních prvků (Gans 1979). „Etnická skupina“ je tedy (moderním) konstruktem, „etnicita“ je pouze jednou z mnoha možných kolektivních a individuálních identit, s nimiž se lidé mohou – a nemusí, jako v případě etnické indiference (Lozoviuk 2005) – ztotožňovat.

Jedna z debat, k níž se vrátím v analytické části, se týká idealistického a utilitárního, instrumentálního aspektu etnicity: nakolik je vznikání a prosazování

¹³ Můžeme hovořit o symbolickém násilí expertního diskurzu (srov. Bourdieu 1984, 1998; samostatnou a rozsáhlou kapitolu by představovalo téma podílu antropologie na ustavení kategorie etnicity v kontextu kolonialismu (Asad 1973; Kuper 1983), nebo otázka symbolického násilí politické moci, která nezřídka diskurzivní praktiky ustavování sociální reality kombinuje i s násilím reálným.

¹⁴ Tedy kulturní prvky, které jsou samotnými aktéry považovány za relevantní znaky odlišnosti a které mohou být vcelku arbitrární (Barth 1969).

etnických skupin a lojalit především projevem nezištěného idealismu, aktérského přesvědčení o nenahraditelnosti a jedinečnosti ohrožené etnicity? Nebo je spíše důsledkem boje o nedostatkové zdroje, projevem usilování o politickou moc, sociální prestiž a/či materiální výhody, případně výsledkem symbolického násilí ze strany dominantní skupiny, která dle svých zájmů a potřeb traktuje sociální realitu (Barth 1969; Eriksen 2007)?

Jakožto analytická kategorie je etnicita navýsost problematická, neboť ji není možné „oprotit“ od lidových aktérských významů; kromě toho aktérské modely reality vůbec nemusí s etnicitou jako způsobem sociální organizace pracovat a v tom případě je její aplikace nemístná (Eriksen 2007; Hirt 2005). V mé práci se proto kategorie etnicity objevuje tehdy, je-li součástí aktérské definice situace, nikoli jako analytický nástroj, který by nutně předdefinovával výsledky bádání; řečeno jinak, protože jsem do zkoumaného terénu nechtěla svévolně vnést kategorii etnicity, netázala jsem se po tom, co znamená pro bulharské Aromuny jejich „aromunská *etnická identita*“, ale jak oni sami chápou „aromunství“, ať už je formulují v pojmech etnicity či nikoli.

1.3 Výzkumné téma, průběh výzkumu

Na základě prvního pobytu v terénu, který zpochybnil moje uvažování o Aromunech a o způsobech přetrvávání jejich aromunské identity, jsem redefinovala téma výzkumu a své tázání zaměřila na ***procesy mobilizace bulharských Aromunů, rámované aktérskou kategorií etnicity, na jejich identitní politiky a revitalizační strategie, utvářené v transnacionálních aktivistických sítích a kontextech***. Výzkumné otázky tedy pátrají nikoli po tom, *kdo* jsou Aromuni, ale *jak* jsou. Formulovala jsem je následovně:

V jakých kontextech je vyjednáván obsah toho, co je „aromunství“, tedy obsah „aromunské identity/identit“? Jak vznikají různé formativní reprezentace aromunství? Kdo tyto reprezentace produkuje a reprodukuje, pro koho? Jak a zda vůbec je aromunství vepsáno do těl aktérů? Jaké strategie „probouzení“ (revitalizace) aromunské sebeidentifikace lze mezi aktéry nalézt?

Jakou roli v procesu ustavování podoby a významu aromunské identity a její „revitalizace“ hrají aromunští aktivisté v zahraničí, případně menšinový diskurz mezinárodních organizací? A jakou roli má expertní diskurz vědců, především etnologů?

Výzkumné otázky jsem zúžila na situaci bulharských Aromunů – s tím, že rozhodně nepředstavují jedinou, homogenní skupinu, takže je případněji mluvit o několika *verzích* aromunství, jejichž vyjednávání se neodehrává v prostoru vymezeném bulharskou hranicí, v izolaci od vnějších vlivů, ale je naopak samou svou podstatou translokální. Sledovala jsem tedy i přeshraniční sítě, v nichž je ustavován význam toho, co to znamená „být Aromunem“ pro různé aktéry v různých situacích a kontextech.

Při další třítydenní návštěvě Bulharska v březnu roku 2006¹⁵ jsem se zaměřila na rešerši literatury z veřejných i soukromých zdrojů, na rozhovory s předsedou aromunského spolku v Sofii Tomou Kjurkčievem¹⁶ a jeho místopředsedou Michaiem Christovem a na dlouhé hovory s docentkou Svetlou Rakšievou, jež se staly nejen zdrojem informací o samotných Aromunech, ale stejnou měrou i o kontextu bádání o nich. Byla jsem rovněž přítomna instalaci a otevření putovní výstavy „Aromuni v Bulharsku“ v etnografickém muzeu v Blagoevgradu.¹⁷ V roce 2006 jsem se do Bulharska ještě vrátila, a to v září, kdy se konalo mezinárodní setkání Aromunů ve městě Velingrad v západních Rodopech. Je signifikantní, že až zde, po více než dvou letech mého zájmu, se mi Aromuni ukázali jako jaksi „skuteční“ – jako konkrétní lidé, kteří v určité chvíli a na určitém místě zpívají aromunsky aromunské písně, tančí aromunské tance a hovoří aromunsky. Jako lidé, kteří o sobě říkají, že jsou Aromuni a že to je pro jejich život důležité. „Aromunství“ zde bylo pro tyto aktéry jednoznačně přítomno, jako esence, jako performance, jako emoce, jako samozřejmá minulost, prožívaná přítomnost i

¹⁵ Financované prostřednictvím účelového stipendia FHS UK.

¹⁶ Přepisy jmen bulharských a makedonských Aromunů vycházejí z cyrilice a drží se *Doporučení pro přepis nelatinkových písem do latinky* (2006). Jejich aromunskou podobu většinou neuvádím (např. v tomto případě by to bylo Chiurkci nebo Kjurkci), neboť se nejedná o oficiální jméno a sami aktéři jej používají spíše výjimečně (objevuje se především tehdy, je-li jméno uváděno v aromunsky psaném textu, např. v časopise či na webových stránkách). Použití aromunské verze jména komplikuje též fakt, že aromunština nemá jednotnou ortografii, takže i jméno se může vyskytovat pokaždé v jiné podobě.

¹⁷ K této výstavě se v textu ještě vrátím.

nesamozřejmě budoucnost.

Jádro mého terénního výzkumu byl každopádně sedmiměsíční pobyt v Bulharsku v květnu až listopadu roku 2007.¹⁸ Jako svou základnu jsem zvolila již zmiňovaný Velingrad – horské lázeňské město (25.000 obyvatel) s relativně početným aromunským obyvatelstvem v Čepinském údolí v západních Rodopech, architektonicky poznamenané desetiletími komunistického režimu, který mimo jiné zanechal v samotném srdci města několik rozestavěných megalomanských objektů, nechtěně připomínajících obrovské modernistické betonové skulptury vyšperkované trčícími ocelovými tyčemi. Původně se jednalo o tři sousední vesnice (Kamenica, Ladžene, Čepino), které byly v roce 1948 spojeny v jedno město, táhnoucí se v délce několika kilometrů Čepinským údolím.

Aromunští obyvatelé se zde ve větší míře usazovali přibližně od 20. let 20. století, a to v souvislosti s komplexnějším procesem sedentarizace, kterému je věnováno místo jinde (kapitola 4.1). Nově příchozí zakupovali parcely především v sousedství dalších aromunských domů, takže postupně došlo ke koncentraci aromunských rodin především ve vesnicích a pozdějších městských čtvrtích Čepino a Ladžene. Podobný mechanismus vytváření aromunských čtvrtí - *machal* - můžeme pozorovat ve všech obcích, kde se Aromuni v průběhu 20. století usadili, včetně Sofie. Odhadnout počet aromunských obyvatel města je dosti spekulativní záležitost. Na základě informací od lokálních aromunských aktivistů a své vlastní místní znalosti bych nicméně odhadla, že v současné době zde může žít přibližně 15 - 20 rozšířených rodin, které se hlásí ke svému aromunskému původu a příležitostně jej aktivně performují. Přinejmenším stejný počet rodin se k aromunství nijak nevztahuje, nicméně ostatními Aromuny jsou tyto rodiny jako aromunské označovány (s tím, že je informátorům znám původ předků těchto rodin, který je pro ně z hlediska etnické kategorizace jedním z rozhodujících kritérií).

Z Velingradu jsem podnikala kratší či delší výzkumné cesty. Nejbližší byly pouhých několik kilometrů vzdálené obce Dorkovo a Rakitovo, jejichž aromunské osídlení je důsledkem stejných historicko-sociálních procesů sedentarizace. Do Dorkova vedly mé cesty za členy aromunského folklórního souboru Fântânâ a především za

¹⁸ Financovaný prostřednictvím grantu GAUK č. 7601/2007

jednou velice aktivní rodinou, která byla v souboru prakticky celá a která svým aromunským původem skutečně žila. V této rodině jsem se také setkala s Marií, mladou studentkou kolem dvaceti pěti let, která jako jedna z mála ve své generaci hovoří zcela plynule a samozřejmě aromunsky.

Další cesty, na nichž jsem získávala data pro svůj výzkum, vedly do bulharských měst Peštera, Dupnica, Plovdiv, do hlavního města Sofie, do rumunské Konstanty na “Mezinárodní dny Aromunů” a rovněž do švýcarského Disentis na setkání Aromunů, jehož cílem bylo založení mezinárodní aromunské organizace. Všude jsem kombinovala různou měrou zúčastněné pozorování a rozhovory, povětšinou neformální, příležitostně však i polostrukturované a nahrávané na diktafon. Pokud bych měla provedené rozhovory nějak kvantifikovat, řekla bych, že jsem realizovala hloubková interview (zčásti nahrávaná) s asi čtyřiceti osobami; s některými z nich jsem hovořila opakovaně a v několika případech doslova mnohokrát. S několika lidmi jsem udržovala kontakty po celou dobu výzkumu i po něm, s jinými jen po dobu výzkumu či pouze příležitostně (to se týká například Aromunů z Makedonie nebo Rumunska, s nimiž jsem se vídala každoročně na pravidelném setkání v Konstantě). Vedle toho jsem samozřejmě zažila stovky neformálních rozhovorů s různou délkou i tematikou, jež jsem zaznamenávala do terénního deníku.¹⁹ Na základě dohody s aktéry nejsou jména osob ani míst anonymizována.²⁰

V letech 2008 a 2009 jsem se na dva až tři týdny do Bulharska vrátila a oba roky jsem také navštívila velké setkání Aromunů v Konstantě. Tyto pobyty byly samozřejmě součástí mého výzkumu – ovšem do velké míry již to také byly cesty za přáteli, známými, za lidmi, s nimiž jsem strávila hodně času a které jsem chtěla po roce opět vidět.

¹⁹ Jazyk rozhovorů byl různý. V Bulharsku vždy bulharština, s makedonskými Aromuny jsem hovořila směsicí bulharštiny a odposlechnuté makedonštiny, což mým partnerům v rozhovoru nečinilo nejmenší potíže. S ostatními informátory jsem hovořila anglicky (především s rumunskými Aromuny nebo s vědci, s nimiž jsem se během výzkumu setkala) a výjimečně německy. Jak jsem zmínila výše, aromunštinu jsem se nenaučila – což s sebou samozřejmě neslo tu nevýhodu, že jsem nemohla naslouchat běžným konverzacím v aromunštině, případně jsem nerozuměla prosllovům a vystoupením na čistě aromunských setkáních (v první řadě v již zmiňované Konstantě). Znalost aromunštiny by byla nesporně výhodou, ovšem vzhledem k tomu, že jsem se zaměřovala na bulharské Aromuny, kteří mezi sebou spontánně aromunštinu používali jen zřídka, jsem přesvědčena, že její neznalost nebyla s ohledem na mé téma překážkou výzkumu a dokonce ani výrazně nezkreslila poznatky, které jsem v terénu získala.

²⁰ Vzhledem k tomu, jak nepočtená a specifická je skupina aromunských aktivistů, nebylo by ani možné zachovat smysluplnost textu a současně všechny aktéry plně anonymizovat; během výzkumu nicméně takové přání nevyslovil nikdo z těch, s kým jsem hovořila.

Zcela specifickou roli měla v mém výzkumu již zmíněná etnoložka, docentka Svetla Rakšieva. Pracuje v Institutu pro etnologii a folkloristiku s etnografickým muzeem Bulharské akademie věd, dlouhodobě se specializuje na téma nomádkého a polonomádkého pastevectví, především na Aromuny. Byla mým „gatekeeperem“: právě ona mi zařídila bydlení v rodině Georga Janakieva i kontakty na aktivisty z většiny bulharských měst. Jak se v terénu postupně ukazovalo, je pro Aromuny velkou autoritou a její znalosti aromunské kultury, minulosti i současnosti jsou považovány řadou aktérů za natolik důkladné, že mne na ni opakovaně odkazovali s tím, že danou věc „ví lépe“. Rovněž jsem byla svědkem několika diskusí mezi Svetlou Rakšievou a Aromuny, kdy byla dotazována na detaily z aromunské minulosti či týkající se tradic, folklóru apod. a kdy byly její odpovědi bez pochybností přijímány jako vědou „posvěcené pravdy“. Celkově řečeno, expertní vědění Svetly Rakšievy a její jednání jednoznačně ovlivňovalo jak znalosti i názory jednotlivých aktérů, tak podobu bulharského aromunského etnorevitalizačního hnutí. Právě proto jsem se pokusila její působení alespoň zčásti zachytit i ve své práci.

Po celou dobu svého výzkumu jsem bydlela v domě rodiny Georga Janakieva a jeho ženy Oxany ve čtvrti Lădžene, kde jsem dostala k užívání část neobývaného patra. Georg a Oxana jsou příkladem smíšeného manželství, jež je od padesátých let (do velké míry v důsledku demografických charakteristik Aromunů) naprosto většinovým sňatkovým modelem. Oxana je ovšem původem z bývalého Sovětského svazu, a navíc má židovské předky, což činí tuto rodinu v bulharském kontextu naopak dosti netypickou. Manželé na sebe mluví bulharsky, ačkoli jejich mateřské jazyky jsou odlišné (Georgi používal až do nástupu do školy pouze aromunštinu, Oxaninou rodnou řečí je ruština a žila až do sňatku v Rusku); svého syna Janise vychovávají v bulharštině, učí se rusky, ale pokud mohu soudit, tak vyrůstá bez vlivu čehokoli aromunského.

Georgi je neobyčejně vlídný člověk, jehož moje přítomnost a především její důvod (výzkum Aromunů) viditelně těšila. Ačkoli je Aromun a ještě jeho (již zesnulí) rodiče mluvili pouze aromunsky, sám dnes jazyk aktivně nepoužívá a jen velice zřídka se účastní aromunských aktivit a akcí - nicméně mohla jsem zřetelně pozorovat, že můj zájem o toto téma v něm vyvolává potřebu si svou „aromunskost“ připomenout, hlásit se k ní a nasytit ji obsahy, které z ní již dávno

vymizely, nebo je dokonce ani nikdy neměla. Se smíchem tak třeba komentoval svou práci na zahradě: “Vidiš, jak tady dřou, my Aromuni jsme strašně pracovití lidé!” nebo si oblékal svetr se slovy: “My Aromuni jsme teplomilní, je nám hned zima” apod. (terénní deník, 3. 6. 2007).

Byla jsem svědkem několika jeho rozhovorů s Oxanou, kdy uvažoval o tom, že by měl syna Janise začít učit aromunsky, aby nezapomněl na svůj původ a aby jazyk jeho předků nevymřel - Oxana na to odpovídala, že ona mu to říká už léta a že to je správné. Oxana navíc byla Georgovou “pamětí”, z našich společných rozhovorů bylo zřejmé, že si pamatuje různé vztahy a události z Georgovy rodiny lépe než on sám. Svého “Gošu” si přede mnou dobírala: “Markéto, nikdo větší než Vlaši neexistuje.. To je základní věc, sebevědomí... velké... hahaha” (Oxana, 2. 6. 2007), ovšem mám za to, že tyto škádlivé poznámky byly čistě výsledkem a průvodcem našich společných rozhovorů, kdy se téma aromunství dostávalo do centra hovoru i pozornosti a v jistém smyslu i Georgova sebe-vedomí.

1.4 Pozice v terénu

Právě takové okamžiky zviditelňovaly bezprostřední (a nevyhnutelný) vliv mojí přítomnosti na aktivizaci aromunské sebe-identifikace jednotlivých aktérů a tedy nepřímo i na samotné revitalizační hnutí. Druhou citlivou oblastí, s níž jsem se vyrovnávala, je vyjednávání „mocenské (ne)rovnováhy“ mezi výzkumníkem a zkoumanými, včetně otázky podílu aktérů na vědění, které je o nich produkováno.²¹ Toto téma je velice palčivé především pro příslušníky utiskovaných, marginalizovaných, pronásledovaných, bezmocných a bezprávných skupin (Scheper-Hughes 2001; Scheper-Hughes & D´Andrade 1995), včetně domorodého obyvatelstva a etnických menšin. Protože „neutrální“ pobývání v terénu, bez vlivu na aktéry, není možné, je jediným způsobem, jak se s těmito výzvami vyrovnat, důsledná kontextualizace výzkumu a reflexivita badatele, jeho vlastního vědění i jednání (Guillemín & Gillam 2004; Murphy & Dingwall 2001), která minimalizuje

²¹ K tomuto tématu existuje nepřehledné množství literatury. V českém prostředí je to například Havlíková 2004; Chvístková 2004; Kandert 2004; Lindbloom 2004; Matoušek 2004; Nedbálková 2006; Nosková 2004; Ryška 2010; Spalová 2008; Stöckelová & Grygar 2008; Šmídová 2005; Vaňková 2010a aj.

riziko exotizace a orientalizace zkoumaných lidí, oslyšení jejich vlastních verzí sociální reality či bagatelizace jejich jednání z pozice „vševědoucího“ experta. Proto jsem se pokusila během výzkumu i psaní promýšlet a přiznávat svou pozici, odhalit vlastní předsudky a předporozumění a zohlednit je při analýze i psaní. V této kapitole chci stručně popsat několik specifických vztahů mezi mnou a aktéry, které se postupně vyvinuly během mého terénního pobytu a o nichž se domnívám, že nejvýrazněji ovlivnily to, jak a nakolik jsem se nakonec (ne)stala „spolutvůrcem“ revitalizačních procesů, které zkoumám.

Antropologové vždy vstupují při svých výzkumech do mocenských polí: čerpají autoritu ze svého vzdělání (a nebo jim je na jeho základě připisována), případně z toho, že nejsou místní; mohou vědomky či nevědomky posílit (třeba jen svou přítomností) nějakou lokální skupinu a tím pozměnit lokální mocenské vztahy. Ve dvou oblastech je navíc sociální vědec vždy v dominantní pozici: má v rukou reprezentaci sociální reality prostřednictvím psaní (Clifford & Marcus 1986) a má možnost z terénu odejít (to aktéři obvykle nemají). Vědec, zajištěn intelektuálně i finančně svou univerzitou (či jiným donorem) a nezřídka různými způsoby napojen na lokální státní i nestátní instituce, tedy přichází zkoumat mezi aktéry, kteří žijí svůj každodenní život: zápasí se svými osobními problémy, vyrovnávají se s proměnami sociálního řádu, životního prostředí, politické situace, vyjednávají a obhajují své pozice v sociálních hierarchiích nebo usilují o prosazení svých vlastních zájmů a představ o společenském uspořádání. Snaha o naprostou neutralitu a neangažovanost badatele (či jeho „pouhá“ nereflexivnost) pak velice snadno dává vzniknout symbolické (a někdy i praktické) mocenské převaze, která ve své podstatě může zpochybňovat důstojnost těch, kdo jsou zkoumáni. Znalost akademická a znalost praktická jsou neustále ve vzájemném vztahu – a stejně tak i závazky akademické a „praktické“ (k lidem, které zkoumáme) nelze oddělit (Gledhill 2000). Cestou k opuštění hegemonní pozice může být přiznaná účast na životě zkoumaných lidí, postoj, označovaný jako *etika péče/účasti* (ethics of care) (Edwards & Mauthner 2002; Preissle 2006; Skeggs 2001), který systematicky usiluje o zachování „mocenského ekvilibria“: nepřístupovat k aktérům jako ke „zdrojům dat“, ale jako k sobě rovným partnerům, k respektovaným přátelům, k lidem, jejichž hlasu bude dán v samotném textu prostor. To považuji za základní etickou podmínku každého bádání a psaní.

Zároveň jsem ale v terénu zakoušela zvláštní napětí, související nikoli s mojí potenciální „mocenskou převahou“ – ale naopak, s tendencí některých aktérů získat moc nade mnou. Tyto snahy měly několik podob: od zdůrazňování genderové a věkové hierarchie (já v pozici mladé ženy vůči starším mužům), přes připomínku mé pozice „outsidera“ a tedy člověka věci neznalého, po cílené úsilí o mé zapojení do revitalizačního procesu, které někdy nabíralo podoby manipulace mých aktivit ve prospěch vlastních zájmů některých aktérů. První a druhou situaci jsem vnímala jako nepříjemný nátlak, jako zásah do osobní integrity, takže jsem se snažila jasně stanovit hranice a těmto situacím zamezit, aniž bych ohrozila či narušila své další pobývání v terénu (což se mi, domnívám se, zdařilo). Třetí případ – totiž že s tím, jak se můj výzkum vyvíjel a já se dostávala aktérům blíže, byla s mou přítomností stále častěji spojována určitá očekávání a požadavky – byl jiného druhu, neboť přesně odrážel etickou otázku reciprocity, vzájemnosti a účasti. Proto se mu chci, v rámci reflexe vlastní situovanosti, věnovat o něco detailněji.

První požadavek zněl, abych zaznamenávala aromunskou historii či „tradici“ pro potomky, pro budoucnost apod.

Markéto, ještě musíš jít ke Koljovi, už mu je skoro sto let a nebude tu třeba dlouho, je potřeba zaznamenat, co si pamatuje. Domluví ti to.

(Elena Ovčarová, 16. 7. 2007)

Aktivisté se nikdy nezapomněli zeptat, zda jsem na jejich akcích nahrávala / fotila / dělala rozhovory atd., případně mne nekompromisně posílali na místa, která jsem dle jejich názoru ještě dostatečně neprozkoumala. Zásobovali mne množstvím dokumentů (fotografie, staré časopisy, knihy o Aromunech) a také měli zájem o dokumentaci, kterou jsem vytvořila já (chtěli ode mne fotografie, vypálená CD apod.). Jejich představa mojí role byla tedy představou (do značné míry pasivního) „kronikáře“ / archiváře Aromunů.

S touto „rolí“ jsem se rozhodla identifikovat, neboť ve své podstatě odpovídá požadavku nechat zaznít hlasy aktérů, dát jim prostor vyjádřit, co je a co není z jejich hlediska podstatné, co si zaslouží „archivovat“ a co nikoli, jaké „vědění o Aromunech“ by mělo být uchováno pro další generace i zprostředkováno vědeckému poznání. To pochopitelně neznamená, že jsem v analýze pracovala jen s tím, co prošlo „cenzurou“ aromunských aktivistů; chci říci, že jsem vzala vážně jejich názor na to, co je hodné zaznamenání, bez ohledu na to, nakolik jsem tytéž

informace v danou chvíli za podstatné považovala já sama. Tyto aktérské akcenty se pak staly dalším předmětem analýzy.

Pro aktéry jsem ovšem nebyla jen kronikářkou; ztělesňovala jsem pro ně i zájem „vnějšího světa“ o Aromuny a jejich problémy. Toto porozumění mojí roli bylo velice silné a sdíleli je v podstatě všichni aktivisté. V jejich očekáváních jsem měla představovat most mezi Aromuny a vnějším světem, měla jsem se ujmout role zprostředkovatele povědomí o Aromunech v zahraničí a především mezi zahraničními vědci, stát se jakýmsi „širitelům osvěty“. Měli také velice jasnou představu o tom, co a jak bych měla o Aromunech říkat a co naopak ne: vykreslovali obraz idealizované minulosti a morální i kulturní jedinečnosti Aromunů, který jsem měla zprostředkovat akademickému prostředí a též exportovat za hranice. Zároveň ode mne očekávali, že budu apelovat na vnější (zahraniční) podporu jejich revitalizačních snah.

Z následující terénní poznámky, kterou jsem si zapsala v roce 2008 cestou z aromunského setkání v rumunské Konstantě, snad vyplyne značná tíže tohoto závazku:

Návrat do Sofie. Na autobusové nádraží je třeba dovléct batoh, ve kterém mám šest knih poezie v aromunštině, všechny ve dvou kopiích, tedy 12 svazků. Někdo mi daroval ještě učebnici aromunštiny. Polovina je určena mně a polovina je výslovně dedikována „České akademii věd“. Autorka většiny z nich, aromunská básnířka Vanghea Mihanj Steryu z Makedonie, mě především všude představovala jako velice důležitou osobu, která zprostředkuje povědomí o Aromunech v Čechách, mezi vědci.

(Terénní deník, 1. 9. 2008)

Vyrovnání se s rolí „širitelům osvěty“ bylo o něco komplikovanější. Problém spatřuji v rozporu mezi obrazem, který mi o sobě Aromuni cíleně podávali a který bych měla podle jejich představ šířit, a obrazem, který vyvstává na základě mé analýzy dat z terénu. Cítím zde vlastně jistou morální „zpronevěru“ vůči svým informátorům, kteří ode mne očekávali idylickou „pohádku“ o historii, kultuře a „tradičním“ životě Aromunů – já ale píši příběh o moderní současnosti, k níž patří i dohady a spory. V roli sociálního vědce, tak, jak ji vnímám, tedy v pozici někoho, kdo se snaží porozumět a zaznamenat, ovšem nemohu pracovat „na objednávku“. Řešení tohoto etického dilematu je podobné jako v předchozím případě: brát

aromunskou sebe-prezentaci a reprezentaci vážně a zpřítomnit ji jak v textu, tak i ve vlastním jednání (tedy kupříkladu dopravit darované publikace do knihovny Akademie věd).

Třetí požadavek, s nímž jsem se setkala, na mne byl směřován hlavně ze strany těch aktivistů, pro které je důležitá přítomnost bulharských Aromunů v transnacionálních sítích. Požadovali ode mne, abych je zastupovala na mezinárodních akcích a setkáních Aromunů, nebo abych jejich jménem hovořila na setkáních menšin. V podstatě se ode mne očekávalo, že zaujmu roli aktivisty a mluvčího, příležitostného „velvyslance“ či vyjednavatele bulharských Aromunů a zástupce jejich zájmů.

Příkladem může být velké setkání Aromunů ve švýcarském městě Disentis na podzim roku 2007, kde bylo projednáváno založení mezinárodní asociace Rada Aromunů. Protože to byla pro mé téma naprosto klíčová událost, rozhodla jsem se z Bulharska do Švýcarska vydat. Za bulharské Aromuny byli vysláni dva aktivisté, kteří sice vládli světovými jazyky (setkání se mělo odehrávat v angličtině), ovšem nebyli zrovna průrazní. Předseda hlavního aromunského spolku Toma Kjurkčiev mě proto žádal, abych na setkání mluvila jménem bulharských Aromunů také já a abych se snažila hájit jejich zájmy (neboť se obával, že budou mít kvůli svému nízkému počtu v zakládané organizaci jen malé slovo). Jindy mne též Toma Kjurkčiev požádal, abych uspořádala po svém návratu v Čechách výstavu o Aromunech – dodá mi samozřejmě všechny potřebné materiály, výstavní panely, fotografie i doprovodné texty, stačí, když zajistím místo a finance...

Komickou variací této mojí role byla situace na jednom ze setkání Aromunů v Konstantě, kde poslední den nezůstal nikdo z aktivistů z Bulharska (všichni odjeli předchozího dne). Jeden z makedonských Aromunů mě potkal a se smíchem se zeptal „*Markéto, tak ty už jsi tady z bulharských Aromunů zůstala sama?*“

Pro vyrovnání se s tímto požadavkem jsem se nejprve pokusila zodpovědět si otázku, jaké „mocenské rozložení“ toto očekávání na straně aktérů reflektuje. Vychází snad z toho, že jsem vzdělaný, mocný vědec ze západu, jehož slova mají větší váhu než slova „domorodců“? Vyjadřuje bezmoc marginalizovaných a jsem já tím, kdo má možnost a kapacitu na tom něco změnit? Domnívám se, že tomu tak není, že z řady důvodů toto nebyla pozice, kterou bych v očích aromunských aktivistů měla: dle mého názoru proto, že jsem byla žena a navíc mladá, bez

vysokých akademických titulů a tedy z jejich hlediska pravděpodobně v akademickém prostředí nedostatečně etablovaná. V jejich očích jsem prostě neztělesňovala stereotyp vědce, jehož společenská pozice s sebou nese i společenskou nebo dokonce politickou autoritu. Důvod, proč se na mne s tímto požadavkem obraceli, byl vlastně banální: „jsem tam“ a mám o věc zájem, jsem ze zahraničí, se situací jsem do jisté míry seznámena a hovořím cizími jazyky.

Za druhé jsem zvažovala, zda jsou dle mého názoru a znalostí Aromuni v Bulharsku v situaci útisku a bezmoci, zda se jim děje bezpráví, zda tedy jejich pozice vyžaduje z mého pohledu vnější intervenci, jež by byla věcí občanské angažovanosti.²² A jakkoli jejich situace jistě není růžová a je ovlivněna řadou vnějších okolností, dle mých poznatků nejsou v současné době podrobeni vnějšímu útlaku²³, ani nejsou obětí diskriminace či systémové marginalizace. Rozhodla jsem se tedy nakonec, že nepovažuji etnomobilizaci Aromunů za proces, v němž bych měla z etických důvodů přijmout roli aktivistky a redefinovat svůj výzkum jako

²²Samozřejmě jasná hranice toho, kdy je nějaká skupina skutečně znevýhodněná, utlačovaná, marginalizovaná, je určitelná jen stěží (resp. závisí na definici „útlaku“ apod.). Nancy Scheper-Hughes ve své obhajobě aktivistické antropologie říká, že antropologové musí být odpovědní „za to, co viděli i za to, co přehlédli, jak jednali i za to jak nejednali v kritických situacích“ (1995: 419). Je třeba uvést, že to říká na základě svých výzkumů v extrémně chudých oblastech brazilského státu Pernambuco a v apartheidem ovládané JAR. Ačkoli ona takto argumentuje pro své přesvědčení, že antropolog musí zaujmout etickou pozici, čímž nemyslí pouze situaci antropologického psaní (reprezentace), ale jde jí o přímou politickou intervenci, o angažované politické jednání v daném sociálním kontextu, já považuji za neméně důležitou součást jejího výroku právě onu potenciálně „kritickou situaci“. Souhlasím se Scheper-Hughes, že výzkumník nese plnou zodpovědnost za vše, co udělal i neudělal – oproti ní se ale domnívám, že z této odpovědnosti nelze automaticky vyvodit také nutnost angažovaného jednání (což Scheper-Hughes dělá). Dle mého názoru prostě nejsou měřítko intervence absolutní a etická pozice neznamená automaticky vždycky intervenovat. Inspirativním se mi proto jeví názor Johna Gledhilla (2000), který říká, že se samozřejmě stává, že antropolog změni svou roli z pozorovatele v participanta a začne aktivně vstupovat do hry. Gledhill dokonce tvrdí, že existují jakési „minimální hranice“, kdy lze od antropologa aktivní jednání očekávat – když jsou lidé zneužíváni a antropolog je tím, kdo o tom ví, nebo tím, kdo může vystoupit na jejich obranu. Dalším krokem od obrany je krok aktivní podpory touhy lidí po nějaké změně – a to už je angažované politické jednání, které je vyjádřením občanského postoje antropologa. Gledhill k tomu říká: „*Jestliže antropolog vystoupí z role toho, kdo nabízí analýzu a profesionální radu a kdo je svědkem událostí, a stává se aktérem v rámci hnutí a organizací, s nimiž nemá organickou sociální vazbu, stává se legitimita jeho role poněkud spornou. Přinejmenším v některých případech totiž může být příliš intenzivní zapojení stejně problematické, jako jeho nedostatek.*“ (Gledhill 2000: 237, překlad M. Z.).

²³ V minulosti byla situace jiná – jak ukáží ve třetí kapitole, historie Aromunů je spojena s obdobími pronásledování, násilné asimilace, deterritorializace, marginalizace. Ve své práci nicméně neanalyzuji aromunské identitní politiky v těchto obdobích a kontextech, zaměřuji se pouze na současnost. Z obecného hlediska historického vývoje menšinových identitních politik je nesmírně zajímavá práce *“Everybody recognized that we were not white.” Sami Identity Politics in Finland, 1945-1990* (Nyyssönen 2007), sledující proměny a ustavování sámské kolektivní identity a analyzující různé fáze etnomobilizace v kontextu politických, společenských a environmentálních proměn druhé poloviny dvacátého století.

aplikovaný; že nechci podlehnout tlaku těch, které zkoumám a z pocitu závazku vůči nim se pouštět do boje za revitalizaci „aromunství“. Ne proto, že bych to považovala za zbytečnou činnost; aromunská paměť, kultura, tradice atd. jsou jistě pro Aromuny nesmírně hodnotné a hodné zachování. Domnívám se ale, že pokud má mít snaha aktivistů nějaký smysl a dopad, musí vycházet z komunity samotné, musí se ukázat a osvědčit, že sami Aromuni mají zájem, sílu a vůli svou aromunskou „identitu“ předávat a uchovávat.

2 Písemné zdroje: kritika pramenů a sekundární literatury

Na tomto místě chci předložit alespoň stručný přehled literatury, z níž jsem čerpala informace o Aromunech, a naznačit její kritiku.²⁴ V současné době je literatura týkající se Aromunů značně rozsáhlá. Vedle „tradičních“ tištěných zdrojů neustále narůstá objem textů, uveřejňovaných na internetu, kdy se částečně jedná o elektronické verze dříve publikovaných, tištěných textů (např. projekt „Avdhela. Biblioteca Culturii Aromane“²⁵), částečně o původní, přímo pro určité webové stránky vytvořené práce (internetové časopisy, blogy, webové stránky aromunských organizací atd.). Neměla jsem ambici zpracovat veškerou produkci k tématu Aromunů, není to dle mého názoru ani reálné, ale zaměřila jsem se v první řadě na literaturu, která se dotýká problematiky Aromunů v Bulharsku, jejíž rozsah je nepoměrně menší a je možné se s ní v podstatě komplexně seznámit. Vedle toho jsem pracovala s množstvím textů, které jsou považovány za klíčové a které se zaměřují na Aromuny obecně (z hlediska jejich historie, jazyka, současné situace atd.), a též s případovými studii, které se (byť v jiném geografickém prostoru) zabývaly otázkami, jež jsou blízké mému tématu.

Literaturu, s níž jsem pracovala, lze rozdělit do několika (zčásti se překrývajících) skupin. Toto rozlišení nemá rozhodně za cíl označit jedny práce za méně či více informačně hodnotné nebo důvěryhodné než jiné (například s ohledem na jejich „odborný“ charakter), všechny jsou pro mne relevantním zdrojem informací. Jde mi spíše o zdůraznění nutnosti reflektovaného hermeneutického přístupu k nim. S veškerou zmiňovanou literaturou jsem tedy pracovala nejen jako se zdrojem dat, ale rovněž jako s pramenem, který je třeba kontextualizovat a podrobit kritice a

²⁴ Vycházela jsem především ze zdrojů v jazycích, v nichž mohu číst – tedy v češtině, angličtině, němčině, bulharštině, makedonštině a polštině. S produkcí v ostatních jazycích jsem rovněž obeznámena, především díky překladům a odkazům v ostatní literatuře (např. podstatnou část rumunské literatury shrnuje práce L. Gramelové a kol., 2012). Neznalost aromunštiny byla z hlediska odborné literatury problémem nepatrným, neboť ta v aromunštině téměř neexistuje; při snaze o porozumění dalším zdrojům (popularizační články k aromunské historii či jazyku v aromunských periodících; zprávy z dění v aromunských spolcích či na aromunských setkáních apod.; krásná literatura v aromunštině) jsem byla odkázána na překlady od svých aromunských přátel. Troufám si nicméně tvrdit, že přímo k tématu bulharských Aromunů, jež je jádrem mého bádání, jsem seznámena s veškerou klíčovou literaturou.

²⁵ *Proiect Avdhela. Biblioteca Culturii Aromane*. Dostupné na adrese <http://proiectavdhela.ro/index.html> [naposledy navštíveno 3.12.2014].

analýze.

- Asi největším dílem jsem vycházela z prací odborných, jejichž autory jsou obvykle „profesionální“ vědci (lingvisté, historici, etnologové, antropologové, sociální geografové), opírající se o teoretická, epistemologická a metodologická východiska příslušných vědních disciplín²⁶. Na základě těchto prací jsem vystavěla kostru „příběhu“ o historii Aromunů, kterou předkládám dále. Ačkoli jsem samozřejmě neočekávala zcela kompaktní a bezrozporný popis aromunských dějin či analýzu aromunského jazyka, bylo až překvapivé, do jaké míry byly údaje z těchto odborných prací obtížně slučitelné, ba někdy zcela disparátní. Tento fakt si zaslouží pozornost a výklad: jak ještě ukáži níže, vědecké publikace na téma Aromunů v různé míře podléhaly a podléhají vlivu historicko-politického kontextu, v němž byla a je role a pozice Aromunů v jihovýchodní Evropě ustavována. Projevují se zde proromunské a proecké orientace jednotlivých badatelů, kteří nahlízejí na dějiny (či jazyk) Aromunů tu prizmatem rumunského²⁷, tu řeckého nacionalismu. Jiné práce ovšem dle mého názoru těmto vlivům do značné míry odolávají a usilují o vyvážený pohled na téma: z autorů rozsáhlejších či klíčových studií je to především Thede Kahl, Tom Winnifrith, Alexandr Gica, Mariana Bara, Nicolae Saramandu, Max Demeter Peyfuss, Svetla Rakšieva, Ewa Nowicka, s určitými výhradami též Asterios Koukoudis a Georgi Daskalov; v českém kontextu Leoš Šatava²⁸ a Helena Bočková, poněkud jednostranná je naopak publikace Lucie Gramelové a kol. (2012), která vychází především z rumunské literatury.
- Druhou skupinu textů představují neoborné práce, jež mají popularizační, buditelský nebo propagačně-aktivistický charakter a jejichž autoři jsou spíše laikové, nadšenci, etničtí aktivisté. Až na výjimky se považují za Aromuny a

²⁶ Právě to považuji za kritérium „vědeckosti“ textu, nikoli tedy pouhý fakt autorova studia/nestudia daného oboru na univerzitě apod.

²⁷ Pěkně tuto tendenčnost ilustruje publikace GRAMELOVÁ, Lucie a kol.: *Arumunština, Jazykový koutek*, 2012, shrnující proromunský výklad původu i jazyka Aromunů.

²⁸ V nejnovější publikaci L. Šatavy (2013) *Etnicko-jazyková situace Aromunů v Makedonii. Kruševo: mládež jako indikátor etnické identity a vztahu k jazyku* jsou v poznámkách 1, 2 a 17 zpracovány též existující zmínky o Aromunech ve starší české literatuře.

své texty vytvářejí a prezentují v kontextu snah o konzervaci či revitalizaci aromunské identity. Tato skupina představuje nejvíce heterogenní soubor zdrojů. Některé texty jsou deklarovány jako historické studie, ovšem jejich autoři nejsou vybaveni nezbytnými metodologicko-epistemologickými nástroji a s prameny a literaturou zacházejí nekriticky a dosti libovolně, směřující nereflexivně písemné zdroje nejrůznější provenience s informacemi předávanými orální tradicí a s vlastními vzpomínkami či názory (tak například Choljanov 2006; Kjurkčiev & Kjurkčiev 2002; Stefanovski 2005; Zoinski 2006; aj.). Část textů má naopak velice osobní povahu, například knižně vydaná rodinná genealogie „Rod Paris Parizovi” (Paskalevski & Zlatanova 2006). Do této skupiny bych zařadila i periodika, vydávaná aromunskými spolky²⁹, obsahující nejrůznější prohlášení, informace a zprávy z dění v aromunských spolecích v Bulharsku i v zahraničí, případně články k různým tématům. Hraniční skupina textů pak pochází od autorů, kteří jsou činní na akademické půdě, ovšem jejich produkce k tématu Aromunů nenaplnuje vědecké standardy (neodkazuje důsledně na literaturu, stírá hranice mezi odborným popisem a agitací – tak např. Barbolov 2000; Balkanski 1996).

- Zcela specifickou část korpusu analyzovaných textů představují práce z konce 19. a první třetiny 20. století, v nichž nalzáme odborné popisy Aromunů od autorů, kteří se osobně vydali do jihovýchodní Evropy a na základě vlastního terénního bádání se pokusili systematicky shrnout informace o Aromunech (respektive „Vlaších“, jak byli Aromuni často označováni, k tomu ještě viz níže). Z hlediska dnešního dělení vědních oborů by se dalo mluvit o multidisciplinárních dílech, zahrnujících různou měrou etnografická, historická a lingvistická bádání. Za specifické je považuji proto, že obsahují dobové popisy detailů aromunského života, takže je lze analyzovat jako odbornou literaturu, ale i jako primární pramen (ne nepodobný cestopisu).

Přední místo mezi těmito autory zaujímá Gustav Weigand (1860 – 1930), německý lingvista a romanista, autor několika obsáhlých pojednání o

²⁹ V Bulharsku vychází s nepravidelnou, měsíční až dvou měsíční periodicitou časopis „*Noi Armânji / Армъните*“ a v podobném rytmu též bulletin *Armânlu*.

Aromunech z celé jihovýchodní Evropy, která jsou díky své detailnosti a popisnosti dodnes základním zdrojem všech prací o Aromunech.³⁰ Ostatně právě on zavedl do odborného diskurzu endonymum Aromun. O něco méně rozsáhlou, na oblast severního Řecka zaměřenou, svým charakterem nicméně obdobnou zprávu o životě Aromunů poskytují archeologové a historici A. J. B. Wace a M. S. Thompson v knize *The Nomads of the Balkans* z roku 1914. Na reigon dnešního Bulharska a Makedonie se zaměřují další dobové texty a studie: zpráva z cest do oblasti Sredne Gory a Rodop a později celá kapitola v knize *Das Fürstentum Bulgarien* slavného Konstantina Jirečka (1884; 1891); cestopisná zpráva Wilhema von Berg z roku 1878 (1979); statistický přehled Aromunů (zde pod názvem „Kucovlaši“) v Makedonii od D. Miševa (1913); historicko-etnografický přehledový článek „Makedonskite Romani“ od profesora Stoiana Romanskeho (1925); podrobný popis aromunské svatby z pera Christopha Fürer-Haimendorfa (1936/1937) a další zmínky.

- Posledním typem zdrojů je krásná literatura. Zde jsem se soustředila na texty, dostupné a/nebo produkované v bulharském prostředí. Menší část je publikována pouze v aromunštině; častěji jde o dvojjazyčná aromunsko – bulharská vydání, což odráží fakt, že v Bulharsku většina Aromunů aromunsky nehovoří, a pokud hovoří, nezřídka v důsledku neznalosti latinky nečte. Některé publikace jsou dílem bulharských aromunských autorů, kteří je vydali vlastním nákladem či s podporou CAEK, jako dětská říkadla G. Choljanova (2005) a sbírka básní Nikolaje Kjurkčieva (2002), nebo ve spolupráci s nějakou institucí (zpěvník aromunských písní „101 písní Aromunů v Bulharsku“ (2001), jež sebral Nikola Janev a vydal Národní hudebně-folklórní svaz v Sofii); dále se jedná o texty zahraničních Aromunů, které byly péčí Centra pro aromunský jazyk a kulturu přeloženy do bulharštiny a dvojjazyčně vydány (Nida Boga – Moskopole (2000); čtyři útlé svazky antologie aromunských básní (2001 – 2004) aj.). Vedle toho si samozřejmě příležitostně přivážejí krásnou literaturu z cest a setkání se zahraničními Aromuny jednotliví aktéři, i já sama vlastním malou „aromunskou knihovnu“ – ovšem nezdá se, že by tyto knihy byly nějak

³⁰ Přímo k situaci v Bulharsku je to Weigand 1899, 1907, 1924.

rozšířeny a že by tedy mohly mít větší vliv na formování aromunského sebepojetí v Bulharsku.

3 Aromuni a jejich historie

Snaha o analýzu aromunských identitních politik není možná bez uvedení jejich historického kontextu. „Dějiny Aromunů“, jež nabízí analyzované prameny či sekundární literatura, samozřejmě nepovažuji za objektivní souhrn „historických faktů“, ale daleko spíše za výsledek tvůrčí a selektivní práce jednotlivých autorů; za „rekonstrukci, vždy problematickou a neúplnou, toho, co už dávno není“ (Nora 1998: 8). Zcela stejný status pak má i můj pokus o souhrn různých verzí aromunské historie. Pokusím se tedy na následujících stránkách kriticky představit hlavní tendence výkladu aromunské minulosti, včetně naznačení jejich politicko-společenského pozadí; protože nejsem historik, rozhodně nemám ambice provést komplexní komparativní analýzu pramenů a sekundární literatury, týkající se Aromunů. Akcent je v kapitole kladen na témata a události, jejichž interpretace je významotvorná z hlediska současného aromunského revitalizačního hnutí a jež tvoří rámeček či lépe pozadí vlastní analýzy revitalizačních strategií, především politik paměti.

3.1 Hypotézy původu

O původu Aromunů existují četné verze a dohady, a to jak mezi vědci, tak mezi Aromuny samotnými. Aktérské verze jsou předmětem vlastní analýzy v etnografické části textu. Historická bádání přicházejí se dvěma hlavními variantami původu:³¹

- 1) První zdůrazňuje *společný původ Rumunů a Aromunů* z romanizovaného thráckého a/nebo dáckého substrátu, s tím, že jejich společnou pravlast klade do různých míst jihovýchodní Evropy, jež byly součástí Římského impéria. Část literatury umisťuje proto-rumunskou pravlast do rozsáhlých území Středodunajské a Dolnodunajské roviny, obývaných Thráky a Dáky

³¹ K nim podrobněji viz Atanasova 1998; Balamaci 1991; Barbolov 2000; Bočková 2005; Daskalov 2005; Kahl 1999a; Koukoudis 2003; Nowicka 2011; Peyfuss 1974.

(přibližně římské provincie Dacie a Moesie) a konstatuje, že zde byly následně romanizované skupiny částečně asimilovány, částečně vytlačeny na jih (Aromuni) a částečně se naopak etablovaly a utvořily vlastní státní útvary (dnešní Rumuni) (Peyfuss 1974). Některé hypotézy akcentují spíše thrácký původ obou skupin, románské osídlení Dácie interpretují jako důsledek migrace romanizovaných Thráků z oblastí položených jihozápadně od Staré Planiny (trojúhelník Niš – Sofie- Skopje) či přímo z oblasti Staré Planiny a Rodop na sever od Dunaje (Atanasova 1998: 9). Jiní autoři pak chápou Rumuny i Aromuny úžeji jako potomky latinizovaných Dáků z oblasti Traiánem dobyté Dácie, jejichž část se v důsledku vlny nájezdů kočovných barbarských kmenů (Protobulharů, Avarů, Hunů, Gótů) přibližně od konce 3. století a především ve století čtvrtém až šestém a rovněž následkem pozdějšího příchodu Slovanů přesídlovala dále na jih Balkánského poloostrova, především do oblastí kolem dnešní hranice Albánie, Makedonie a Řecka (tedy přibližně západní část římské Diecéze Macedonia ze 4. stol. n. l.: provincie Epirus vetus a Epirus nova, Thesálie a Makedonie). Tuto teorii, zdůrazňující společné předky dnešních Aromunů a Rumunů, prosazoval první badatel, který se Aromuny systematicky zabýval, Gustav Weigand (Weigand 1924: 11-12), od něj ji přebírají a modifikují další autoři, z velké části historikové rumunští (např. Arginteanu 1904 (1998); Capidan 1937; srov. Atanasova 1998: 9-10; Balamaci 1991: 15; Barbolov 1993: 148; Bočková 2005; Kahl 1999a: 15; Schwandner-Sievers 1999: 12) nebo autoři, vycházející převážně z rumunských zdrojů (např. Gramelová 2012).

- 2) Druhá verze hovoří o *samostatném vývoji Aromunů a Rumunů*. Považuje Aromuny za skupinu, která je na Balkánském poloostrově autochtonní – dle této teorie se jedná o místní thrácké a ilyrské / případně helénské populace z oblasti jihozápadu Balkánského poloostrova (především Epirus, Thesálie, historická Makedonie), romanizované římskými kolonizátory v době Římského impéria (především 2. st. př. n. l. – 5. století n. l.), které byly v důsledku nájezdů barbarů, příchodu slovanského obyvatelstva a dezintegrace Římské říše postupně vytlačovány do horských oblastí, kde si díky relativní izolovanosti udržely vlastní románský jazyk a kulturní svébytnost. Součástí těchto teorií je i předpoklad, že k první vlně

romanizace Balkánského poloostrova došlo již v důsledku emigrace a usazování zemědělského obyvatelstva z jižní Itálie mezi třetím a prvním stoletím př. n. l. Toto pojetí nacházíme především v řecké historiografii, která ovšem akcentuje primárně helénský původ Aromunů (Koukoudis 2003), a též v odborné literatuře jihoslovanské, středo- a západoevropské či zámořské, která prosazuje spíše teorii thráckého/ilyrského původu (Atanasova 1998: 10; Barbolov 1994: 148; Kahl 1999a; Winnifrith 1987; srov. Bočková 2005).

Obě hypotézy se nicméně shodují na tom, že někdy kolem sedmého století n. l. nacházíme ve výše zmíněné oblasti Epiru, Thesálie a jihozápadní části historické Makedonie románským jazykem hovořící obyvatelstvo, které nepodlehlo asimilačním tlakům nově příchozích skupin, ale bylo těmito skupinami vytlačeno do horských oblastí, kde se věnovalo především pastevectví. Tyto populace jsou, alespoň zčásti, považovány za předky dnešních Aromunů.

3.2 Etnonyma

Nejednotné hypotézy o původ Aromunů odrážejí mimo jiné nejasnosti ohledně označení samotných Aromunů v dostupných historických pramenech i v sekundární literatuře. Prakticky veškerá odborná literatura, Aromuny se zabývající, konstatuje, že mnohost etnonym, jimiž potenciálně mohli a mohou být Aromuni v pramenech označováni, výrazně komplikuje snahu o jakoukoli rekonstrukci dějin Aromunů. Samotné označení Aromun zavedl do odborného diskurzu již zmiňovaný Gustav Weigand na konci 19. století, který tím jako první vzal v potaz sebeoznačení této populace, endoetnonymum „Armân/Rrâmân“ (Kahl 1999a³²). V odborné i neoborné literatuře, v lidovém povědomí okolního obyvatelstva, ovšem i mezi samotnými Aromuny se lokálně objevují další označení: ve všech zemích je to slovo „Vlach“, užívané v určitých kontextech jak Aromuny,

³² T. Kahl upozorňuje na to, že sami Aromuni považují za důležité vnitřní rozlišení na „Armân“ (rumunsky Aromâni, řecky Kutsóvlachi), a Rrâmân (rumunsky Armâni Farseroti, řecky Arvanitóvlachi), které odkazuje k původu jednotlivých skupin (1999a: 63).

tak jejich okolím. Dalšími níže uvedenými jmény jsou Aromuni označováni svým okolím a jen zřídka je používají sami – pokud, pak jen ve zcela specifickém významu, který zmíním.

V Bulharsku se pro Aromuny objevuje označení *цинцар* (cincar³³; užívají je též sami Aromuni pro tu část skupiny, která se historicky věnovala obchodu, řemeslu, bankéřství, provozování pohostinství apod.), velice zřídka pak *куцовлах* nebo *бели влах* (Kucovlach / Beli vlah). Táž označení (*Цинцар, Куцовлах*) užívají pro Aromuny Makedonci a Srbové. V Řecku se užívá jméno *Κουτσοβλαχος* (Koutsovlachos), *Αρβανιτοβλαχος* (Arvantivlachos); v Rumunsku názvy *Macedo-Român*, *Român Macedonen*, *Macedono-Vlah*, *Macedonen*, které všechny odkazují k oblasti historické Makedonie jako regionu starobylého aromunského osídlení. V Albánii se používá vedle „Vlahi“ též *Çoban* (nebo *Çobën*) a *Rëmër* a údajně též *Llaci-Faci* (toto označení uvádí pouze Kahl 1999a). Řada uvedených jmen ovšem poukazuje především na pastevecký způsob života a označuje tedy spíše socioprofesi než etnojazykovou příslušnost, jako výše uvedené *cincar* či v Albánii používané *Çoban*, nebo nejrozšířenější *Vlach*, obojí ve významu pastevec.

Vedle etnonym, jež označují celkovou skupinovou příslušnost, se setkáváme v literatuře i lidovém povědomí s označeními, která jsou odvozena z lokalit, kde Aromuni sídlili nebo odkud přišli – ať už se jednalo o pohoří, v nichž se nacházela letní stanoviště jednotlivých skupin, nebo o města, v nichž žili. Můžeme se tak setkat např. s označením *Gramosteani* (*Gramustiani/Grămusteni*), poukazující na to, že se jedná o potomky pastevců, kteří se pohybovali především v pohoří *Grammos*³⁴; *Pindeni* (pocházející z pohoří *Pindos*); *Farsheroti* (pastevci z okolí města *Frasheri* v Albánii), *Bituleani* (město *Bitola*); *Muskupuleni* (*Moskopoleni*)

³³ Tato jména, podobně jako níže uvedené názvy odvozené z lokality, většinou nemají jednotnou transkripci, a to ani v aromunštině (která není standardizována), ani v jiných jazycích. Většinou jsem tedy volila přepis, který již je zaveden v české odborné literatuře (Šatava 1994, 2013; Gramelová 2012), případně uvádím originální přepis v příslušném jazyce a jeho českou transkripci.

³⁴ V přepisu jména *Grammos* / *Gramos* vycházím z transkripce řečtiny, která píše v názvu pohoří dvě „m“, tedy *Grammos* (což je take forma, zaužívaná pro pohoří v češtině), a ve jménu obce *Gramos*, o které bude řeč později, jedno „m“.

(dle města Moskopolis) atd.³⁵

Nejširší sémantické pole má v každém případě označení Vlach (albánsky Vllah, řecky Βλάχος, bulharsky влах, makedonsky влав, rumunsky Valah). Bylo přejato z germánských jazyků (kde označovalo cizí, románské nebo keltské skupiny) a od středověku jím ve střední, východní a jihovýchodní Evropě bylo označováno obyvatelstvo, hovořící románskými jazyky (tedy nejen Aromuni, ale též Rumuni, Meglenorumuni a Istrorumuni; polské Włoch pro obyvatele Itálie má stejný původ). Vedle toho má etnonymum Vlach i geografický význam – odkazuje na obyvatele historicko-geografického regionu Valašska (dnešní Rumunsko). Zároveň toto slovo může být (a také často je) v daných lokalitách na Balkáně používáno jako obecný, jazykově či kulturně zcela indiferentní název pro cizince, horské pastevece, kočovné či polo-kočovné skupiny; dokonce i jako obecné označení pro vesničana, případně Slovana, Řeka nebo Albánce (k tomu podrobně viz Bočková 2005). Někdy má též pejorativní význam, plynoucí z negativních konotací představy cizince či pastevece - naznačuje lidi divoké, hrubé, násilnické, primitivní, nevzdělané, hloupé, nečisté apod. (Rakšieva 2001: 31-32). Celkově se v jihovýchodní Evropě objevuje velice často jako socio-profesní klasifikace, bez ohledu na etnickou sebeidentifikaci jím označovaných osob. Aromuni jsou Vlaši; ale ne všichni Vlaši jsou Aromuni. Za pozornost stojí rovněž to, že takto nejednoznačně užívá slovo Vlach nejen místní ne-aromunské obyvatelstvo, ale i sami Aromuni.

Smíšení významů je možné ukázat na příkladu Bulharska, kde jméno Vlaši označuje:

- a) rumunsky hovořící obyvatelstvo na severozápadní hranici Bulharska v údolí Timoku a Dunaje (někdy též „dunajští Vlaši), které je geograficky součástí historického regionu Valašska
- b) především ve starších pramenech též jiné polonomádské pastevecké skupiny, sezónně obývající horské oblasti Bulharska – turecky hovořící Juruky a řecky hovořící Karakačany (na zaměňování Karakačanů a Aromunů poukazuje například již Campbell 1964 : 1-6)

³⁵ K aromunským etnonymům více Atanasova 1998: 11-12; Daskalov 2005: 18-19; Kahl 1999a: 35-40; Koukoudis 2003: 32-35; Nowicka 2011; Peyfuss 1974; Rakšieva 2001: 30 - 32; Schwandner-Sievers 1999; Winniffrith 1987: 1-2.

- c) romské kočovné skupiny (Mladenov 1995)
- d) zároveň je a byl tento termín užíván pro nepočetné Aromuny, žijící ve středu a na jihozápadě Bulharska.

3.3 Interpretace pramenů

Významová nejednoznačnost samozřejmě výrazně komplikuje práci s historickými prameny. Jako příklad lze uvést titulaturu bulharského cara (krále) Kalojana (1196 – 1207), označujícího se v pramenech z počátku 13. století jako „Car Bulharů a Vlachů (Imperator Bulgarorum et Blachorum)“, což je obecně chápáno jako výraz podmanění románským jazykem hovořícího obyvatelstva na území rozsáhlé Kalojanovy říše (Rychlík 2000: 101). Jak ale upozorňují historici, může být slovo „Vlach“ v tomto kontextu vykládáno nikoli jako označení etnické, ale též socioprofesionální, vztahující se na různé skupiny pasteveckého obyvatelstva bulharského asenovského carství, bez ohledu na jejich původ (Nikolov 1998; Rychlík 2000: 101). Někteří autoři konstatují, že hypotéza o vlašském (= románském) původu Asenovců a části obyvatel jejich říše je zcela neudržitelná a nemá žádnou oporu v pramenech, které spíše ukazují na slovanský charakter obyvatelstva (Nikolov 1998). Jiní badatelé naopak Kalojanův titul interpretují ve smyslu dokladu zásadního vlivu aromunského elementu na vznik a rozkvět asenovského druhého bulharského carství, resp. jako výraz Kalojanova vlašského (rozuměj aromunského) původu, resp. jako doklad toho, že se jednalo o říši aromunskou (Arginteanu 1904 (1998); Daskalov 2005).

Stejně problematická je z tohoto hlediska též interpretace etnicky nespécifických zmínek o středověkých oblastech v severořecké Thesálii, které se v pramenech ze 12. – 14. st. n. l. objevují jako Velká Vlachie³⁶ (*Megáli Vlahía*) a též od ní jižně situovaná Malá Vlachie (*Mikró Vlahía*). Přítomnost „Vlachů“ na tomto území a jejich lokální politický vliv, konstatovaný řadou historických pramenů (Daskalov 2005), jsou některými autory jednoznačně etnizovány a interpretovány jako důkaz

³⁶ Označení „Velká Vlachie“ přebírám z Hrochové (1992: 290), která hovoří o přítomnosti „kočujících i usedlých Vlachů“ v těchto regionech, aniž by tento fakt spojovala s existencí samosprávných státních útvarů, resp. státních útvarů aromunských (tedy ve smyslu synonymizace Vlachů a Aromunů).

existence kompaktního, početného, politicky vlivného aromunského³⁷ osídlení, organizovaného do autonomních regionů pod etnicky aromunskou samosprávou – tedy jako doklad prvních (etnicky) aromunských státních útvarů (Arginteanu 1904 (1998); Koukoudis 2003: 85nn, Daskalov 2005: 21-25). Někteří autoři naopak konstatují, že i přes svoji početnost nebyli Vlaši (které nekonceptualizují jako etnickou skupinu) na uvedeném území nikdy schopni či ochotni založit jakékoli větší centralizované státní útvary, a to v důsledku převládajících subsistenčních strategií, založených na trvalé mobilitě a individualismu (Papanace 2004: 645 nn). Poměrně vágní označení Vlach, s nímž se setkáváme v historických pramenech, nabízí, jak již bylo řečeno, značný prostor interpretacím jednotlivých badatelů. Někteří autoři tedy pracují se jménem „Vlach“ v pramenech jako se synonymem etnonyma „Aromun“, případně tyto názvy sami používají jako synonymní. Není tomu tak pouze u některých nejstarších prací, které se Aromunům věnovaly (např. Jireček 1884; Wace & Thompson 1914), ale rovněž v případě studií současných autorů (viz např. Balkanski 1996; Georgieva 1998; Kiselinovski & Dimčev 2002; Koukoudis 2003; Ružica 2008; Winniffrith 1987).

Dějiny Aromunů na Balkánském poloostrově jsou tedy v analyzované sekundární literatuře konstruovány na základě dobových pramenných zmínek o Vlaších, přičemž závisí na konkrétním autorovi, do jaké míry tyto Vlachy a dnešní Aromuny ztotožní a do jaké míry zahrne do své interpretace i další možné významy slova Vlach. Část odborné (především historiografické) literatury, ztotožňující Aromuny a Vlachy, pak vyvolává dojem, že ve středověku představovali etničtí Aromuni (ve smyslu přímých předků dnešních Aromunů) v oblasti pohoří Pindos, značné části historicko-geografických regionů Epiru, Thesálie a Makedonie naprosto klíčový

³⁷ Otázka „aromunskosti“ různých historických populací samozřejmě souvisí s tématem prosazování etnicity a národní příslušnosti jako centrálních principů sociální organizace. Autoři, snažící se dokázat, že se určité pramenné zmínky týkají „Aromunů“ (resp. Vlachů, což je dle těchto autorů dobové synonymum dnešního etnonyma Aromun) předpokládají, že Aromuni byli v příslušné době již zformovanou etnickou skupinou se specifickými distinktivními rysy, přetrvávajícími ve více-méně nezměněné podobě do současnosti. Dnešní Aromuny pak chápou jako přímé potomky těchto skupin a postulují jednoznačnou kontinuitu středověkých a dnešních populací. Paralelní pohled, zpochybňující „aromunskost“ uvedených středověkých útvarů, vychází implicitně kromě kritického postoje k dobovým pramenům také z teoretického přesvědčení, že na středověké obyvatelstvo nelze automaticky aplikovat etnické kategorie 19. a 20. století. Tento pohled tedy nezpochybňuje, že bylo místní obyvatelstvo v uvedené době označováno za Vlachy; ani že tito Vlaši mohli (alespoň zčásti) mluvit románským jazykem; ani že se z tohoto románského jazyka, užívaného v uvedených oblastech, vyvinul jazyk, dnes označovaný jako aromunština. Pouze poukazuje a) na socioprofesionální význam slova Vlach b) na problematičnost jeho etnizace a ztotožnění s dnešními Aromuny.

demografický a politický element, neboť uvedené regiony prakticky ovládali, jak dokládá existence jejich vlastních státních útvarů Velké a Malé Vlachie³⁸; případně tato literatura poukazuje na vlašský (tj. aromunský) původ mnoha srbských, chorvatských či černohorských rodů (Ružica 2008). Zásadní význam aromunského osídlení se dle tohoto výkladu udržel až do 18. století, kdy se Aromuni stali předmětem cíleného pronásledování ze strany Osmanů (Koukoudis 2003; Daskalov 2005). Naopak jiný segment odborné literatury vidí význam Aromunů ve středověku o něco opatrněji, upozorňuje na nejasné vymezení „Vlachů“ a Aromunů a konstatuje pouze jejich přítomnost v uvedených lokalitách. Přímá návaznost na dnešní Aromuny je dovozována až u populací, které jsou zmiňovány v pramenech ze 17. – 18. století v souvislosti se situací v osmanské říši, konkrétně se jedná především o zmínky týkající se devastace „vlašských“ městských sídel v pohoří Gramos a v okolí Moskopole, dnešní albánské Voskopojë, a následné rozsáhlé migrace tamních obyvatel (tak např. Atanasova 1998; Boučková 2005; Kahl 1999a; Rakšieva 1996; Nowicka 2011: 30 - 35).

3.4 Dějiny Aromunů: 17. – 19. století

Kontinuita dnešních Aromunů s jejich předchůdci je relativně důvěryhodně rekonstruována pro dobu přibližně posledních dvou až tří století. Historické prameny z tohoto období jsou důkladnější a jasněji rozlišují různé skupiny obyvatel, včetně jejich jazyka a subsistence; uvedené regiony se navíc začaly v průběhu 18. a především 19. století stávat cílem nejrůznějších cestovatelských a etnografických výprav, o nichž existují poměrně podrobné zprávy (např. J. Thunmann, V. Wolfová, Wilhelm Freiherr von Berg, K. Jireček, G. Weigand); vedle toho je právě pro posledních 200 – 300 let dokládána přímá genealogická

³⁸ „Bezprostředním výsledkem složitých civilizačních a demografických procesů bylo objevení se východního latinského živlu. Jeho jižní větve se zformovaly a etablovaly v Epiru, Thesálii a Makedonii. Během středověku se projeví jako samostatný etnos, vyznačující se vlastním jazykem a způsobem života. Tyto latinizované skupiny nebyly sjednoceny jen na rodovém a etnickém podkladě, ale i prostřednictvím svých ambic na získání samostatného politického života. Vyznačovaly se nezkrotností a láskou ke svobodě, úsilím o nezávislost, vzpourami proti centrální byzantské moci a odporu vůči sousedním Řekům. Vrcholem těchto politických snah jsou vlašské státní útvary, existující ve XII – XIV století. V době, kdy byl jižní Balkán ovládnut Osmany, se **Aromuni** udrželi jako vojenský a politický faktor, což jim zajistilo autonomii a samosprávu v drsných podmínkách osmanské vlády.“ (Daskalov 2005: 24 – 25, zdůraznění M. Z.)

posloupnost dnešních Aromunů s jejich předky. Budu proto ve své práci nadále používat etnonymum Aromun, čímž chci naznačit přímou souvislost dnešních Aromunů s historickými skupinami, o nichž budu dále referovat.

3.4.1 Způsob života

Dle dostupných dokladů byli Aromuni v naprosté většině pravoslavnými křesťany³⁹ (Kahl 1999a: 49-50). Výrazným specifikem byl jejich způsob života, jímž byl pro velkou část Aromunů do první poloviny 20. století zonální způsob pasteveckého chovu dobytka, spojený s nomádstvím či polonomádstvím, spočívajícím v cyklických přesunech celých rodin (později jen jejich mužských členů) z letních pastvin v již zmiňovaných pohořích Balkánského poloostrova do oblastí zimovišť při Středozemním a Černém moři (dnešní pobřeží Albánie, Řecka, Bulharska a Turecka). Chov se zaměřoval na ovce a kozy, ovšem součástí stád byl vždy i menší počet koní, určených především na přepravu veškerého majetku a případně obchodovaného zboží při pravidelných sezónních přesunech. Hlavním zdrojem obživy byl prodej mléka a výrobků z něj, prodej ovčí vlny a produktů z ní zpracovaných (ke způsobu života podrobněji viz například Bočková 2005; Kahl 1999a; Kara & Guddemi 2000/2001; Rakšieva 1996; Nowicka 2011; Weigand 1899 aj.).⁴⁰

Pastevečtí Aromuni byli organizováni do velkých příbuzenských skupin, nazývaných *falkara*, čítajících 20 – 200 rodin, jež vlastnily různě velká stáda dobytka. V jejich čele stál předák (*čelnik/tschlenik; kechaja*), obvykle majitel největších, mnohotisícových stád (Kahl uvádí až 10 000 kusů dobytka, 1999a: 49), který měl ve skupině rozhodující pravomoci i zodpovědnost. Vedl celou skupinu a přiděloval práci, neboť o stáda všech rodin se starali pastevečtí společně: všechen

³⁹ Tato skutečnost není bez zajímavosti, vzhledem k tomu, že byli tak jako ostatní obyvatelé Osmanské říše vystaveni tu většímu, tu menšímu tlaku k přijetí islámu. Tento fakt je zřejmě možné vysvětlit relativní izolovaností Aromunů a jejich rozptýlením, které minimalizovaly cílenou islamizaci.

⁴⁰ Aromuni však nebyli jediní, kdo se v uvedených oblastech věnoval polonomádkému pastevectví. Skupinou s velice podobnou substistencí byli řecky hovořící Karakačani (Sarakačani). V řadě ohledů, kromě jazyka, jsou si tyto skupiny velice podobné, takže bývají zhusta vnějšími pozorovateli zaměňováni; sami se ovšem vůči sobě navzájem razantně vymezují (např. Campbell 1964; Pimpireva 1995; Fatková 2011).

dobytek byl rozdělen do menších stád (v zimě po 200 – 300 kusech, v létě kolem 1500 – 1700 kusů), o něž pečovali jednotliví pastevcí a která v létě vedli do oblastí relativně vzdálených od vlastních letních sídel - *kolib*, v jejichž blízkosti byly naopak drženy dojně ovce. Část mužů se věnovala výhradně jiné práci, například dojení ovcí nebo dohlížení na stáda koní, která byla přes léto vypuštěna do vzdálených horských plání. Kromě vedení skupiny bylo úkolem předáka zajišťování pastvin, které byly pronajímány od majitelů půdy, zabezpečení jarních a podzimních přesunů stád a rovněž uzavíral za celou skupinu dohody s obchodníky, kteří v létě odkupovali od Aromunů mléko a další produkty. Rodiny, které vlastnily jen malá nebo žádná stáda, pracovaly společně s ostatními a byly vypláceny podle zisků majitelů stád – můžeme tedy říci, že o stáda se starali všichni společně a výtěžky byly rozdělovány na konci sezóny buď jako podíl za zisku v závislosti na velikosti vlastněných stád, nebo jako výplata za nájemní práci (Pimpireva 1998; Rakšieva 1996). Ženy se staraly o chod domácností, šily oděvy, byly proslavené tkaním kobereců a příkrývek (Kara & Guddemi 2000/2001); podílely se na zpracování mléka a při sezónních přesunech bylo jejich úkolem také každodenní vybalování a balení věcí, potřebných k přespaní v průběhu cesty.

Falkara nebyla trvalým seskupením, ale mohla se podle potřeby rozpadat i obměňovat. V letních měsících celá *falkara* kooperovala a obývala společně letní sídla, *koliby*; podmínky chovu dobytka v zimních měsících naopak neumožňovaly koexistenci příliš velkých skupin, takže po příchodu do zimovišť se *falkara* rozdělila na menší jednotky (Rakšieva 1996). Naopak při vlastních přesunech na zimní a letní stanoviště se obvykle spojovalo více *falkar* a celá skupina se nazývala *fara*. Právě toto období přesunů stád, kdy se dostávaly do kontaktu skupiny, žijící jinak odděleně, bylo spojeno s výraznou aktivizací sociálního života Aromunů, kteří se mohli setkat se vzdálenějšími příbuznými nebo naopak s ještě neznámými příslušníky ostatních aromunských skupin. To bylo obzvláště vítané mezi mládeží, pro niž představovala tato setkání možnost najít si v souladu s pravidlem aromunské endogamie manželského partnera (Pimpireva 1998: 321). Zároveň se v těchto obdobích dostávali do nejintenzivnějšího kontaktu s místním usedlým obyvatelstvem. Přesuny na letní pastviny se tradičně odehrávaly kolem sv. Jiří – Georgiovdén, 23. dubna dle gregoriánského kalendáře (6. května dle juliánského kalendáře); přesuny na zimoviště kolem sv. Dimitrije – Dimitrovdén, tj. 26. října dle gregoriánského kalendáře (8. listopadu dle juliánského kalendáře). Trvaly i

kolem padesáti dní, v závislosti na vzdálenosti, kterou bylo třeba ujít, ale i na přírodních a atmosférických podmínkách při samotném putování (Atanasova 1998; Rakšieva 1996;).

V průběhu 19. a především 20. století se způsob života aromunských pastevců změnil, a to v důsledku řady okolností, které souvisely jak s modernizací a průmyslovou revolucí, tak s procesem ustavování národních států a změnou celní politiky. Přejít nových státních hranic se stával stále obtížnějším, takže část rodin sestupovala na zimu pouze do nížin, rozkládajících se v blízkosti jimi obývaných pohoří (v případě Bulharska to byla především Thrácká nížina); část Aromunů nadále putovala až do přímořských oblastí (například zimoviště na černomořském pobřeží). Paralelně docházelo k tomu, že se stáda zmenšovala a putování s nimi se stávalo spíše doménou mužů - ženy, děti a též starci zůstávali v trvalých sídlech po celý rok; nebo bylo polonomádké pastevectví zcela opouštěno a aromunské rodiny se usadily (obvykle buď přímo v letních sídlech, nebo ve vesnicích a městech v jejich blízkosti, každopádně většinou v horských oblastech a v místech, která znali).

Jak již bylo uvedeno, aromunští pastevci si zřizovali trvalá letní sídla (*koliby*), kam se na léto pravidelně vraceli.⁴¹ Velikost sídel, nacházejících se obvykle v nadmořské výšce mezi 1000 – 1600 metry (Kahl 1999a: 43), byla různá, variovala od několika desítek obydlí po stovky (velikost sídel se mění jak v průběhu dějin, tak i v závislosti na regionu, konkrétní historické situaci apod.; přesnější údaje jsou dostupné pro 19. a 20. století, kdy např. G. Weigand uvádí jako tehdejší největší bulharské *koliby* *Bakicu*, kde bylo 150 obydlí s více než tisícem obyvatel, Weigand 1907: 53). Kromě lidských obydlí zde byly i kryté ohrady pro dobytek (tzv. *mandry*) a hospodářská stavení pro zpracování mléka. Některé *koliby* sloužily vždy pouze na sezónní letní bydlení a přes zimu byly prázdné; v jiných se postupně pastevci trvale usadili. Časem se z některých vyvinula městská centra, obývaná ovšem nikoli výhradně Aromuny, ale i ostatními etno-jazykovými skupinami (např. Gramos, Moskopole, Nicě, Métsovo, Samarina, Syrráko). Ta část Aromunů, která žila usedle ve městech, se v důsledku vysokohorské polohy aromunských sídel a díky vazbě na

⁴¹ Některé aromunské pastevecké skupiny, především v dnešní Albánii, ovšem setrvaly při čistě nomádkém způsobu chovu dobytka a při svých cestách až do 20. století obývaly pouze přechodná sídla - stany či slámové chýše (Kahl 1999a: 42).

polonomádské pastevectví věnovala především obchodu, řemeslu, bankovníctví, pohostinství a případně dálkové karavanní dopravě zboží apod., přičemž všechny tyto činnosti byly primárně vázány na zpracování a obchodování produktů z chovu ovcí. Nejbohatší obchodníci či bankéři odcházeli také mimo Balkánský poloostrov a zakládali svou existenci ve velkých městech jak Osmanské říše, tak i střední a západní Evropy.⁴²

Až do poloviny 18. století bylo aromunské letní i trvalé osídlení koncentrováno do oblasti pohoří Pindos, části historicko-geografických regionů Epiros, Thesálie a Makedonie. Není bez zajímavosti, že obyvatelé uvedených horských regionů (tedy pastevecké skupiny, bez ohledu na jazyk, nikoli výhradně románsky hovořící Aromuni) získali v rámci osmanské říše určité výsady, jako například výsadu placení jen některých daní (resp. placení daní ve stejné výši jako muslimské obyvatelstvo), jistou míru nezávislosti a samosprávnosti svých sídel či výhradní práva na užívání některých pastvin. Zastávali též roli strážců horských průsmyků, přechodů a tranzitních cest, jež byly důležité jak z hlediska hospodářského (ochrana poutníků a především obchodníků a jejich karavan, přecházejících přes horské oblasti), tak i vojensko-strategického (ochrana bezpečnosti impéria) – za což měli právo vybírat poplatky od poutníků či obchodníků. Tyto výsady či privilegia byly vyváženy povinnostmi vojenské nebo polovojenské služby Osmanům - osmanská administrativa i armáda využívala horské pastevecké populace pro specifické vojenské a hospodářské činnosti, související s jejich profesními dovednostmi (znalost horských oblastí a způsobu života v nich; práce s koňmi, využívaná v armádě při vojenských taženích apod.). Důsledkem relativní svobody byla volnost pohybu, spojená s již zmíněným rozvojem obchodu a ekonomickým rozkvětem některých sídel (Bočková 2005: 80-81; Daskalov 2005: 26 nn.; Nowicka 2011: 34).

Většina badatelů se shoduje na tom, že v průběhu 17. - 19. století hráli Aromuni v regionech, které obývali, poměrně důležitou hospodářskou a taktéž politickou roli (Bočková 2005: 81-82; Kahl 1999a: 16-17; Koukoudis 2003: 38; Nowicka 2011: 35). Již v 16. století započal ekonomický vzestup pasteveckých (vlašských) obchodnických a řemeslnických sídel v oblasti pohoří Pindos, nacházejících se

⁴² K tomu podrobněji viz např. Bočková 2005; Daskalov 2005; Kahl 1999a; Kara & Guddemi 2000/2001; Koukoudis 2005; Papanace 2004; Rakšieva 1996; Rakšieva 1997.

v blízkosti důležité obchodní trasy Benátky - Konstantinopole. Jediné postavení mezi urbánními sídly mělo již zmiňované Moskopole (dnešní albánské Voskopojë), považované v 18. století za jedno z největších obchodních a tržních center Balkánského poloostrova (Daskalov 2005; Kahl 1999a: 17; Koukoudis 2003). Protože má město Moskopole výrazné místo v konstrukci aromunské paměti, bude mu věnována následující podkapitola, na kterou budu později odkazovat v části, věnující se roli historie a paměti v etnorevitalizačním hnutí.

3.4.2 Moskopole

Dnes je Voskopojë v jihovýchodní Albánii malým a málo významným městečkem, obývaným přibližně sedmi sty obyvateli. Protože leží vysoko v horách (v nadmořské výšce okolo 1100 metrů), je relativně izolované; ve městě samém, stejně jako v okolních vesničkách, žije dodnes aromunské obyvatelstvo. Celá oblast, v níž se město nachází, náleží k pohoří Grammos a je součástí jádrové oblasti aromunského osídlení, o níž byla řeč výše.

Město bylo pravděpodobně založeno kolem poloviny 14. století a od počátku je spojováno s vlašským (tj. románsky hovořícím) obyvatelstvem (Kahl 1999a: 17; Koukoudis 2003: 327). Počet obyvatel postupně narůstal, město se stávalo cílem migrace z okolních i vzdálenějších oblastí. Z hlediska jazykového složení obyvatel v 17. a 18. století se zdá, že se jednalo z velké části o románsky hovořící předky dnešních Aromunů, ovšem zastoupeno bylo i řecky, albánsky a slovanskými jazyky hovořící obyvatelstvo; naopak osmanští Turkové měli zakázáno se ve městě usazovat, dokonce zde údajně nebyly žádné turecké správní budovy, mešity či lázně (Kahl 1999a: 16). Největší rozkvět zažilo Moskopole v prvních dvou třetinách 18. století, kdy se stalo jedním z největších čistě křesťanských obchodních měst v evropské části Osmanského impéria. Odhady počtu obyvatel se liší a pohybují se v rozmezí 20 000 – 70 000 osob, jako reálný se však jeví spíše údaj na dolní hranici toho rozpětí (Koukoudis 2003: 331); i tak se jednalo o město větší než tehdejší Bělehrad, Athény nebo Sofie (Kahl 1999a: 17). Bohatství města plynulo především z obchodu, řemeslné výroby a zpracování vlny (které se rozvinulo v organizovanou manufakturní výrobu); dle dokladů zde fungovala řada cechů. Klíčovým okamžikem rozvoje města však bylo navázání obchodních kontaktů

s ostatními evropskými městy – především s Benátkami a dalšími italskými přístavy (Daskalov 2005: 31; Koukoudis 2003: 333), kam moskopolští obchodníci dováželi zboží z centrální části Balkánského poloostrova až po řeku Dunaj nebo až z Konstantinopole. Pro druhou třetinu 18. století existují také doklady o poměrně aktivním kontaktu se střední a západní Evropou, které mimo jiné vedly k usazování některých bohatých aromunských rodin například v již zmíněné Konstantinopoli a Benátkách, ve Vídni, v Budíně a Pešti, Linci, Bukurešti a dokonce až ve Varšavě či Moskvě (Daskalov 2005: 31, Kahl 1999a: 18; Koukoudis 2003: 333).

V návaznosti na obchodní kontakty došlo i ke kontaktům kulturním a Moskopole se pomalu stávalo vzdělanostním a kulturním centrem této části Balkánského poloostrova: bylo zde dle některých pramenů více než dvacet kostelů a klášterů, nemocnice, rozvíjelo se školství (Kahl 1999a: 17). V roce 1744 byla založena takzvaná Nová Akademie - univerzita s řeckým vyučovacím jazykem, která ve své době nabízela jedno z nejlepších vzdělání na křesťanské univerzitě na Balkáně, a to včetně rozsáhlé knihovny. Je třeba zdůraznit, že se jednalo o školu řeckou – Moskopole se tak stalo v osmnáctém století významným centrem řeckého pravoslavného vzdělávání na území Osmanské říše. Neméně významné bylo založení tiskárny (v roce 1720 nebo 1735), jež byla po Konstantinopoli druhou tiskárnou s řeckým tiskem v celém Osmanském impériu a která v letech 1731 – 1769 vyprodukovala nejméně 21 knih, převážně v řečtině, ale i v aromunštině psané řeckou abecedou (Daskalov 2005: 31; Koukoudis 2003: 334). Z tohoto intelektuálně bohatého zázemí vyšli mimo jiné dva učitelé a jazykovědci, kteří vytvořili vícejazyčné slovníky obsahující i část, věnovanou aromunštině.⁴³ Na základě těchto informací lze shrnout, že město bylo mnohojazyčné a že z hlediska kulturního a vzdělanostního bylo i přes značnou převahu aromunského obyvatelstva spíše centrem helénismu.⁴⁴

Na přelomu 60. a 70. let osmnáctého století období prosperity skončilo. Příčin bylo

⁴³ KAVALLIOTIS, T. A. (1770): *Prōtopeiria para tou sophologiōtatu*. Venezia; MOSCHOPOLITIS, D.: *Lexicon Tetraglosson*. Vydáno pravděpodobně poprvé v roce 1764 v Moskopole, reprint 1794 ve Vídni (Koukoudis 2003: 335).

⁴⁴ T. Kahl nicméně tvrdí, že město bylo téměř výlučně aromunské a že i přistěhovavší se obyvatelstvo jiných jazykových skupin podléhalo zcela jedinečné aromunské „asimilační síle“ (1999a: 17). Jiné analýzy ale takovou výraznou převahu aromunského elementu nepopisují.

hned několik a souvisely s celkovou ekonomickou i politickou situací v oblasti. V první řadě to byla anarchie v regionu, způsobená oslabením osmanské vlády, prohloubeným rusko-osmanskými střety; svou roli ale hrály i vnitřní spory konkurenčních skupin o moc a kontrolu v samotné Moskopoli a také rostoucí finanční požadavky albánských muslimů („Arnautů“) – lokálních „protektorů“, kterým město tradičně odvádělo „podíl“ na svém bohatství (Daskalov 2005: 32-33; Koukoudis 2003: 337-339). Důsledkem této velmi nestabilní situace, spojené s ohrožením majetku obyvatel města (a celé oblasti), byl již od počátku šedesátých let odchod některých především bohatých rodin do jiných, bezpečnějších oblastí. Situace kulminovala v roce 1769, kdy albánští „protektoré“ do města (ale i okolních vesnic a menších měst) opakovaně vpadli a vydrancovali je. Kdo mohl, město opustil; méně movitá část obyvatel však v Moskopoli zůstala, nebo se během následujících let vrátila (odhaduje se přibližně 500 rodin). V následujících dvaceti letech bylo město ve sféře vlivu beratských pašů, z nichž poslední Ibrahim paša se dostal do sporu s největším regionálním samovládcem Ali pašou Tepelenským (Janinským, 1744 - 1822) o území mezi Moskopolí a Korčë. V roce 1788 Ali paša Janinský město dobil; následoval útěk dalších místních obyvatel (Bočková 2005: 81; Kahl 1999a: 17-20; Koukoudis 2003: 339-340). Podobný osud jako Moskopole měla i další města a vesnice v regionu, a to jak v pohoří Grammos, tak i Pindos v Řecku (Daskalov 2005: 32-33). Následkem těchto událostí byl počátek rozsáhlých aromunských migračních přesunů do celé jihovýchodní Evropy a později i do Evropy střední a dále.

3.4.3 Migrace z jádrových oblastí

Ačkoli existují doklady o vystěhovávání „vlašského“ obyvatelstva z jádrových oblastí již od 15. / 16. století, a to především přesídlování obchodníků do blízkých i vzdálených evropských městských center, hlavní migrační vlna je vázána na politickou a hospodářskou dezintegraci Osmanské říše a protiosmanská povstání na jihozápadě Balkánského poloostrova na sklonku sedmnáctého a především v osmnáctém století (Kahl 1999a: 18-19). Důležitým mezníkem byla právě zmiňovaná devastace Moskopole a ostatních aromunských sídel (nejen městských, ale i letních pasteveckých sídel, jako například vesnice Gramos v pohoří Grammos)

za panování Ali paši Janinského, spojená ovšem i se zvyšováním daňové zátěže a ztrátou bývalých privilegií.

Aromunští uprchlíci směřovali na východ a na sever (k tomu velmi podrobně viz Kahl 1999a, Koukoudis 2005; Weigand 1899; Winnifriith 1987). Již dříve usedlí Aromuni se stěhovali do měst, pastevcí usilovali též o podržení svého způsobu života a útočiště hledali v balkánských pohořích. Často preferovali usazení v lokalitách, kde již aromunské osídlení bylo (Nymfó, Malovište); jindy zakládali zcela nové osady (Magarevo, Trnovo, Nižepole) nebo se usídlovali v již existujících řeckých, albánských či slovanských obcích (velké skupiny Aromunů se např. usadily a dodnes zůstávají výraznou skupinou v řeckém Sérresu a jeho okolí nebo v makedonském Kruševu, Bitole a jinde). Nemá nicméně smysl vyjmenovávat všechna města a vesnice, do nichž Aromuni v 18. a 19. století prokazatelně přišli, neboť se jednalo o stovky sídel v dnešní Albánii, Makedonii a severním Řecku;⁴⁵ každopádně se v nových domovech ve valné většině velice dobře etablovali (Koukoudis 2003: 38).

V průběhu 19. století pak docházelo k sekundárním migracím a paralelně k usazování pasteveckých skupin. Aromuni se stěhovali dále na sever a východ, do Srbska, Bulharska, Rakouska a Uherska a na počátku 20. století do Rumunska, jak ještě bude zmíněno později (Atanasova 1998; Daskalov 2005; Kahl 1999a; Kahl 2002; Koukoudis 2003). Někteří se pak stěhovali též do střední a západní Evropy (větší skupiny se dodnes nacházejí v Německu, Francii) i mimo Evropu (samozřejmě se jich dotkla také evropská vlna vystěhovalectví do Ameriky ve druhé polovině 19. století a na počátku století dvacátého; početnější skupiny odešly i do Austrálie).

3.5 Procesy národního uvědomování – svébytnost, prořecká a prorumunská orientace

19. a počátek 20. století byly z hlediska Aromunů klíčové ještě v jiném ohledu. Nejen, že se rozptýlili prakticky po celé Evropě a v zámoří a započaly též procesy

⁴⁵ Migrace Vlachů/Aromunů mezi 15. a 20. stoletím a jejich sídla jsou nesmírně detailně popsány v práci A. Koukoudise (2003), pravděpodobně nejpodrobnější existující studii tohoto zaměření.

sedentarizace do té doby kočovných skupin, ale rovněž byli aktéry dobových zápasů o odstranění osmanské nadvlády a o vznik samostatných států, postavených na ideji národní emancipace. Zde můžeme spatřovat dvě roviny: na jednu stranu sami Aromuni procházeli procesem národní agitace a sebeuvědomění (Peyfuss 1974); paralelně se ovšem aktivně a někdy zásadním způsobem podíleli na osvobozeneckých hnutích skupin (budoucích národů), které představovaly v jejich okolí majoritu. Účastnili se Řecké osvobozené války, která vyústila ve vznik samostatného řeckého království v roce 1832 (Daskalov 2005; Koukoudis 2003). Podobně později vstoupili do „národních dějin“ Bulharska a Makedonie, když se podíleli na osvobozování historické Makedonie od osmanské nadvlády - nesporný je například vstup řady Aromunů do VMORO⁴⁶ a jejich účast na Ilindenském povstání v roce 1903⁴⁷, jehož centrem bylo Aromuny obývané Kruševo (Daskalov 2005); zajímavá pak je jejich pozice v průběhu balkánských válek (1912 – 1913), kdy bojovali jak na straně Řecka, tak i makedonských pro-bulharských skupin (Kahl 2002: 148). Ačkoli je celková míra vlivu Aromunů na „obrozené“ procesy jihoevropských národů předmětem určitých sporů, jisté je, že v mnoha konkrétních případech razantně vstoupili do jednotlivých národních dějin (Kahl 2002: 150). Rozhodnutí podílet se na osvobozeneckých hnutích okolních národů a identifikace s jejich zájmy jsou často projevem probíhající asimilace, již Aromuni podléhali ve všech regionech, kam se přestěhovali. Velká část již během 19. století ztratila výraznější vazbu na svůj aromunský původ a identifikovala se z hlediska národní příslušnosti jako příslušníci okolní majority (Kahl 1999a: 51). Tento proces ale můžeme spolu s N. Balamaci nahlížet ze dvou stran: na jednu stranu tito Aromuni ztratili svébytné etnické/národní sebevědomí, na druhou stranu ale prostřednictvím podílu na národně emancipačních hnutích okolních národů nastoupili (spolu s nimi) cestu modernizace (Balamaci 1991).

Z hlediska budování aromunského sebeurčení ve druhé polovině 19. století a na počátku století dvacátého můžeme čistě analyticky hovořit o *třech základních*

⁴⁶ „Vnitřní makedonsko-odrinská revoluční organizace“ – revoluční, protiturecká, nacionalistická organizace, působící na území (dnešního) Bulharska a Makedonie, prosazující ideu autonomní Makedonie (Rychlík 2000: 264).

⁴⁷ Včetně obsazení velitelských pozic, jako například Pitu Gulí, nesporně Aromun a jeden z „národních hrdinů“ Makedonie i Bulharska.

identitních politikách. Jednou je zaměření na vytváření vlastní, *samostatné aromunské (národní) identity*, založené na konceptu autochtonního původu. Další dvě jsou důsledkem geografické a lingvistické specifiky Aromunů: na jednu stranu je to geografická a kulturní blízkost řeckému vlivu, na druhou stranu jednoznačná jazyková příbuznost rumunštině. Tyto faktory se zkombovaly s dobovými politickými zájmy a spory o sféry vlivu v postupně se osvobozující jihovýchodní Evropě a daly vzniknout dalším dvěma identitním tendencím, tzv. *prořecké a proromunské orientaci Aromunů*.⁴⁸

3.5.1 Svěbytná aromunská identita

První zmiňovaná pozice, spočívající v přesvědčení o samostatné aromunské identitě, jež je důsledkem autochtonního původu Aromunů, zastávaly v průběhu 19. století dvě skupiny: uvědomělé aromunské elity, především vzdělanci a obchodníci, původem většinou z Moskopole, kteří odešli na počátku 19. století převážně do Rakouska-Uherska a později též do Rumunska, a kteří se jako první dostávali do kontaktu s ideou národního sebeurčení, již vztáhli na svou vlastní skupinu. Zároveň se však tato pozice udržovala mezi některými nomádskými pasteveckými skupinami, žijícími v relativní izolovanosti od politicko-spoločenských proměn 19. století, především mimo cílenou nacionalizační politiku Řecka a Rumunska. Později se i tyto skupiny stávaly cílem národní agitace, nicméně přesto zůstávaly, alespoň zčásti, nositeli čistě aromunského sebe-uvědomění, a to až do 20. století (Kahl 1999a: 55).

3.5.2 Prořecká orientace

Za druhé je možno mluvit o řeckém vlivu na národní, resp. „etnické“ sebe-pojetí Aromunů. Tento vliv započal již v 16. / 17. století a souvisel jak s prostým faktem, že velké skupiny Aromunů tradičně žily v oblastech majoritně řeckých a tedy se

⁴⁸ K tomuto tématu podrobně srov. Daskalov 2005; Kahl 1999a; Koukoudis 2003; Nowicka 2011; Peyfuss 1974.

jejich každodenní život odehrával v těsné interakci s Řeky, tak i s neméně závažnou skutečností silného dlouhodobého vlivu řecké kultury, především prostřednictvím řeckého jazyka (velká část Aromunů byla přinejmenším bilingvní, tj. hovořili řecky a aromunsky, navíc pro obchodníky byla řečtina na Balkánském poloostrově *lingua franca*⁴⁹) a řecké ortodoxní církve (Balamaci 1991; Kahl 1999a: 52). Aromunština byla v mnoha oblastech severního Řecka a dnešní jižní Albánie nahrazována řečtinou a pokud přežívala, bylo to pouze v soukromí; mezi Aromuny byla silná řecká identifikace (Kahl 1999a, 1999b).

Prořecká orientace části Aromunů je nesena specifickou verzí o původu Aromunů, souznící s řeckou ideou řeckého národa, která proklamovala a dodnes proklamuje veškeré obyvatelstvo Řecka jako etnicky jednotné a má výrazné homogenizační tendence. Aromuni jsou v tomto diskurzu chápáni jako romanizovaní Heléni (Balamaci 1991; Daskalov 2005; Gica 2010/11; Schwandner-Sievers 1999: 13; Nowicka 2011). Tým diskurz ostatně tvoří i pozadí oficiální řecké historiografie, jejíž část rovněž prosazuje tezi „řeckého původu“ Aromunů. Nejintenzivněji byla tato verze vypracovávána a prosazována ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století,⁵⁰ v souvislosti s etablováním ideje řeckého národa, s územními nároky nově vzniklých či vznikajících států na osmanskou Makedonii a v opozici k rumunské národní politice, označující veškeré románské obyvatelstvo jihovýchodní Evropy za dávné „ztracené bratry“ (Balamaci 1991; k tomu viz níže). O tom, že se nejednalo o nějakou okrajovou hypotézu o původu Aromunů, ale o poměrně výraznou dobovou politickou i vědeckou pozici, svědčí i tehdejší shrnutí badatelů Wace a Thompsona: „Tehdy byla v Řecku vytvořena teorie, že Vlaši jsou vlachofonní Heléni (*Vlachophone Hellenes*), to jest rasou Řekové, kteří se naučili vlašsky“ (Wace & Thompson 1914: 7), doprovázené konstatováním, že dobová odborná řecká literatura, týkající se Vlachů, je v důsledku politických teorií „téměř zcela

⁴⁹ Například v Makedonii se dodnes mezi Aromuny vzpomíná, že obchodníci, kteří hodně zbohatli, se stali Řeky, tj. opusili aromunský jazyk i sebepojetí a hlásili se k nově ustavované řecké národní identitě (Kara & Guddemi 2000/2001).

⁵⁰ Když byl v roce 1832 založen a oficiálně uznán nový řecký stát, ocitla se na jeho území jen malá část Aromunů – většina, obývající Thesálii, Epirus a Makedonii, zůstala nadále pod osmanskou nadvládou (z větší části do roku 1913); prořecká orientace se nicméně netýká jen území tehdejšího oficiálního řeckého státu, ale spíše kulturní a jazykové inklinace k řeckému prostředí Thesálie, Epiru a části Makedonie.

bezenná“ (Wace & Thompson 1914: 9).⁵¹ Přesvědčení o helénském původu Aromunů stojí na přelomu století též v pozadí pronásledování těch jedinců, kteří projevovali aromunskou či proromunskou orientaci, případně se v průběhu Balkánských válek postavili na bulharskou (makedonskou) stranu – a tedy proti ideji „elkého Řecka – „*Megáli Idéa*“. Ostatně podle stejného vzoru postupovalo Řecko i v případě slovanského obyvatelstva Makedonie, na kterou si činilo nárok, jež naopak označovalo za poslovenštělé (slovanofonní nebo bulharofonní) Řeky (Rychlík 2000: 259). Důsledkem pronásledování neřeckých projevů byla mimo jiné pokračující helenizace Aromunů (Kahl 1999a: 54-55; Daskalov 2005), která se vystupňovala po roce 1912, kdy byla k řeckému státu přiřčena velká část území, obývaných tradičně Aromuny.

Vzhledem k relativní početnosti aromunského obyvatelstva v severních částech řeckého státu je diskurzivní zdůrazňování jejich příslušnosti k řeckému národu možné interpretovat i jako snahu o prevenci případných snah o jakoukoli formu autonomie; na druhou stranu je ale třeba mít na paměti, že prořecká orientace Aromunů nebyla výhradně důsledkem cílené helenizační politiky, ale rovněž výsledkem přirozeného procesu adaptace.

Nacionalisticky podbarvené pozice, ačkoli nikoli tak razantní, můžeme nalézt i v pozadí současných řeckých historických prací. A. Koukoudis (2003) například ve své studii jednoznačně vychází z většinově prořecké orientace Aromunů, kterou vykresluje především prostřednictvím zdůrazňování loajality Aromunů vůči vznikajícímu řeckému státu v 19. století, kdy „... se objevili jako cenná součást moderních řeckých dějin a moderní řecké identity. Historie vlašských populací je neoddělitelnou součástí moderní řecké zkušenosti a zároveň důležitou kapitolou dějin Balkánu ... nyní jsou evidentně (moderní) řeckou etno-kulturní a etno-lingvistickou jednotkou“ (Koukoudis 2003: 39, překlad M. Z.). Nejde tedy o zdůraznění občanské příslušnosti k řeckému státu, ale o jednoznačně etnokulturní klasifikaci Aromunů jako Řeků.

⁵¹ Ani dobové rumunské zdroje však nejsou dle těchto autorů zrovna „neustrannými svědky“, nicméně mají za to, že jsou přeci jen o něco méně fantaskní než texty řecké (tamtéž).

3.5.3 Prorumunská orientace

Protiváhou, či „konkurentem“ řeckého vlivu na Aromuny v Osmanském impériu byl vliv rumunský, dovolávající se především jazykové a „etnokulturní“ blízkosti Aromunů a Rumunů. Tato identitní politika vycházela z aktéry sdíleného vědomí románského původu obou skupin, který interpretovala jako původ *společný*. Ten pak měl zakládat přesvědčení o totožných mocensko-politických zájmech Rumunů a Aromunů. Nositelem této identitní politiky bylo sjednocené rumunské knížectví, konkrétně jím vytvořená „*Makedo-rumunská*⁵² *komise*“ v Bukurešti (1860), jež ovšem vznikla v reakci na impulsy ze strany aromunských aktivistů v diaspoře (především v Budíně, Pešti, Vídni a Bukurešti), které je možno považovat za proponenty čistě aromunského národního hnutí první poloviny 19. století (Balamaci 1991: 15). Paradoxně měla jejich snaha o získání podpory pro „aromunskou věc“ ze strany rumunského státu poněkud odlišný efekt, než ten, který původně zamýšleli: toužili po aromunském školství, kodifikaci aromunštiny a jejím zavedení jako liturgického jazyka (Barbolov 2000: 40-41), nicméně výsledkem byla spíše romanizace Aromunů prostřednictvím rumunských škol, postupně zakládaných a financovaných rumunskou vládou v Epiru a Makedonii⁵³, později v Albánii a Bulharsku⁵⁴. Vedoucí postavou prorumunského hnutí na území osmanské Makedonie byl Apostol Mărgărit, aromunsko-řecký učitel a později inspektor nově zakládaných rumunských škol. Jejich počet je na přelomu století odhadován na 106, kdy je navštěvovalo přibližně 4000 žáků a vyučovalo na 300 učitelů (Kahl 1999a: 54); v roce 1912 (v podvečer Balkánských válek) bylo dle údajů G. Daskalova otevřeno již celkem 223 aromunských škol s přibližně 4 500 žáky (Daskalov 2005: 94-96). Úspěšní studenti pokračovali ve studiích na lokálních rumunských gymnáziích, aromunské elity dosahovaly vyššího vzdělání v Rumunsku. Ačkoli byla vyučovacím jazykem rumunština (i používané učebnice byly v naprosté většině rumunské), měli učitelé podle doložených informací

⁵² Novotvar „makedo-rumunský“ je odrazem chápání Aromunů jako Rumunů, žijících v Makedonii; má tedy silně politický nádech.

⁵³ První rumunská škola byla založena v roce 1864 v makedonské vesnici Trnovo (Kahl 1999a: 53). Je třeba mít na mysli, že většina z uvedených území nadále spadala pod osmanskou říši; část byla řecká.

⁵⁴ K rumunskému školství viz Barbolov 2000; Daskalov 2005; Peyfuss 1974.

tendenci, alespoň na nižších stupních, vycházet vstříc svým aromunským žákům, kteří rumunštině rozuměli jen obtížně, a zprostředkovávat část výuky v aromunštině. V roce 1887 začala dokonce být užívána první učebnice v aromunštině (Kahl 2002: 148). To bylo možné mimo jiné proto, že sami učitelé byli z velké části aromunského původu.⁵⁵

Otázka přijetí rumunských škol ze strany Aromunů je poněkud komplikovanější. Ačkoli některé zdroje referují o rumunském školství jako o nesmírně vlivném a téměř záchranném (Daskalov 2005), jiné je popisují jako okrajové, násilně vnucované místnímu aromunskému obyvatelstvu (Koukoudis 2003). Další autoři jsou celkově rezervovaní a upozorňují na to, že tyto školy neměly mezi aromunským obyvatelstvem Epiru a Makedonie příliš pozitivní odezvu, neboť jejich cílem nebylo prosazení aromunštiny (jako jazyka výuky, ani jako jazyka literárního), ale spíše její nahrazení rumunštinou a romanizace Aromunů. Ve většině aromunských sídel, přinejmenším na území egejské Makedonie a Pirinu, se celkově těšily větší návštěvnosti školy řecké než rumunské. Pocit vnějšího rumunského tlaku, spolu s nízkým statutem aromunštiny/rumunštiny v daných lokalitách, vedly v řadě případů spíše k odmítavé reakci Aromunů na rumunské školství a paradoxně k posílení helenizace (Kahl 2008: 133).

Celkově je možné konstatovat, že vliv rumunského školství vcelku logicky rostl se zvětšováním vzdálenosti od oblastí s převahou řecky hovořícího obyvatelstva. Na hranicích této oblasti, především v dnešní jihovýchodní Albánii (region Korčë) a dnešní Makedonii⁵⁶ (okolí měst Bitola a Kruševo) došlo k rozdělení lokálních Aromunů na dvě jasně oddělené a do značné míry nepřátelské frakce

⁵⁵ To potvrzuje i dobová poznámka Wace a Thompsona, že v době jejich bádání (v letech 1909 – 1913) byla „většina, ne-li všichni učitelé zaměstnaní na rumunských školách Vlaši, nikoli Rumuni“ (Wace & Thompson 1914: 8). To může zčásti souviset i s tím, že v roce 1865 byla v Bukurešti otevřena škola pro aromunskou mládež z jihozápadu Balkánského poloostrova, jejímž cílem bylo připravovat budoucí učitele na rumunských aromunských školách; v roce 1870 byla její činnost ukončena s tím, že svůj úkol přípravy učitelů již splnila (Barbolov 2000: 44).

⁵⁶ Situace Aromunů na území historické Makedonie, později rozdělené mezi Řecko, Bulharsko a Jugoslávii, je, jak už bylo naznačeno, úzce spojena s tzv. „Makedonskou otázkou“, která je ovšem natolik komplexním problémem dějin jihovýchodní Evropy druhé poloviny 19. a 20. století, že mi nezbývá, než ji v této práci zmiňovat jen velice zjednodušeně. V souvislosti s vlivem nacionalistických propagand okolních jihoevropských států bych na tomto místě jen uvedla, že prostřednictvím školství neusilovalo o vliv v Makedonii jen Řecko a Rumunsko, ale i Bulharsko a Srbsko, které zde od 70. let 19. století rovněž zakládaly své školy. Srbská a bulharská agitace nicméně nikdy nebyla zaměřena cíleně na Aromuny a formování jejich etnického (národního) sebeuvědomění, proto nejsou v práci nadále samostatně pojednávány (Kara & Guddemi 2000/2001).

prorumunských a prořeckých sympatizantů (Minov 2012; Schwandner-Sievers 2002), mající v podstatě třídní charakter: prořecká orientace byla obecně typičtější pro vyšší vrstvy aromunského obyvatelstva a byla založena na dlouhodobých, hlubokých a intenzivních kulturních i ekonomických vazbách s Řeckem (ovšem v případě Albánie inklinovali k řeckému elementu i pastevci; Schwandner-Sievers 2002), zatímco orientace prorumunská byla spíše výsledkem novodobé rumunské agitace a rozšířila se hlavně mezi méně majetnými vrstvami Aromunů (Kara & Guddemi 2000/2001; Minov 2012).

Vedle úsilí prosadit aromunský jazyk a školství byly silné též snahy o ustavení vlastní aromunské církve, nezávislé na konstantinopolském patriarchátu (Peyfuss 1974). V roce 1891 získali Aromuni, podporovaní Rumunskem i osmanskou administrativou, sultánské *irade*, povolující použití aromunštiny při bohoslužbách (Peyfuss 1974: 67), nicméně v praxi tento krok rozhodně nevedl ke vzniku autokefální aromunské ortodoxní církve, neboť „*jakékoli snahy o nezávislost Aromunů, ať už církevní, jazykovou nebo kulturní, byly patriarchátem považovány za skandální*“ (Kahl 1999a: 53). Podařilo se nicméně prosadit v tomto převážně řeckém náboženském prostředí existenci rumunských kostelů, jichž je na přelomu století doloženo více než 100, kde byla liturgickým jazykem rumunština a případně aromunština (Kahl 1999a).

Snahy o emancipaci Aromunů, ať už nezávislé či podporované Rumunskem, vyvrcholily v prvním desetiletí 20. století. V celé evropské části Osmanského impéria a též v severním Řecku se nacházely rumunské školy, vyučující děti v rumunštině⁵⁷ a částečně aromunštině, v jejichž škamnách vyrůstala generace budoucích aromunských aktivistů; vydávaly se aromunské časopisy a knihy v aromunštině (Barbolov 2000: 57-58; Kahl 1999a: 54-55); fungovala řada rumunských kostelů a pokračovala snaha o vytvoření samostatné aromunské církve. V roce 1905 pak získali Aromuni, a to za podpory velmocí, především Rakouska-Uherska, další sultánský dekret (*irade*) od sultána Abdul Hamida, uznávající je jako samostatný „vlašský millet - *Ullah Millet*“ (interpretovaný v odkaze na dobový význam slova *millet* jako uznání „aromunského národa“) a

⁵⁷ Není nepodstatné, že prostřednictvím rumunštiny se děti učily číst a psát latinkou, která již tehdy byla užívána k přepisu aromunštiny, takže získávali schopnost číst aromunské texty (schopnost ne zcela samozřejmou, vzhledem k tomu, že jinak byla v těchto regionech používána především řecká abeceda, cyrilice, arabština a jen velice okrajově latinka, a to v Albánii).

dávající jim právo zřizovat si vlastní kostely a vzdělávat se v aromunštině (Kahl 2002: 148). Den vydání tohoto dekretu, třídvacátý květen, byl přijat jako Národní den Aromunů. Paradoxně ovšem neměl tento dekret na Aromuny příliš pozitivní vliv – sice představoval právní potvrzení již *de facto* existujících poměrů, ovšem vyvolal odmítavou reakci ze strany Řecka (především patriarchátu), která se promítla do dobových řecko-rumunských vztahů i do konkrétních nepřátelských až agresivních aktů vůči Aromunům (Peyfuss 1974: 95 nn).

Hodnocení rumunského vlivu na aromunské „obrození“ není zcela jednoznačné. Může být chápán jako do určité míry nezištná podpora „národních“ zájmů utiskovaného národa - nebo jako cílená propaganda, spojená s územně-politickými nároky na oblast Makedonie, která zůstala po ukončení Rusko-turecké války v roce 1878 pod vlivem Osmanské říše. První pohled interpretuje motivace Bukurešti jako v první řadě idealistické, nesené touhou po osvobození „bratrů Aromunů“ od osmanské nadvlády a jiných utiskujících vlivů a po zajištění rozvoje aromunského národní vědomí. Např. G. Daskalov zdůrazňuje, že díky síti kvalitních, materiálně zajištěných rumunských škol získávali Aromuni nejen dobré vzdělání, ale rovněž bylo jejich prostřednictvím posilováno aromunské sebe-uvědomění a pocit přináležitosti k západnímu románskému světu; obojí pak chápe jako dobově potřebnou „hráz panhelénismu“ (Daskalov 2005: 96). Celkově interpretuje rumunské intervence kolem přelomu století jako jednoznačně pro-aromunské, podporující aromunské sebevědomí a umožňující ustavení („obrození“) aromunské národní identity, takže díky Rumunsku *„(j)eden zapomenutý národ učinil první krůčky ke svému vzkříšení a osvědčil samostatný kulturní a duchovní život“* (Daskalov 2005: 76). Je rovněž přesvědčen, a to v protikladu k většinovému názoru o výrazné a postupující helénizaci Aromunů na řeckých územích (Gica 2010/11; Kahl 1999b; Koukoudis 2003), že působení rumunských škol v oblasti severního Řecka (Pindos) zanechalo v daných lokalitách silnou stopu a umožnilo nejen přežívání aromunského živlu, ale doslova *„pulzování aromunského sebeurčení, které přinese bohaté národní plody“* (Daskalov 2005: 108). Daskalov samozřejmě nepopírá, že Rumunsko sledovalo podporou Aromunů i vlastní zájmy, ovšem interpretuje zájmy Rumunů a Aromunů jako shodné. Podobně vidí rumunskou intervenci do aromunských záležitostí i řada rumunských autorů.

Jiní autoři ale poukazují na to, že vedle romantického až naivního pocitu bratrství

stály v pozadí rumunských aktivit též (především) čistě utilitární politické cíle – Aromuni měli být využiti jako argument při vyjednávání o sporná teritoria Makedonie, která zůstala po Berlínském kongresu v Osmanské říši a na něž si činilo nárok jak Bulharsko, tak Řecko a Srbsko (Balamaci 1991: 16; Barbolov 1993; Kahl 1999a: 55). V základních obrysech je možno konstatovat⁵⁸, že Rumunsko mělo zájem na tom, aby území Osmanů ovládané Makedonie nepřipadlo ani Řecku, ani Bulharsku, neboť takový vývoj by posílil mocenské pozice uvedených států a naopak oslabil vliv Rumunska v jihovýchodní Evropě⁵⁹. Rumunský stát samozřejmě neprosazoval nerealizovatelnou ideu územního spojení Rumunska a Makedonie, ani nepředpokládal možnost vzniku samostatného „aromunského“ státu (Barbolov 1993: 148), ale „realističtější“ usilovně podporoval odpor místních Aromunů vůči sjednocení s Řeckem, případně Bulharskem, a prosazoval ideu albánského státu (s připojenými aromunskými regiony) či samostatné Makedonie. To se projevilo například po roce 1878, kdy bylo Berlínským kongresem rozhodnuto o připojení Epiru (obývaného mimo jiné, jak bylo konstatováno výše, značným počtem Aromunů) k Řecku: Osmanská říše s předáním oblasti dosti váhala a vedla v letech 1879 – 1881 jednání s Řeckem o definitivním územním uspořádání. V době uvedených jednání někteří proromunští aromunští aktivisté (Apostol Mărgărit např.) intenzivně agitovali, podporováni rumunským státem, mezi místním aromunským obyvatelstvem, aby se postavilo proti rozhodnutí o předání Epiru Řecku a požadovalo zachování osmanské nadvlády; agitátoři argumentovali tím, že v případě ustavení nové hranice by došlo k oddělení aromunských letních horských pastvin na území Osmanské říše a přímořských zimovišť, která by se ocitla v Řecku, a bylo by tedy třeba každoročně nejméně dvakrát překračovat státní hranice, což s sebou neslo celní a daňovou zátěž (Barbolov 1993: 153). Aromunští předáci, prezentující se jako zástupci dvou

⁵⁸ Politická situace v jihovýchodní Evropě druhé poloviny 19. století a počátku století dvacátého je, jak známo, velice složitá; mocenské zájmy a koalice jednotlivých stran se neustále proměňovaly, stejně jako územní rozsah etablovaných se státních jednotek. Komplexní výklad situace Aromunů v dobových mezinárodních i národních politických bojích je naprosto nad rámec této práce; ba i pokus o rekonstrukci pouhého stručného přehledu. Vzhledem k tématu práce se proto omezím jen na obecná konstatování, která jsou nutná pro pochopení dnešní situace a pozice Aromunů.

⁵⁹ Jak podotýká Barbolov, rumunská diplomacie celkem dlouho opomíjela vstup dalších aktérů do hry a nečinila vůči nim v podstatě žádná politická opatření, takže se zaměřila na Řecko a Bulharsko a nikoli na Srbsko, které nakonec vstoupilo do sporů o Makedonii velice úspěšně, když v roce 1913 získalo celou vardarskou Makedonii, která se později stala součástí Království Srbů, Chorvatů a Slovinců (Barbolov 1993: 149).

set tisíc „aromunských bratří“, předložili v roce 1881 při závěrečných jednáních v Cařihradě oficiální protest, v němž dokládali značný počet aromunského obyvatelstva v dotyčných regionech a prezentovali připojení Epiru k Řecku jako narušení aromunské „národní kauzy“ (Daskalov 2005: 62). Je ovšem otázkou, nakolik byla tato razantní tvrzení a požadavky aktivistů skutečně podpořena též místním aromunským obyvatelstvem – G. Barbolov uvádí, že se jednalo spíše o aktivitu několika jedinců než o vyjádření lidového konsenzu (Barbolov 1993: 154); naopak G. Daskalov se přiklání k tomu, že místní Aromuni připojení k Řecku skutečně spontánně odmítali.

V každém případě ale byly podobné kroky (oficiálně i neoficiálně) podporovány rumunskou vládou, pro kterou bylo zvětšení územního rozsahu a tedy i vlivu Řecka nežádoucí. Bukurešť spolu s aromunskými aktivisty chovala naději, že by se mohlo podařit spojit zájmy Aromunů a Albánců, kteří si dané regiony také nárokovali, a vytvořit v Epiru autonomní albánsko-aromunskou jednotku (Barbolov 1993: 154-155; Daskalov 2005). Bez ohledu na přání Aromunů, Albánců či Rumunska bylo výsledkem cařihradské konference v roce 1881 připojení menší části jižního Epiru k Řecku; celý jižní Epirus se stal definitivní součástí Řecka až po První balkánské válce v roce 1913.⁶⁰ Následkem tohoto kroku byla cílená helenizace všech připojených území, spojená především se zákazem užívání jiného jazyka než řečtiny (Daskalov 2005: 64).

Již zmiňovaný A. Koukoudis označuje rumunské angažmá v oblasti Pindu, Epiru a Thesálie jako rumunskou propagandu a zdůrazňuje, že se nejednalo o interní aromunské hnutí, ale o čistě vnější intervenci, založenou na „penězích a slibech“ (Koukoudis 2003: 40), která navíc měla podle něj na Aromuny⁶¹ až do prvních desetiletí 20. století jen minimální vliv. Tento neúspěch interpretuje především identifikací Aromunů jako moderních Řeků, kulturně prakticky totožných s okolním řeckým obyvatelstvem; pokud Aromuni vykazovali nějaké rozdíly, pak v oblasti jazyka (Koukoudis 2003: 42). Z kontextu práce se zdá, že

⁶⁰ Severní Epirus byl v roce 1913 připojen k nově vzniklému albánskému státu.

⁶¹ A. Koukoudis důsledně používá slova „Vlach“, nicméně používá jej jako synonymum slova Aromun. Z důvodu logické výstavby své práce jsem se rozhodla nahrazovat v těch kontextech, kdy se naprosto zjevně jedná o odkaz na Aromuny, původní autorovo označení „Vlach“ označením „Aromun“.

přijetí řecké sebe-identifikace považuje za samozřejmý důsledek kulturní vyspělosti Řeků a tedy silnější motivace k asimilaci. Tvrdí, že prorumunskou pozici přijaly především ekonomicky a kulturně méně rozvinuté aromunské skupiny, případně jedinci či rodiny, které byly v ekonomickém, sociálním nebo politickém konfliktu s místními vůdci a proponenty prořecké orientace a pro něž bylo přijetí prorumunské orientace utilitární volbou vlastního prospěchu (Koukoudis 2003: 41).

Střední pozici zastává Thede Kahl, který upozorňuje na to, že nezávislé, čistě aromunské národní hnutí první poloviny 19. století se v druhé polovině století postupně „rumunizovalo“ (Kahl 1999a: 53-55). Tento fakt podle něj není třeba interpretovat primárně jako důsledek cílené propagandy rumunského státu (který ovšem výše uvedené aktivity z velké části financoval), ale spíše jako výsledek pronárodní, buditelské činnosti *rumunizovaných aromunských patriotů*, jako byl učitel a zakladatel rumunských škol Apostol Mărgărit, básník a aktivista Constantin Belemace či první členové a zakladatelé Makedo-rumunské komise, kteří byli přesvědčeni o tom, že jedině se záštitou rumunského státu je možné pomoci „porobeným bratrům“, Aromunům v Osmanské říši, udržet si aromunské vědomí (Barbolov 2000: 41). Thede Kahl proto hovoří o tom, že se nejednalo ani o čistě aromunské, ani rumunské hnutí a označuje je jako „*aromunsko-rumunské*“ (Kahl 1999a: 54) a poukazuje tak na to, že v něm není třeba spatřovat produkt násilné vnější asimilační politiky Rumunska, ale spíše dobrovolné přijetí rumunské pomoci a tedy i kulturně-jazykového (a potažmo politického) vlivu. Konstatuje nicméně, že rumunský stát nikdy neusiloval o specificky aromunské jazykové vzdělání a spíše využíval vlivu na Aromuny k prosazování vlastních národních zájmů (1999a: 55); rozvoji svébytného aromunského jazyka a kultury tedy rumunská podpora rozhodně nesloužila. Velice podobně shrnuje průběh emancipačního procesu též M. D. Peyfuss, podle něhož je možné hovořit o převaze čistě utilitárních motivů pro podporu Aromunů ze strany rumunských politiků teprve na úplném konci 19. století (Peyfuss 1974: 123).

3.6 Konec Osmanského impéria na Balkánském poloostrově, první světová válka

Velkým zlomem byl z hlediska Aromunů (a samozřejmě celé jihovýchodní Evropy) rok 1913, kdy skončily balkánské války, z Balkánu byla definitivně vytlačena Osmanská říše, došlo k razantním změnám hranic již existujících států a vznikla Albánie. Vyjednávání o budoucím rozdělení Makedonie bylo pro Aromuny velice důležité, neboť se rozhodovalo o tom, v jakých státních útvarech se do budoucna ocitnou.⁶² Aromunští představitelé Makedo-rumunské kulturní společnosti (která vznikla v roce 1879 transformací původní Makedo-rumunské komise) vydali již v roce 1912 manifest nazvaný „Makedonii Makedoncům“ („*Macedonia Macedonenilor*“), požadující proklamaci Makedonie jako autonomního multinacionálního státu pod ochranou velmocí. V následujícím roce se pak vydala aromunská delegace s manifestem do velkých evropských měst a usilovala o diplomatická jednání ve prospěch této ideje (Dimov 2012). Aromunské zájmy nicméně nebyly při jednáních o novém uspořádání regionu nijak brány v potaz; celá oblast dosavadní osmanské Makedonie byla Bukureštskou smlouvou z 10. 8. 1913 rozdělena mezi Řecko (egejská Makedonie), Srbsko (vardarská Makedonie) a Bulharsko (pirinská Makedonie), čímž se lokální Aromuni, v textu vlastní smlouvy nezmiňovaní, ocitli za území tří národních států (resp. čtyř, neboť část Aromunů žila v nově vzniklé Albánii, jejíž hranice byly ustaveny na mírové konferenci v Londýně 30. května 1913). Jediným oficiálním dokumentem, který se týká „aromunské otázky“, jsou diplomatické nóty v příloze Bukureštské smlouvy, vyměněné mezi Rumunskem na jedné straně a Bulharskem, Řeckem a Srbskem na straně druhé. V nich se tyto tři státy zavazují propůjčit autonomii aromunským školám a kostelům na svém území a povolit rumunské vládě financování aromunských institucí (Peyfuss 1974: 121). Rumunské ambice ovlivnit přerozdělení Makedonie nicméně byly bukureštským mírem ukončeny, takže v praxi se nakonec Bukurešť o prosazování uvedených závazků příliš nezasazovala a po roce 1913 značně omezila svou, tou dobou již stejně nepřilíš usilovnou⁶³, pro-aromunskou

⁶² Podrobně viz Peyfuss 1974.

⁶³ Aromunská otázka hrála na přelomu století tu větší, to menší roli v mezinárodních vztazích mezi Rumunskem a Řeckem. Neměl by však vzniknout dojem, že se jednalo o zásadní téma mezinárodních vztahů na Balkáně; spíše se příležitostně objevovalo v některých diplomatických

pomoc (Kahl 1999a: 55). Z hlediska budoucnosti Aromunů došlo při jednáních v Bukurešti ještě k dalšímu, v té době zdánlivě nepodstatnému rozhodnutí o připojení dosud bulharské Jižní Dobrudže k Rumunsku. Později se tato oblast stala cílem relativně rozsáhlých aromunských migrací z jihu Balkánského poloostrova (viz níže).

Následovala první světová válka, kdy se část Aromunů dostala v důsledku vstupu italských vojsk do Albánie pod italský vliv. Velké skupiny Aromunů v pohoří Pindos byly přímo pod italskou kontrolou, což vedlo některé lokální prorumunsky orientované aktivisty k oživení ideje samostatné aromunské provincie, tentokrát pod italskou správou. Hlavním proponentem této myšlenky byl řecký, prorumunsky orientovaný Aromun Alchiviad Diamandi, který byl jednou z figur v pozadí vyhlášení jednodenní autonomní „Republiky Pindos“ v Korčě v roce 1918 (Kahl 1999a: 55). Diamandi ovšem tímto vstupem do aromunských dějin zdaleka neskončil – později, za druhé světové války, se objevil jako zakladatel fašistického „Knížectví Pindos“, které prezentoval jako samostatný aromunský stát (k tomu viz níže). Válka také přinesla poničení řady Aromuny obývaných vesnic a měst – kupříkladu přímo městy Bitola, Magarevo a Trnovo vedla tzv. Soluňská fronta (Kara & Guddemi 2000/2001).

Dalším podstatným mezníkem aromunských dějin 20. století bylo ukončení řecko-turecké války (1919 – 1922) a dohoda týkající se rozsáhlých populačních výměn mezi Tureckem a Řeckem, ratifikovaná po uzavření Lausannské smlouvy 24. července 1923, která definovala hranice moderního nezávislého tureckého státu. Do Řecka přišlo z Turecka v poválečných letech postupně 1 100 000 pravoslavných Řeků a dalších pravoslavných obyvatel⁶⁴, plus dalších 100 000 Řeků z Bulharska⁶⁵ a revolučního Ruska; z Řecka naopak odešlo nejméně 380 000 muslimů do Turecka (Hradečný a kol. 1998; Clogg 2002: 99). Nově příchozí obyvatelstvo se

kruzích a v reakci na konkrétní mezinárodně-politické situace. Když ale došlo v roce 1906 v důsledku řady rozporů k přerušení diplomatických styků mezi Rumunskem a Řeckem, bylo jedním z rumunských „vstřícných kroků“ ukončení podpory Aromunů, a to i přes to, že v letech 1906 – 1908 byli Aromuni v Řecku vystaveni poměrně výraznému pronásledování (Barbolov 1993: 162).

⁶⁴ Výměny probíhaly spíše na základě náboženské než „národní“ nebo jazykové příslušnosti (Clogg 2002:99)

⁶⁵ Populační výměny s Bulharskem počaly již v roce 1919.

v Řecku usazovalo převážně v oblasti řecké Makedonie⁶⁶ – tedy v regionech, kde tradičně žili Aromuni a kde si před zánikem Osmanské říše pronajímali od místních Turků pastviny. Masový příchod nového obyvatelstva znamenal pro místní Aromuny velké ekonomické potíže (přišli o pastviny) a celková ekonomická situace v oblasti se rapidně zhoršila (Gica 2010/11).

3.7 Meziválečná situace Aromunů

V nově ustavených státech se Aromuni dostali do zcela nové pozice, navíc v každém národním státě byla situace odlišná. Situaci v Bulharsku se budu věnovat v samostatné kapitole, zde se pokusím velice stručně nastínit základní meziválečný vývoj aromunské otázky v Srbsku (později Království SHS), Albánii, Řecku a rovněž v Rumunsku, kam se výraznější aromunská populace přesídlila až v průběhu 20. let 20. století.

Společná pro všechny zmiňované státy je postupná sedentarizace a asimilace Aromunů; definitivní konec polonomádkého pastevectví nastal v celém regionu nejpozději do padesátých let 20. století. Odlišné byly naopak vztahy jednotlivých států k aromunské menšině, projevující se především v oblasti vzdělávací politiky a v různé míře tlaku k asimilaci, např. prostřednictvím nucených změn jmen apod. V pozadí stála jak celková menšinová politika daného státu, tak i jeho mezinárodní vztahy, především s Rumunskem a Řeckem. Od 30. let hrála zajímavou roli v aromunské otázce též fašistická Itálie, resp. italská fašistická okupace Albánie a později Řecka (k tomu viz níže).

Srbsko začalo v podstatě okamžitě po konci balkánských válek realizovat v nově získané Makedonii homogenizační politiku, která znamenala jak uzavření rumunských škol v roce 1914, tak i násilnou slavizaci aromunských jmen. Rovněž početné makedonské rumunské kostely byly uzavřeny, s jedinou výjimkou kostela Sv. Konstantina a Eleny v Bitole, jenž pokračoval v činnost do roku 1947 (Barbolov 1993: 162; Gica 2010/11). Též vliv řeckého školství a řeckého elementu postupně

⁶⁶ Rozptýlení uprchlíků v Řecku přehledně ukazuje mapa in Clogg 2002: 105.

oslaboval, takže se postupně zmenšovaly rozpory mezi prorumunskou a prořeckou frakcí makedonských Aromunů. V důsledku agrární reformy a konfiskací majetků, které Aromuni odkoupili od Turků, se zhoršovala rovněž ekonomická situace Aromunů (Lascu 2005). Celkově byla srbská denacionalizační politika dosti systematická; přesto se, přinejmenším v oblastech s kompaktním aromunským osídlením, zachovával aromunský jazyk.

Vláda nového **albánského státu** nebyla z počátku tak razantní a nenastoupila cestu násilné albanizace. Vzhledem k praktické neexistenci albánského školství před vznikem státu a zásadní roli školství řeckého (řecké školy v Albánii se počítaly na stovky, albánské na jednotky) nebyly cizojazyčné školy rušeny, takže jak řecké, tak rumunské vzdělávací instituce (i kostely) zde mohly nadále fungovat. Docházelo nicméně k poklesu jejich počtu: jestliže v roce 1916 bylo na území Albánie celkem 18 rumunských škol, v roce 1923 to bylo již jen 5. V roce 1933 byly všechny soukromé školy v Albánii zestátněny nebo zavřeny, a to jak rumunské, tak i Aromuny hojně navštěvované řecké (kromě několika výjimek), stejně jako školy italské atd. Podobný pokles lze pozorovat v případě rumunských kostelů, kterých bylo v roce 1930 celkem 8, nicméně s nástupem komunistického režimu byly postupně všechny uzavřeny (Gica 2010/11); paralelně přetrvávaly kostely s liturgií řeckou a rovněž albánskou⁶⁷. Později, po nástupu komunistického režimu (1944, resp. 1945) byly všechna náboženství i církve pronásledovány (a v roce 1967 byly uzavřeny všechny církevní instituce). Aromuni zde tedy nebyli po roce 1913 cíleně pronásledováni, na druhou stranu ovšem také neměli nijak optimální podmínky pro rozvoj etnického sebevědomí.

Řecko se v Bukureštské smlouvě, uzavírající v roce 1913 Balkánské války, zavázalo, že nezruší rumunské školy a kostely na svém území; některá práva menšin byla dále zaručena Sévreskou smlouvou z roku 1920 (Braga 2004: 31). I přes asimilaci a pomalý pokles počtu aromunských institucí zde bylo v roce 1935 ještě 25 Rumunskem financovaných rumunských základních škol a 4 školy střední (Gica 2010/11; Daskalov uvádí 26 základních škol, 2003: 141). Problémem ovšem bylo to,

⁶⁷ Albánská pravoslavná autokefální církev vznikla v roce 1922, konstantinopolský patriarchát ji uznal v roce 1937 (Hradečný & Hladký 2008).

že řecký stát menšinové aktivity nejen finančně nijak nepodporoval, ale ani neuznával vzdělání na aromunských školách, takže jejich absolventi neměli z hlediska řecké administrativy žádné dosažené vzdělání. Vcelku logicky proto absolventi rumunských škol často pokračovali v případném dalším studiu v Rumunsku, což zapříčinilo odliv prorumunsky orientované aromunské inteligence z Řecka (Gica 2010/11). Nesmíme ale zapomenout, že větší část řeckých Aromunů se identifikovala s Řeky, takže nenavštěvovala rumunské školy a vzdělání, včetně vyššího, dosahovala v rámci řeckého školství.

Výše jsem zmiňovala výměny obyvatelstva mezi Řeckem a Tureckem a Bulharskem, jejichž následkem se zhoršily ekonomické podmínky Aromunů v řecké Makedonii; zároveň je dokládán trvalý tlak na počtení Aromunů a diskriminační politika Řecka (Daskalov 2005; Kahl 1999a: 69; Lascu 2005). Tyto okolnosti vedly v letech 1925 – 1929 k odchodu některých Aromunů do rumunské Dobrudže (k tomu viz níže). Ještě většímu tlaku pak byly menšiny v Řecku vystaveny po nástupu autoritativního režimu I. Metaxase v roce 1936, který všechny menšinové projevy pronásledoval a sankcionoval; přesto se zachovaly rumunské školy, jakkoli se zmenšil počet jejich žáků v poměru k žákům, kteří navštěvovali školy řecké (Daskalov 2005: 145). V roce 1946 byly (zřejmě v reakci na dění za druhé světové války, kdy někteří Aromuni podporovali fašisty) rumunské školy uzavřeny. Prorumunská orientace řeckých Aromunů se tak stala naprosto okrajovou záležitostí.

Rumunsko má pro dějiny Aromunů v meziválečném období zcela specifickou roli. Jak již jsem uvedla, po rozdělení Makedonie v roce 1913 poklesla intenzita vměšování Rumunska do situace Aromunů v jihovýchodní Evropě. Změna nastala po roce 1919, kdy byla definitivně k Rumunsku připojena Jižní Dobrudža a rumunský stát začal usilovat o romanizaci tohoto území, osídleného převážně Slovany a Turky, kde Rumuni představovali pouze 2,3% obyvatelstva (Njagulov 1995: 65). V roce 1924 (Gica uvádí rok 1925, Gica 2009/10: 2) byl vydán zákon, jímž byla všem vlastníkům půdy v Jižní Dobrudže odebrána jedna třetina majetku, která byla následně rozdělována mezi rumunské a aromunské kolonizátory (Njagulov 1995: 65). Tak započala migrace Aromunů do Jižní Dobrudže, jejíž hlavní vlna skončila v roce 1932, ovšem na individuální úrovni pokračovala až do

40. let.

Příčiny aromunské emigrace byly zčásti politické (menšinové politiky jednotlivých národních států, pronásledování), z větší části ovšem ekonomické (ztráta pastvin, zmenšení stád, konfiskace majetků získaných po odchodu Turků, problematizace přístupu k zimovištím v důsledku upevnění státních hranic atd.). Aromunští migranti přicházeli ze všech zemí, na jejichž území žili. Značný zájem o emigraci vycházel z Řecka, kde, jak již bylo uvedeno, se v důsledku populačních výměn výrazně zhoršila situace Aromunů, kteří zde byli také vystaveni diskriminaci. Podmínkou jejich odchodu byla ztráta řeckého občanství a praktická nemožnost návratu; jenom v roce 1926 odešlo do Rumunska 1365 rodin, a do roku 1932, kdy rumunská vláda oficiálně ukončila přijímání imigrantů, přišlo z Řecka do Dobrudže kolem dvou tisíc aromunských rodin (Daskalov 2005: 139). Největší skupinu emigrantů ale představovali Aromuni z Bulharska, kteří tvořili téměř polovinu všech přistěhovalců (Gica 2009/10). I motivy jejich odchodu byly kombinací politické a společenské situace (diskriminační politika bulharské vlády po převratu v roce 1923, vliv rumunské propagandy) a ekonomických faktorů (vysoké daně, komplikovaný přechod hranic, ztráta pastvin, úhyn dobytka v důsledku několika extrémně studených zim).

Celkový počet aromunských přesídlenců z let 1925 – 1932 byl podle odhadů kolem 30 000 osob, tj. něco přes 10% obyvatelstva Dobrudže (Gica 2009/10; Kahl 1999a: 85). Ačkoli si Aromuni od své migrace slibovali výrazné zlepšení ekonomické situace a životní úrovně, realita byla poněkud složitější. V první řadě museli naprosto změnit způsob života, neboť se z horských oblastí Balkánu přestěhovali do rovinaté, suché, přímořské krajiny, kde se namísto pastevectví museli věnovat zemědělství, s nímž většinou neměli nejmenší zkušenost (Kahl 1999a: 85). Navíc očekávali daleko větší podporu ze strany rumunského státu, než jaká jim byla reálně poskytnuta, a to jak ve smyslu rozsahu přiděleného majetku a půdy, tak i podpory při integraci (Gica 2009/10). Soužití s místním obyvatelstvem rovněž nebylo nejsnazší (především v důsledku pocitů křivdy v souvislosti s majetkovými transfery). Řada příšedších tak svého rozhodnutí k emigraci spíše litovala a někteří dokonce usilovali o návrat (Gica 2009/10).

Následkem usazení v Dobrudži ztratila postupně většina Aromunů znalost aromunského jazyka, neboť v důsledku jeho blízkosti k rumunštině docházelo

k masivnímu přejímání rumunských slov a tedy jeho porumunšťování. Zajímavá je v tomto kontextu poznámka T. Kahla, že si řada Aromunů ještě v 90. letech 20. století porumunštění jazyka neuvědomovala a domnívala se, že mluví čistě aromunsky (Kahl 1999a: 85). Paralelně se projevovala i změna identitních vzorců, spojená jak s ukončením tradičního pasteveckého způsobu života, tak s přijímáním rumunské identity (Kahl 1999a: 85).

Jak dokládá A. Gica (2009/10), nebyl pohled na migraci Aromunů do Dobrudže zdaleka jednotný. Aromunští aktivisté v Rumunsku zčásti migraci podporovali, zčásti ovšem měli za to, že pro „aromunskou věc“ by bylo výhodnější pokračovat v politice podpory Aromunů v jednotlivých národních státech. Někteří byli přesvědčeni, že příchod Aromunů do Rumunska ukončí veškeré naděje na vznik autonomní Makedonie, případně na získání teritoriálního a/nebo ekonomického vlivu v jižní části Balkánského poloostrova (Gica 2009/10). I mezi Aromuny v jednotlivých národních státech panovaly rozpory v názoru na vhodnost či nevhodnost emigrace – řada Aromunů odchod do Rumunska odsuzovala a rezolutně odmítala opustit svou vlast.

Mezinárodně-politická situace ovlivnila aromunské imigranty v Rumunsku ještě jednou, a to v roce 1940, kdy byla Jižní Dobrudža navrácena Bulharsku. Naprostá většina románsky hovořícího obyvatelstva, tedy včetně Aromunů, se přestěhovala do nadále rumunské Severní Dobrudže, především do okresů Constanta a Tulcea, kde žije většina dobrudžských Aromunů dodnes (Kahl 1999a: 85). Později došlo ještě k migraci Aromunů do Banátu, do oblastí, z nichž byli vysídleni rumunští Němci (Nowicka 2011: 163).

3.8 Druhá světová válka

Druhá světová válka se dotkla Aromunů stejně, jako všech ostatních obyvatel Evropy, zároveň je však spojena s pokusem o využití dobové situace k založení autonomního aromunského státu.

Řada Aromunů se připojila k partyzánskému odboji (výrazně např. v Jugoslávii, kde se stávali součástí Titových komunistických partyzánských skupin, Kara & Guddemi 2000/2001; stejně tak bojovali proti okupaci i v Bulharsku, později

Řecku), jinde se však mezi Aromuny našli sympatizanti s fašismem, ať už italským (Daskalov 2005: 144-146) nebo rumunským (Daskalov 2005: 144; Gica 2009/10). Příklon k italskému fašismu souvisel s okupací Albánie, která za panování krále Zogu nebyla k aromunské menšině nijak vstřícná. Někteří Aromuni si od italských okupantů slibovali větší porozumění aromunské otázce, které se mělo zakládat na „příbuznosti“ románských Italů a Aromunů a také na předchozích italských náznacích upřednostňování románského obyvatelstva v Itálii okupovaných oblastech jihovýchodní Evropy (Daskalov 2005: 144-145). Tato očekávání se rozšířila jak mezi některými albánskými Aromuny, tak mezi částí Aromunů řeckých, kteří byli v důsledku pronásledování Metaxovým režimem rovněž značně nespokojeni. Když v říjnu 1940 započala italská invaze do Řecka, představovala v očích některých Aromunů novou příležitost k realizaci národní emancipace; naopak jiní podporovali Řecko a bojovali v severo-řeckých horách proti postupu italských vojsk. Sympatie, projevované některými Aromuny k postupující italské invazi, vedly řecké úřady k razantním opatřením: zvýšený policejní dozor nad aromunskými regiony, uvěznění některých aktivistů a jejich internace v koncentračních táborech v Korintu a později na Krétě (celkem 265 internovaných) a další represe, včetně definitivního uzavření rumunských škol (Daskalov 2005: 145-147; Gica 2010/11).

Nejaktivnějším příznivcem italské a později v roce 1941 německé invaze byl již zmiňovaný *A. Diamandi*⁶⁸, který se chopil příležitosti a vyjednával hned z počátku italskou podporu aromunské otázky. Ještě v létě roku 1940 údajně odjel do Říma, kde se mu podařilo získat kontakty na vysoké představitele fašistické strany (Daskalov 2005: 146). V roce 1941 Diamandi přijíždí do severního Řecka, objíždí místní aromunské obce a propaguje svou myšlenku autonomního aromunského státu. V některých obcích se mu podařilo obsadit místní obecní úřady svými aromunskými přívrženci, obnovit rumunské školy a rovněž vyhlásil Národní radu Aromunů v Pindu, která měla spravovat aromunská území. V letech 1941 – 1942 usiloval spolu s dalšími separatisty a s tichou podporou okupantů v italské okupační zóně o vyhlášení autonomního aromunského („vlašského“) státu, nazývaného „Autonomní republika/knížectví Pindos“, který se měl rozkládat na území Epiru, Thesálie a části západní Makedonie.

⁶⁸ K tomu velmi podrobně viz Daskalov 2005: kap. 10.

Diamandi prezentoval svoje aktivity jako podporované rumunskou vládou, což naznačují i některé prameny, ovšem řada dobových rumunských politiků jeho snahy jednoznačně odmítala. V roce 1942 byl povolán do Rumunska, odkud mu již nebyl povolen návrat do Řecka, což je interpretováno jako výraz rumunské nespokojenosti s Diamandihovo angažmá v severním Řecku. V jeho činnosti pokračoval jeho nástupce Nicola Matussi, ovšem po italské kapitulaci v roce 1943 a převzetí oblasti Německou říší se veškeré aromunské separatistické aktivity staly zcela okrajovými (Daskalov 2005; Gica 2010/11).

Celkové hodnocení tohoto období je, jak jinak, složité. Někteří autoři konstatují, že se ideu autonomního aromunského státu nikdy nepodařilo realizovat a rozhodně nezískala masovou podporu místní populace (Kahl 1999a: 56). Jeho existenci neodmítali jen místní Řekové či Makedonci, ale i řada Aromunů, kteří se naopak přidávali k antifašistickému odboji (Gica 2010/11, který doslova tvrdí, že Diamandimu se podařilo pouze „*vyměnit pár místních řeckých nápisů za vlašské*“). Naopak Daskalov popisuje činnost aromunských separatistů až překvapivě pozitivně a hodnotí ji jako velice vlivnou, když tvrdí, že Aromuni prakticky převzali v letech 1941 – 1942 v uvedených oblastech kontrolu nad místní administrativou i policií, stejně jako ovládli lokální hospodářství (Daskalov 2005: 187). V každém případě však tento státní útvar uvrhl na (nejen řecké) Aromuny pověst zrádců a fašistů (Gica 2010/11).

Podobně problematické bylo angažmá některých rumunských Aromunů, kteří otevřeně sympatizovali s fašismem a stávali se členy tzv. Železné Gardy – ovšem rozhodně se nejednalo o masový fenomén a lze říci, že celkově aromunští obyvatelé Rumunska neprojevovali o nic větší či menší náklonnost k fašismu než obyvatelé, deklarující se jako Rumuni (Gica 2009/10).

3.9 Po druhé světové válce do dnešních dnů

Situaci Aromunů mimo Bulharsko po druhé světové válce se chci věnovat jen v největší stručnosti, tak, aby byly zřejmé některé nejpodstatnější vývojové tendence. K tomuto tématu navíc existuje přehledná souhrnná literatura (Gica 2009/10, 2010/11; Kahl 1998, 1999a; Šatava 1994; Nowicka 2011), na niž si

dovolím odkázat.

3.9.1 Jugoslávie, Republika Makedonie, Srbsko

Většina aromunského obyvatelstva Jugoslávie se soustřeďovala nadále v Makedonii, jen malé ostrůvky bychom našli v Srbsku (především Bělehrad). Aromuni se za války masově připojili k partyzánskému odboji a mnozí sympatizovali s komunistickou stranou. V době Titova režimu nebyli Aromuni obvykle přímo pronásledováni, ale rozhodně nebyli v menšinových aktivitách nijak podporováni. Když došlo v roce 1948 ke kolektivizaci a znárodnění majetků, byli postiženi především movití Aromuni (šlo o třídní, nikoli etnický princip); nezámožné vrstvy a příznivci komunismu se mohli úspěšně zapojit do komunistických struktur. Jak upozorňují Kara & Guddemi (2000/2001), často bylo rozhodnutí k budování stranické kariéry podmíněno rozhodnutím o popření aromunské identity a přijetím identity makedonské, což pamětníci spojují s novým jugoslávským uspořádáním, kde se vlastně poprvé v historii mohla s institucionální podporou etablovat samostatná makedonská národnost, získávající tak (ve srovnání s aromunskou identitou) jistou „prestíž“. Protěžováním makedonské identity pak někteří pamětníci vysvětlují i údajné zákazy zakládání aromunských spolků a rovněž lokální pronásledování projevů aromunské identity, například veřejného užívání jazyka apod. Paralelně je ovšem Titův režim vzpomínán zhusta jako doba materiálního dostatku, přístupnosti vzdělání, lékařské péče a možnosti cestování (Kara & Guddemi 2000/2001). Relativní otevřenost jugoslávských hranic umožňovala kontakty s aromunskými spolky v západní Evropě, především v Německu, kde ve Freiburgu působila „Unie pro aromunský jazyk a kulturu⁶⁹“, vedená dnes již zesnulým Vasilem Barbou. Jak bylo zmíněno výše, rumunské školy byly uzavřeny již v roce 1914 a nové nebyly založeny; rovněž rumunské kostely přestaly fungovat. Až v roce 2003 byl jmenován v kostele sv. Konstantina a Eleny v Bitole aromunský kněz, který zde sloužil první bohoslužbu v aromunštině (Gica 2010/11); Makedonská ortodoxní církev nicméně dodnes nepovoluje pravoslavné bohoslužby v aromunštině (Minov 2012: 63), takže k tomu dochází jen

⁶⁹ Union für aromunische Sprache und Kultur.

v jednotlivých případech.

První aromunské spolky vznikly v 70. letech v Makedonii (Bitola, Skopje), ovšem nezískaly oficiální uznání a jejich aktivita spočívala spíše ve vytváření mezinárodních kontaktů, drobnější publikační činnosti apod. (Kara & Guddemi 2000/2001). Reálná spolková aktivita započala až na počátku 90. let (kdy se Makedonie osamostatnila), v době intenzivního nástupu aromunských etnorevitalizačních snah, které vyústily v zakládání dalších spolků a kulturních sdružení. V roce 1992 bylo revitalizační úsilí navíc legislativně podpořeno, neboť v nové makedonské ústavě byli Aromuni **uznáni jako národnostní menšina**, což pro ně znamenalo získání menšinových práv jako právo na televizní a rozhlasové vysílání a výuku aromunštiny ve školách. V roce 2001 rovněž vznikla první aromunská politická strana („Strana Aromunů v Makedonii“), o rok později další („Aromunská demokratická unie“). *Makedonie je v současné době jedinou zemí, kde jsou Aromuni oficiálně uznáni jako menšina a kde používají de iure menšinová práva.* Jiná věc je jejich realizace, která v důsledku nedostatku subvencí ze strany státu, ale i zájmu samotných Aromunů, spíše vázne: aromunské televizní vysílání ve státní televizi existuje od roku 1991 (tříkrát týdně půl hodiny, ovšem v nepříhodném čase 14:30, resp. 15:00 hod); rozhlasový program ve státním rádiu probíhá denně, rovněž půl hodiny. Ačkoli v devadesátých letech vysílala v aromunštině i některá lokální rádia, posléze skončila pro nedostatek financí; podobně dopadla soukromá TV stanice v Bitole. Ve školním roce 1994/95 se na třech základních školách (Skopje, Štip, Kruševo) započalo s volitelnou výukou aromunštiny, ovšem počet žáků těchto kurzů je spíše nízký. Problémem jsou i učebnice, neboť existují pouze tři: dvě, vydané v roce 1997 a jedna, vydaná v roce 2007 a používaná pouze ve Skopje. Od doby jejich prvního vydání nedošlo ani k jejich revizi, ani k dotisku, takže v současné době jsou užívané v podstatě jen v podobě fotokopií. Od roku 2007 prakticky ustala veškerá finanční podpora kulturních aktivit ze strany státu, který v současnosti jen symbolicky přispívá na vydávání jediného (a posledního) aromunského časopisu *Grailu Armanescu* (Minov 2012).

Na druhou stranu je ale nesporné, že soukromá aktivita jednotlivých aromunských osobností a spolků je značně rozsáhlá, zhusta financovaná z vlastních zdrojů a donací: vycházejí sbírky básní aromunských autorů, antologie aromunského

folklóru, učebnice a slovník aromunštiny, překlady zahraničních odborných textů či krásné literatury do aromunštiny (v tomto ohledu je neuvěřitelně aktivní osobou Dina Cuvata, občanským jménem Dimo Dimčev, který například překládá do aromunština Bibli, nebo poněkud překvapivě Homérovy spisy či Dantovu Božskou komedii apod.), edice odborných textů „Dokumenty“ či sborník z vědecké konference Vlasite na Balkanot (2002); fungují rovněž aromunské folklórní skupiny (srov. Šatava 2013). Proponenti aromunských spolků rovněž udržují intenzivní kontakty se zahraničními Aromuny, navštěvují aromunská setkání po celé jihovýchodní Evropě a jsou činní v mezinárodní Radě Aromunů.

Dnešní makedonští Aromuni jsou výrazně asimilovaní, nebo vnímají svou identitu jako aromunskou (původ) a zároveň makedonskou (národní příslušnost). Větší skupiny Aromunů je možné najít ve Skopje, Kruševu, Štipu, Bitole a Struze, nicméně i v těchto místech s relativně velkou „koncentrací“ Aromunů dávno převládly smíšené sňatky, takže mladá generace je v nejlepším případě bilingvní (tak je tomu například v Kruševu), většinou ale spíše buď jen rozumí, nebo aromunštinu neovládá vůbec (Šatava 2013). Zároveň s jazykem se ztrácí i aromunská identita, byť nejsou výjimkou jedinci, kteří sice nemluví aromunsky, nicméně se za Aromuny považují (Minov 2012: 60-61). Zajímavostí nicméně je, že v samosprávné obci Kruševo získala v roce 2005 aromunština status úředního jazyka (Minov 2012: 62).

Prořecká a prorumunská orientace je dnes spíše okrajovou záležitostí – vliv rumunské agitace zcela zmizel po zavření rumunských škol a kostelů, vztahy k Řecku jsou pro obyvatele Makedonie, včetně Aromunů, dosti komplikované v důsledku řeckého odmítnutí uznat samostatnou Makedonii po roce 1991. Makedonské aromunské spolky nicméně udržují vazby jak se spolky řeckými, tak – především – s aromunskými sdruženími v Rumunsku, která jsou některými aktivisty vnímána jako značná opora revitalizačních snah. Tak je tomu například u sdružení „*Liga Armânjilor ditu Makidunie*“ (Liga Aromunů v Makedonii), které se vedle rumunských spolků rovněž spoléhá na podporu rumunského velvyslanectví a rumunské vlády. Naopak jinými je jakékoli vměšování rumunských Aromunů nebo dokonce rumunského státu⁷⁰ do aromunských záležitostí přijímáno s velikou

⁷⁰ Rumunský stát skutečně do záležitostí makedonských Aromunů opakovaně intervenoval – v roce 1995, kdy byla Makedonie přijata do Rady Evropy, podali rumunští členové parlamentního

nevolí, neboť potenciálně zavazuje k nežádoucí loajalitě - to platí především pro družení *Uniea ti cultura-a Armanjlor dit Machidunii* (Unie pro aromunskou kulturu v Makedonii), jejímž předsedou zmiňovaný Dina Cuvata, která prosazuje maximální nezávislost Aromunů (Gica 2010/11; Kara & Gudemmi 2000/2001; Nowicka 2011: 120-122). V každém případě ale využívají makedonští Aromuni možnost studia na rumunských univerzitách prostřednictvím vládních studijních stipendií, určených pro Aromuny (a Rumuny) žijící mimo Rumunsko, jejichž získání je vázáno na prokázání aromunského původu (který je potvrzován makedonskými aromunskými spolky; stejná situace platí pro Aromuny z Albánie i Bulharska).

Počet Aromunů v Makedonii je, stejně jako ve všech ostatních zemích, odhadován jen velice zhruba a odhady se razantně odlišují dle zdroje (lokální aktivisté mají tendenci čísla nadsazovat, naopak existují-li údaje ze sčítání lidu, jsou badateli obvykle považovány za výrazně nižší, než je reálné). V cenzu v roce 2002 se 9.695 lidí přihlásilo jako „Vlaši“;⁷¹ T. Kahl odhaduje reálný počet Aromunů v Makedonii na 25.000 (Kahl 1999a: 77).

Ačkoli je tedy Makedonie uváděna vždy jako příklad jediného státu, kde mají Aromuni legální status menšiny, což jim dává nesrovnatelně lepší práva, než mají v ostatních zemích, panuje vedle určité hrdosti mezi samotnými makedonskými aromunskými aktivisty rovněž značná skepse, týkající se současné reálné situace i jejího budoucího vývoje (Nowicka 2011: 142).

Srbsko je rovněž domovem malého počtu Aromunů (maximálně dva až tři tisíce osob), koncentrovaných především v Bělehradě a Niši. Většina srbských Aromunů pochází z městských rodin a jsou svému okolí známi pod etnonymem „Cincaři“, které rovněž sami používají. Z větší části přijali srbskou identitu; jazyk se prakticky

shromáždění návrh, aby Makedonie umožnila makedonským Aromunům zpětné přijetí násilně slavizovaných jmen, aby jim byly umožněny bohoslužby v aromunštině a aby jim byly navráceny školy a kostely, odebrané ještě před 1. sv. válkou. K přijetí návrhu ovšem nedošlo. Druhá intervence je z roku 2002, kdy rumunská vládní delegace při návštěvě v Makedonii požadovala pro Aromuny zavedení bohoslužeb v rumunském jazyce. Aromuni nicméně na následném setkání s delegací odmítli tento požadavek s tím, že vyžadují bohoslužby v aromunštině, nikoli rumunštině (Gica 2010/11).

⁷¹ Viz *Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Macedonia* (2002). Dostupné z <http://www.stat.gov.mk/Publikacii/knigaXIII.pdf> [naposledy navštíveno 19.12.2012].

nepoužívá. V Bělehradě existuje jediný srbský aromunský spolek, „*Srpsko-cincarsko društvo Lunjina*“ (Srbsko – cincarský spolek Lunjina) (Kahl 1999a).

3.9.2 Albánie

V poválečné komunistické Albánii se Aromuni museli nejprve vyrovnat s násilnou kolektivizací v roce 1947, spojenou též s vynucenou sedentarizací aromunských pastevců – Farsherotů. Albánský komunistický režim byl neobyčejně dogmatický a potlačoval jakékoli projevy individuality, včetně projevů etnické/národní specifičnosti; též cílené pronásledování veškerých náboženských aktivit se hluboce věřících Aromunů silně dotklo. Oficiálně Aromuni nebyli uznáváni jako etnická menšina a byli považováni za kompletně asimilované; jejich řecká afiliace byla navíc záminkou k obviňování ze špionáže pro Řecko a v důsledku toho též k pronásledování, dokonce uvěznění. Veřejné přihlášení se k aromunskému původu proto bylo považováno za nebezpečné (Nowicka 2011: 166-167). Aromunská identita se nicméně i přes pronásledování a komunistickou homogenizační politiku udržela až do současnosti; výpovědi některých albánských Aromunů o tom, že se o svém aromunském původu dozvěděli až po pádu komunismu, ukazují, že byla vytlačena zcela do soukromí (Schwandner-Sievers 2002: 149). V současnosti je odhadováno, že v Albánii žije až 200 000 osob, které se považují za Aromuny a/nebo hovoří aromunským jazykem (aniž by se nutně hlásili k samostatné identitě; Schwandner-Sievers 2002), což by z nich činilo po Albáncích druhou nejpočetnější etnickou skupinu v zemi (Gica 2010/11).

Po roce 1992, kdy definitivně skončila komunistická vláda, se v Albánii objevilo silné revitalizační hnutí (první spolek byl založen již v roce 1991). Dnes existují aromunské spolky ve většině měst s větším počtem aromunského obyvatelstva a pokud nemají samostatný status, jsou součástí některého z větších spolků jinde (Kahl 1999a: 76). V městě Divjakë funguje soukromá aromunská mateřská škola a probíhá zde výuka aromunštiny na základní škole – obojí je financováno od roku 2002 rumunskou vládou (Gica 2010/11); existují zde rovněž dva aromunské kostely (Korcë, Pogradec) a příležitostně probíhají aromunské bohoslužby v Moskopoli.

Mezi aromunskými aktivisty nicméně panují vnitřní rozpory, dané nesouladem prořecké a prorumunské frakce, které oslabují schopnost nátlaku na albánskou vládu směrem k uznání minoritního statusu Aromunů. Albánie je v současnosti jedinou zemí, kde jsou tyto frakce skutečně vitální a ovlivňují aromunskou revitalizační politiku (k tomu velice podrobně viz Schwandner-Sievers 1999, 2002). Na druhou stranu jsou aktivisté těchto dvou frakcí nositeli relativně značného sociálního kapitálu, neboť prorumunské spolky zprostředkovávají aromunským studentům univerzitní stipendia v Rumunsku (což je v Albánii s jejím současným vzdělávacím systémem lákavá a prestižní možnost získání vzdělání; Gica odhaduje současný počet albánských aromunských studentů v Rumunsku na 1000, Gica 2010/11); naopak prořecký spolek „Asociace Heléno-Vlachů v Albánii“ zajišťuje pro Aromuny, hlásící se k Řekům, velice žádaná víza a pracovní povolení do Řecka (Gica 2010/11) a rovněž zprostředkovává studium na řeckých univerzitách (Kahl 1999a: 74). S. Schwandner-Sievers interpretuje značný rozmach etnické mobilizace v období hospodářské a politické transformace jako pragmatickou strategii vyrovnání se jak s politicko-hospodářskými proměnami Albánie, tak i s globalizací a jejími následky; zároveň vidí v transnacionálně orientované činnosti aktivistů racionální snahu o zajištění vlastní sociální pozice i zlepšení budoucnosti potomků (Schwandner-Sievers 2002). T. Kahl zdůrazňuje, že se u většiny albánských Aromunů setkal s dvojitou identifikací, a to jako Aromunů a současně Albánců (Kahl 1999a: 74).

Díky řeckému zákonodárství a existenci statusu tzv. „*homogeneis*“ (osoba řeckého původu a řeckého sebe-uvědomění) začali od roku 1991 získávat albánští Aromuni zvláštní průkazy, které jim v Řecku zaručovaly jiné (rozuměj vstřícnější) zacházení než jedincům bez těchto identifikačních průkazů (především snadné získání trvalého pobytu v Řecku). Od roku 2006 navíc mohou držitelé statusu (a průkazu) „*homogeneis*“ získat řecké občanství (Krasniqi 2010: 19-20). Tato možnost je samozřejmě pro albánské Aromuny velice lákavá – nejen proto, že mají na Řecko tradičně silné vazby, ale i vzhledem k rozdílné ekonomické situaci Albánie a Řecka a řeckému členství v EU.⁷² Obdržení řeckého občanství ovšem není nijak „masovou“ záležitostí, albánští aktivisté udávají, že se jedná přibližně o 5 000 osob

⁷² Že je lepší „mít řecký pas než albánský“ platí bez ohledu na řeckou ekonomickou krizi, panující od roku 2009, neboť jako občané EU mají nesrovnatelně jiné vyhlídky při získávání práce v celé EU i jinde.

(Nowicka 2011: 112). Počet Aromunů, kteří v Řecku legálně nebo nelegálně pobývají a pracují, je ovšem daleko vyšší (Nowicka 2011: 112).

3.9.3 Řecko

Řecko je bezesporu zemí s nejpočetnější aromunskou populací. Konkrétní počet Aromunů ovšem lze, vzhledem k absenci relevantních údajů ze sčítání lidu,⁷³ jen zhruba odhadovat. Thede Kahl hovoří o 300 000 osobách, z nichž maximálně 100 000 je schopno hovořit plynně aromunsky (Kahl 1999a: 67); odhady aktivistů se pohybují i v řádech milionů.

Aromuni v Řecku neměli a nemají, v důsledku menšinové politiky státu, uznávající pouze menšiny náboženské, žádné legální možnosti účinně chránit nebo vymáhat jakákoli menšinová práva (Braga 2004: 56). Navíc, v důsledku rumunské aliance s fašisty a kolaborace některých řeckých Aromunů za druhé světové války, se část Aromunů distancovala od svého románského původu, především jazyka (Gica 2010/11); v roce 1946 došlo rovněž k uzavření všech rumunských škol. V kontextu výše zmiňované dlouhodobé inklinace k řečtině a řecké kultuře to znamenalo ustoupení aromunské identity čistě do soukromí a její převrstvování národní identitou řeckou, což bylo ještě zesíleno tabuizací tématu menšin a menšinových práv a diskriminací jedinců, kteří svou menšinovou příslušnost veřejně projeví, například použitím jazyka ve škole či jinde na veřejnosti (Kahl 1999a: 68). Na druhou stranu je ale Řecko zemí s největším počtem Aromunů, kteří zde navíc žijí relativně kompaktně, takže i přes asimilační tendence se na řadě míst udržela aromunština jako jazyk běžné, každodenní komunikace a rovněž se zde uchovala v paměti i praxi některá aromunská kulturní specifika (Kahl 1999a).

Jestliže byla aromunská příslušnost až do 70. let věcí čistě privátní, v 80. letech došlo, pravděpodobně v souvislosti s přistoupením země do Evropských společenství, ke změně - v Řecku se začaly objevovat první aromunské kulturní spolky, jejichž část se roku 1985 sdružila v „Panhelénskou federaci vlašských kulturních asociací“, čítající v roce 2001 celkem 101 aromunských spolků (Gica

⁷³ Poslední údaj z cenzu je z roku 1951 a uvádí 22.736 „Vlachů“ v Řecku (Kahl 1999a:67).

2010/11), vedle nichž existuje ještě nejméně 100 dalších. Velice silné a známé jsou spolky ve Vérii a Sérresu, které mimo jiné vynikají bohatou publikační aktivitou. Sdružení ve Vérii, spolu se spolky v Athénách a Soluni, jsou též jediné organizace, které si jako cíl výslovně vytyčily zachování aromunského jazyka – činnost ostatních spolků je v naprosté většině čistě kulturní, zaměřená na zachování zvyků a obyčejů, což se děje prostřednictvím folklórních performancí (odehrávajících se ve velké míře v řečtině). Výuka či zachování jazyka a aromunské „identity“ není cílem žádných specifických aktivit, proromunské tendence jsou vnímány se značnou nevolí (Kahl 1999a: 71-73).

V současné době je v Řecku nejběžnější paralelní existence aromunské jazykově-kulturní identity (jíž je vyhrazeno spíše soukromí) a řecké identity politické (jako příslušnosti k modernímu řeckému národu); v mnoha případech je nicméně aromunství samotným Aromuny chápáno jako čistě sekundární identita, podřízená identitě řecké (v souladu s teorií o helénském původu Aromunů). Jen nevýrazná menšina Aromunů v Řecku vnímá svou identitu jako primárně aromunskou (ve smyslu veřejně přiznávané aromunské etnické/národní příslušnosti) a usiluje například o zavedení výuky aromunštiny ve školách či prosazení menšinových práv apod. (Kahl 1999a: 67-69).⁷⁴ V každém případě je jakákoli forma politizace aromunské identity (podpora Aromunů ze strany rumunského státu, prosazování menšinových práv, intervence aktivistů z aromunské diaspory...) celkem striktně odmítána a lze říci, že udržení aromunského sebe-vědomí i jazyka v Řecku spíše ohrožuje, než posiluje (Gica 2010/11).

V kontextu výše uvedeného proto nepřekvapuje, že současní představitelé řeckých Aromunů jsou v naprosté většině velice podezřívaví ke všem místním, zahraničním i mezinárodním aktivitám, které mají za cíl prosazení a institucionalizaci aromunské identity a menšinových práv. Nejsou proto ani členy mezinárodních organizací menšin (např. FUEN), neusilují o podporu „aromunské otázky“ ze strany Evropské Unie či Rady Evropy (jako je Doporučení č. 1333 Rady Evropy z roku 1997) a nejsou ani členy mezinárodních aromunských organizací, o nichž bude řeč níže (Gica 2010/11).

⁷⁴ Z řeckých aromunských informátorů, s nimiž hovořil ve svém výzkumu Thede Kahl, se jen 9% považovalo za etnickou menšinu, ovšem 86% se vnímalo jako menšina jazyková, Kahl 1999a: 130)

3.9.4 Rumunsko

V důsledku meziválečných migrací obývala a dodnes obývá většina rumunských Aromunů některé regiony Severní Dobružky. Potomci Aromunů žijí rovněž ve velkých městech, především v Bukurešti; část též odešla (resp. byla vysídlena) do Banátu (Nowicka 2011: 163). Odhady jejich počtu vycházejí z údajů o rozsahu jejich imigrace ve dvacátých a třicátých letech a pohybují se kolem 30. 000 osob (Kahl 1999a: 85).

Komunistický režim, jako ve všech ostatních zemích s aromunskou menšinou, potlačoval veřejné projevy aromunské identity; aktéři hovoří přímo o diskriminaci Aromunů (Nowicka 2011: 165). Teprve po konci komunistické vlády se začaly rozvíjet bohaté aktivity, které jsou zastřešeny celou řadou dobře organizovaných spolků.

Z hlediska sebepojetí Aromunů v Rumunsku je třeba vnímat, že se zde aromunská identita vyvíjela v kontextu Rumuny obecně přijímané teorie o společném původu Rumunů a Aromunů. Mnoho rumunských Aromunů tuto verzi přijalo a odmítá snahy o prosazení Aromunů jako samostatné etnické skupiny; paralelně došlo v důsledku blízkosti obou jazyků k nevědomému přejímání rumunismů, takže dnešní rumunská aromunština je po 90 letech kontaktu rumunštině o poznání blíže, než aromunština ostatních skupin (Kahl 1999a: 85). Zároveň si však část rumunských Aromunů uchovala přesvědčení o Aromunech jako samostatné skupině, která hovoří vlastním svébytným jazykem a kterou nelze ztotožnit s Rumunou (Kahl 1999a: 130; Gica 2009/10).

Vnitřní rozdělení dnešních rumunských Aromunů se projevuje i v jejich spolkové činnosti: jedna skupina aromunských spolků, která byla do poloviny devadesátých let 20. století jediným veřejně vystupujícím segmentem Aromunů, chápe Aromuny jako „specifické“ Rumuny a varuje před možnou „segregací“, pokud by se prosadilo pojetí Aromunů jako svébytného etnika (Gica 2009/10). Jejich činnost se zaměřuje spíše na uchovávání charakteristických kulturních prvků a folklóru (formou jak lokálních, tak větších mezinárodních kulturních setkání); aromunštinu přepisují pomocí rumunské ortografie (Kahl 1999a: 87). V polovině 90. let začaly být veřejně slyšet též stále sílící hlasy, aktivně prosazující tezi o Aromunech jako samostatné skupině s vlastním jazykem. Asociace, zastávající toto stanovisko, jsou velice

aktivní, vydávají časopisy a knihy výhradně v aromunštině, kterou přepisují odlišnou ortografií, než jakou používá rumunština, snaží se o standardizaci, výuku⁷⁵ a veřejné užívání⁷⁶ jazyka, usilují o vytváření současné, moderní aromunské kultury v nejširším smyslu („aromunské“ moderní výtvarné umění, literatura, divadelní představení aromunských autorů v aromunštině, sympozia a umělecká či vědecká setkání atd.) a cíleně zahrnují do své činnosti mladé lidi. Paralelně usilují o prosazení menšinového statusu Aromunů na politickém poli.⁷⁷ Tato sdružení se rovněž výrazně angažují ve vytváření mezinárodních sítí aromunských organizací a udržují aktivní kontakty s Aromuny z ostatních zemí. Jednou z největších příležitostí pro setkávání Aromunů z celého světa jsou každý rok pořádané „*Dny aromunské kultury*“ v Konstantě, probíhající pravidelně na konci srpna, jichž se zúčastňují zástupci aromunských sdružení nejen v jihovýchodní Evropě, ale i z tzv. diaspory (USA, Francie, Kanada aj). Tato shromáždění jsou také demonstrací přesvědčení o samostatném statusu Aromunů, takže zastánci teze o přináležitosti Aromunů k rumunskému elementu setkání v Konstantě cíleně bojkotují (terénní deník, 2. 9. 2007).

3.9.5 Aromunská emigrace

Někteří Aromuni odešli do vzdálenějších oblastí Evropy, ale též do USA, Kanady či Austrálie, kde rovněž založili aromunské spolky. Celkově mohu konstatovat, že až na výjimky, které zmíním, se Aromuni v emigraci nijak neangažují v současných aromunských aktivitách v jihovýchodní Evropě. Kontakt s jejich zeměmi původu je bezmála výlučně osobní, organizovanou spoluprací spolků můžeme najít jen v několika málo případech, které chci stručně zmínit. Existuje nicméně specifická

⁷⁵ Např. v Bukurešti organizují mladí Aromuni svépomocně kurzy aromunštiny, mající podoby konverzačních lekcí či četby aromunské literatury a návazných debat.

⁷⁶ Např. formou podpory pravidelného rozhlasového vysílání v aromunštině (3x denně) na veřejnoprávní stanici Radio Romania International.

⁷⁷ V dubnu roku 2005 vystoupilo Sdružení Aromunů v Rumunsku (*Fara Armânească dit Romania*) s požadavkem rumunské vlády, aby byli uznáni jako národnostní menšina, požívající menšinová práva, včetně politického zastoupení (Gica 2009/10; viz též *Report on the activity of the "Aromanian Community from Romania" Association between 2004 and 2007* (2007). Dostupné na adrese <http://www.osce.org/cio/25707?download=true> [naposledy navštíveno 3.12.2014]).

rovina, či lépe sféra interakcí, která překračuje veškeré státní i jiné hranice - a to je internet, konkrétně nejrůznější diskusní fóra, blogy, webové stránky a v neposlední řadě též youtube. V současnosti se jedná o stovky internetových stránek, kde jsou diskutována a komentována nejrozmanitější témata, počínaje historií Aromunů přes jejich sociálně-politickou situaci po současný folklór a jeho „autenticitu“. Funguje zde tedy velice hustá komunikační síť ovlivňující diskurz o Aromunech a „aromunství“; zároveň se ovšem zdá, že tyto sítě nejsou zdrojem konkrétní, aktivní a cílené spolupráce či podpory činností aromunských organizací ve státech Balkánského poloostrova.

Jednou z nejaktivnějších organizací byla po celá 80. a 90. léta 20. století „*Uniunea tra limba și cultura armânească*“⁷⁸, založená v roce 1982 ve Freiburgu, v jejímž čele stál profesor Vasile Barba (1918 – 2007)⁷⁹. Tento spolek vydával z větší části aromunsky psaný čtvrtletník *Zborlu a nostru* (Prof. Vasile Barba byl jeho šéfredaktorem, po jeho smrti pokračovala Katharina Barba, vycházel v letech 1984 – 2003, dále nepravidelně, poslední číslo vyšlo v roce 2009), který informoval o aktuální situaci Aromunů na Balkánském poloostrově i v diaspoře, rovněž ale obsahoval texty k minulosti Aromunů, jejich jazyku a literatuře atd. Časopis se šířil nejen mezi Aromuny v Německu, ale měl řadu odběratelů i jinde, především v jihovýchodní Evropě, přičemž texty v něm uveřejněné byly rovněž nezřídka přetiskovány v lokálních aromunských periodících. Vliv Unie se neomezoval na šíření informací prostřednictvím časopisu: proběhly jazykové kurzy aromunštiny ve Freiburgu (1986) a Bonnu (1987), v roce 1985 Unie zorganizovala první velký mezinárodní kongres k tématu Aromunů v Mannheimu (další následoval v roce 1988 ve Freiburgu a pokračovaly dále) (Kahl 1999a: 88-89; Gica 2010/11). Profesor Barba též jménem Unie aktivně vystupoval ve prospěch Aromunů prostřednictvím otevřených dopisů, adresovaných oficiálním státním institucím (např. v roce 1995 zaslal dopis požadující menšinová práva pro Aromuny makedonskému prezidentu Kiro Gligorovi, v témže roce se zasazoval o podporu Aromunů otevřeným dopisem rumunskému parlamentu atd., Gica 2010/11).

⁷⁸ Union für aromunische Sprache und Kultur - Unie pro aromunský jazyk a kulturu.

⁷⁹ Prof. Barba se narodil v Řecku, později žil v Rumunsku a v roce 1983 emigroval do Západního Německa. Již v roce 1981 navštívil spolu se skupinou Aromunů Organizaci spojených národů, které předložil memorandum s požadavkem, aby byli Aromuni ve státech, kde žijí, uznáni jako národnostní menšina se všemi menšinovými právy. Tento požadavek pak na mezinárodním poli prosazoval až do své smrti v roce 2007 (Gica 2009/10).

Další aromunské sdružení, jehož činnost přesahuje hranice národního státu, je francouzská aromunská asociace „*Tra Armanami. Sutsata Armânjlor dit Frantsa*“ se sídlem v Paříži, v jejímž čele stojí Iancu Perifan. Její představitelé se aktivně účastní všech mezinárodních aromunských setkání a též se podíleli na ustavení mezinárodní aromunské organizace „*Consillu Armânjloru (Makedonarmânjloru)*“⁸⁰.

Třetí aromunský spolek, který je mezinárodně aktivní, „*Society Fârsârotul*“, sídlí ve Spojených státech amerických. Byl založen již v roce 1903 a od té doby je spolkovým centrem amerických Aromunů. V zahraničí je nejvýraznější jeho publikační činnost, neboť vydává dvakrát ročně anglicky psaný stejnojmenný časopis, v němž jsou uveřejňovány jak aktuality ze života Aromunů v USA i jinde, tak i odborné studie (historické, lingvistické, hudebně-historické, sociálně-geografické atd.). Spolek provozuje též webovou stránku (<http://www.farsarotul.org/>), kde jsou uveřejňovány veškeré stati z časopisu, jakož i další materiály (fotografie apod.). Pokud je mi nicméně známo, osobně se členové a představitelé tohoto spolku v dění v jihovýchodní Evropě neangažují.

V USA fungují i další spolky, stejně jako v Kanadě, Austrálii či Německu; jejich aktivity však nepřesahují lokální úroveň a z tohoto důvodu se jimi nezabývám. Jejich přehled viz Kahl 1999a: 89.

3.9.6 Mezinárodní aktivity

Aromunští aktivisté nevytvářejí tlak na získání menšinového statusu a menšinových práv pouze na národním poli. Svoje aktivity rozvíjejí i mezinárodně. Můžeme hovořit o dvou paralelních postupech: již od osmdesátých let se objevovaly snahy o získání podpory ze strany mezinárodních, resp. nadnárodních organizací; souběžně sami Aromuni usilovali o vytvoření vlastní mezinárodní asociace, která by zastřešovala více aromunských sdružení.

Za velký úspěch je považováno uznání ohrožení aromunského jazyka a potažmo celé etnické menšiny mezinárodně respektovanou a nadnárodně činnou organizací

⁸⁰ „Rada Aromunů (Makedo-aromunů)“. Více k této asociaci viz níže.

– *UNESCEM*, která aromunštinu zařadila do svého Atlasu ohrožených jazyků.⁸¹ Dalším cílem je snaha o prosazení menšinového statusu Aromunů ve státech, kde žijí. S tímto požadavkem vystoupil již v roce 1981 V. Barba na půdě OSN, kterou vyzval k podpoře tohoto nároku, který se stal klíčovým bodem všech dalších intervencí v mezinárodních organizacích.

Vedle OSN směřovali Aromuni své požadavky též na *Radu Evropy*. V roce 1994 oficiálně vyzvaly aromunské elity Parlamentní Shromáždění Rady Evropy, aby nechalo vypracovat zprávu o situaci Aromunů, což se také stalo. Komise pro kulturu a vzdělání pověřila jako zpravodaje Luise Maria de Puig, který vypracoval a v roce 1997 předložil Parlamentnímu shromáždění zprávu, v níž shrnul dostupné informace o stavu a statusu Aromunů v jednotlivých národních státech.⁸² Na základě této zprávy odhlasovalo 24. 6. 1997 Parlamentní shromáždění RE „*Doporučení 1333 (1997) týkající se aromunské kultury a jazyka*“⁸³, v němž konstatovalo kritickou situaci Aromunů na Balkánském poloostrově, včetně ohrožení jejich jazyka a kultury. Doporučení je směřováno především balkánským státům, na jejichž území Aromuni žijí, a vyzývá (vedle jiného) k ratifikaci a implementaci Evropské charty regionálních a menšinových jazyků a dále, aby tyto státy nejrůznějšími způsoby podporovaly Aromuny, a to především v oblastech vzdělávání v mateřském jazyce; zavedení náboženských obřadů v aromunštině; vydávání novin, časopisů; zajištění televizního a rozhlasového vysílání v aromunštině; podpory jejich kulturních asociací.

Není bez zajímavosti, že *Doporučení* nepožadovalo uznání Aromunů jako samostatné etnické/národní menšiny, a ve vstupní zprávě Luise Maria de Puig se výslovně uvádělo, že Aromuni nemají žádné politické požadavky a že jejich cíle jsou

⁸¹*UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger*. Dostupné na adrese <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap.html> [naposledy navštíveno 17.11.2013].

⁸² de Puig, L. M. (1997): Aromanians. Report. Doc. 7728. In: *Parliamentary Assembly, Council of Europe*. Dostupné na adrese <http://assembly.coe.int/ASP/Doc/XrefViewHTML.asp?FileID=7661&Language=EN#Footnote12> [naposledy navštíveno 3.12.2014].

⁸³ Recommendation 1333 (1997) on Aromanian culture and language. In: *Parliamentary Assembly, Council of Europe*. Dostupné na adrese <http://assembly.coe.int/main.asp?link=http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta97/er/ec1333.htm#1> [naposledy navštíveno 3.12.2014].

čistě kulturní a jazykové. I přesto je *Doporučení 1333* pro Aromuny jednoznačně největším dosaženým úspěchem na mezinárodním poli a v devadesátých letech bylo také jejich největší nadějí a „nástrojem“ tlaku na národní instituce. Jak ukázal čas, je paradoxně zároveň také největším zklamáním, neboť nemělo - vzhledem k právní nezávaznosti a nevymahatelnosti doporučení Rady Evropy - v podstatě žádný reálný dopad. Ačkoli se na něj Aromuni pravidelně odvolávají, kdykoli formulují své požadavky uznání menšinového statusu a práv, vlády jednotlivých národních států na něj prakticky nijak nereagovaly.

Rada Evropy představuje spíše zdroj ideové podpory; potenciálním finančním zdrojem pro některé aromunské aktivity jsou programy *Evropské Unie*, na kterou se většina aktivistů dívá s velkou nadějí a očekává, že podaří-li se aromunské revitalizační hnutí institucionalizovat, významně se tím usnadní přístup k evropským fondům. I mezi Aromuny se však nachází řada skeptiků, kteří v pomoc ze strany EU nevěří (srov. Nowicka 2011: 178). V evropských fondech jsou nejlépe orientovaní mladí Aromuni z Rumunska, kteří opakovaně využili kupříkladu programu *Youth in Action* Evropské komise (Nowicka 2011: 183), v jiných zemích je jejich čerpání spíše výjimkou.

Aromunští aktivisté hledali a hledají podporu rovněž u mezinárodní organizace pro evropské menšiny *FUEN* („*Federal Union of European Nationalities*“), jejímiž členy jsou některé aromunské spolky. Členství ve FUENu přineslo nejen kontakty s ostatními evropskými menšinami a případnou inspiraci pro vlastní etnorevitalizaci, ale též osobní, přátelské vazby s jedním z bývalých prezidentů této organizace, Arquintem Romedim, který později napomáhal Aromunům při založení jejich mezinárodní Rady Aromunů (Vaňková 2012). V roce 2009 pak další prezident FUENu, Hans Heinrich Hansen, přijal pozvání Sdružení Aromunů v Rumunsku (*Fara Armânească dit Romania*) do Bukurešti, kde přislíbil, že FUEN bude podporovat snahu o získání menšinového statusu Aromunů v Rumunsku (Gica 2009/10).

Zcela jedinečnou pozici má poslední organizace, kterou chci zmínit, a tou je mezinárodní asociace Aromunů „*Consillu Armânjloru (Makedonarmânjloru)*“ – „Rada Aromunů (Makedo-aromunů)“. ⁸⁴ První kroky k založení této

⁸⁴ Radě Aromunů je věnována kapitola 6.1.2.

transnacionální organizace byly učiněny již v roce 2005, nicméně klíčové bylo setkání ve švýcarském Disentis v roce 2007, kde se sešli představitelé vůdčích aromunských organizací z Albánie, Bulharska, Francie, Makedonie, Řecka, Rumunska a Srbska, aby diskutovali její konkrétní podobu. Na setkání byly vytvořeny stanovy Rady, ustavena její organizační struktura, zvoleni její představitelé. Organizace byla registrována v červenci roku 2008 ministerstvem spravedlnosti v Tiraně.⁸⁵

⁸⁵ *Makedonarmân Council*. Dostupné na adrese <http://makedonarman-council.org/contact/> [naposledy navštíveno 3.12.2014].

4 Aromuni v Bulharsku

4.1 Do konce druhé světové války

V kapitole 3.3 jsem zmiňovala pokusy prokázat bezmála tisíciletou historii Aromunů v Bulharsku odkazem na raně středověkou asenovskou říši „Bulharů a Vlachů“ („Bulgarorum et Blachorum“). Tamtéž jsem rovněž vyložila, proč jsou tyto pokusy navýsost problematické. Z tohoto důvodu se zaměřím v následujícím oddíle až na období, pro něž je přítomnost Aromunů na území dnešního bulharského státu jednoznačně prokazatelná.

Rovněž jsem již zmiňovala, že v Bulharsku jsou Aromuni často označováni jako „Vlaši“, což s sebou nese jisté zmatení, neboť tak jsou označovány i jiné skupiny. Následující text se tedy nebude týkat takzvaných timockých/dunajských Vlachů, rumunsky hovořícího obyvatelstva z pohraničních bulharsko-rumunských regionů, ani romských, karakačanských či juruckých kočovných pastevců, ale výhradně těch osob, které hovořily aromunsky a považovaly se za Aromuny.

Na území dnešního⁸⁶ Bulharska přišli Aromuni postupně. První jednotlivci a rodiny přicházeli již na počátku 18. století – jednalo se o aromunské obchodníky, často pořečtělé, kteří osídlovali všechny země jihovýchodní a později i střední a západní Evropy (viz výše) a jejichž příchod převážně do velkých bulharských měst byl motivován čistě obchodními zájmy (Kahl 2000: 24). První větší vlnu aromunské migrace je ovšem možno datovat mezi konec 18. století (po zničení Moskopole) a 30. léta století devatenáctého (Kahl 2000: 27). Souvisela se ztrátou politické hegemonie Osmanské říše v oblasti dnešní Albánie a severního Řecka a byla spojena s již zmiňovanou destrukcí řady sídel v pohoří Pindos a Grammos, jejichž obyvatelé se postupně stěhovali přes Makedonii dále na východ. T. Kahl odhaduje, že na území Bulharska přišlo v té době „jistě přes 20 000“ Aromunů (Kahl 2000: 27); G. Weigand uvádí v publikaci z roku 1907, že do Bulharska přišlo celkem 20 000 – 30 000 Aromunů (Weigand 1907: 56-59). V této vlně přišli jak

⁸⁶ Tato poznámka je důležitá, neboť vzhledem k několikeré proměně hranic nepatřila některá dnes bulharská území v době příchodu Aromunů k Bulharsku (např. Aromuny výrazně osídlená Gorna Džumaja, dnes Blagoevgrad a jeho okolí, jsou součástí Bulharska až od roku 1913).

pastevci, pocházející většinou z pohoří Grammos, případně z centrální oblasti pohoří Pindos, a nazývající sebe sama (dodnes) „Gramosteani“, tak i usedle žijící, „městští“ Aromuni (zvaní bulharskými Aromuny „Cincarí“⁸⁷), kteří do Bulharska přicházeli buď přímo z Moskopole a okolí, nebo sekundárně z makedonských měst (především Kruševo, Bitola, Gopeš, Neveska), případně ze severořeckých Zagorských vesnic (Weigand 1907: 50-51; Popov 1973: 82-83; Kahl 2000: 24).

„Cincarí“, tedy většinou řecky hovořící obchodníci, řemeslníci, bankéři, podnikatelé, se usazovali především ve městech - ve větším počtu např. Melnik, Gorna Džumaja (dnes Blagoevgrad), Dupnica, Sofia, Pazardžik, Peštera, Bracigovo, Plovdiv, Stara Zagora aj. (Atanasova 1998: 13). G. Weigand ještě při svých cestách na počátku 20. století zjišťuje, že své aromunské „kolonie“, zakládané právě Aromuny přišedšími po zániku Moskopole, měla většina západobulharských měst. Konstatuje ovšem pokročilou bulharizaci až kompletní přijetí bulharské identity, zapříčiněné jak častými smíšenými sňatky, tak i „nevyhnutelným“ přizpůsobováním se okolnímu prostředí („sociální i ekonomické vztahy působí velice silně“, Weigand 1907: 57). Navíc byly tyto rodiny často spíše nositeli řecké kultury než aromunského „dědictví“, takže můžeme mluvit v jejich případě o postupném převrstvování řecké kulturní a jazykové identifikace bulharskou (Kahl 2000: 28; Popov 1973: 86 aj⁸⁸).⁸⁹

Přežívání aromunského jazyka a specifických socio-kulturních rysů bylo významně úspěšnější mezi do jisté míry izolovanými pastevci, Gramosteany (Weigand 1907: 56; Kahl 2000; Rakšieva 2001 aj.). Ti se usazovali především v pohořích Rila, Pirin, Rodopy, Stara Planina, Osogovo, Vitoša, Sredna Gora aj. (Weigand 1907: 52-56; Rakšieva 1996: 57), kde si uchovávali svůj dosavadní, polonomádký způsob života a kde stavěli svá letní sídla, koliby. Přesuny do zimovišť byly ještě v 19. století

⁸⁷ Uvozovkami na tomto místě textu chci poukázat na to, že rozdělení na „Gramosteany“ a „Cincary“ je aktéřské, nejde o nijak „objektivní“ kategorie či dokonce skupiny. Klíčem difference jsou subsistenční strategie. Dále v textu s těmito názvy pracuji v souladu s aktéřskou definicí, proto již uvozovky nepoužívám.

⁸⁸ Konkrétní a detailní popis příchodu aromunských řecky hovořících Aromunů do bulharských měst je možné najít v knize „Stranici iz minaloto na grad Peštera“ od pešterského historika Ivana Popova (1973).

⁸⁹ Prořecká orientace a rychlá asimilace „městských Aromunů“ ovšem neplatí absolutně, jak ukazují příklady Sofie, Dupnice, Peštery, Velingradu či Blagoevgradu, kde nalezneme rodiny městského původu s jednoznačně aromunskou sebeidentifikací ještě dnes. K tomuto tématu viz kapitola 7.1.

směřovány do nížin při Egejském a Marmarském moři. S polokočovným životem aromunských pastevců souvisí i jejich jazyková výbava: primárně hovořili aromunsky, nicméně v důsledku nutného kontaktu s majoritními obyvateli oblastí, v nichž se pohybovali, ovládali (většinou především muži) základy několika dalších jazyků (bulharštiny, turečtiny, řečtiny).

Příchod Aromunů do Bulharska pokračoval i v průběhu 19. století, ovšem šlo spíše o jednotlivé rodiny; další rozsáhlejší migrace následovala na přelomu 19. a 20. století a souvisela se změnami politického uspořádání na Balkánském poloostrově a s Rusko-tureckou válkou (1877 - 1878) (Atanasova 1998: 13; Daskalov 2005: 30-34; Koukoudis 2003: 404-406, 455-457; Rakšieva 1996). Většina příchozích se stěhovala z Makedonie, v níž se dočasně usadili na konci 18. století. Usídlovali se převážně v místech, kde již žilo aromunské obyvatelstvo, a to jak ve městech, tak v horských oblastech, kde již byly aromunské koliby (Atanasova 1998: 13). Následkem nuceného odchodu značného počtu muslimského obyvatelstva z bulharských hor po Osvobození dochází k uvolnění jejich pozemků – díky tomu mohou nejbohatší aromunští majitelé stád dokonce zakupovat na počátku století vysokohorské pastviny, aby měli zajištěnu jak pastvu pro stáda, tak i pozemky pro svá letní sídla (Rakšieva 1996: 57).

Přelom 19. a 20. století s sebou přinesl celkovou proměnu životního způsobu aromunských pastevců. Na jejich stáda byly uvaleny zvláštní daně, veterinární kontroly a později, s novým ustavením hranic v roce 1913, rovněž clo, takže se cesty mimo bulharské teritorium stávaly více a více obtížnými, ba ekonomicky nevýhodnými. Až do 20. let ještě část rodin pokračovala v cestách do nížin při Egejském a Marmarském moři, ovšem bylo nutné získat pasy a ministerská povolení (Rakšieva 1996: 56). Později pastevcí se svými stády přestali putovat stovky kilometrů a scházeli na zimní období do bulharských nížin – vždy při úpatí těch pohoří, v nichž měli letní sídla (Kahl 2000: 26-27; Rakšieva 1996: 55nn); zároveň se přestaly stěhovat celé rodiny: ženy, děti a staří lidé zůstávali trvale ve vesnicích a na zimu odcházeli pouze dospělí muži se stády.⁹⁰ Proměna způsobů

⁹⁰ Postupné usazování je možné sledovat i ve statistikách ze sčítání lidu: například v oblasti Čepinského údolí v Rodopech, kde leží dodnes Aromuny obývané obce Dorkovo, Rakitovo a Velingrad, se Aromuni („Vlaši“), kteří zde žili již na přelomu století, ve statistikách poprvé objevují až v roce 1910, neboť předchozí sčítání probíhala vždy v zimě (31.12.), kdy aromunské rodiny

získávání obživy tedy vedla k zásadní změně organizace aromunské pastevecké rodiny a celého společenství; zároveň se oslabily rodinné, přátelské i ekonomické vazby s Aromuny, žijícími mimo hranice Bulharska, neboť ty byly vázané na pravidelné sezónní migrace.

Stále větší obtíže, které doprovázely život pastevců, vedly nakonec nejpozději do třicátých let 20. století k trvalé sedentarizaci většiny Aromunů; bývalé koliby přestaly být obývány a proměnily se v čistě hospodářské zázemí chovu dobytka a zpracování mléka a vlny. Proces usazování ovšem mohl mít více podob či stupňů: řada mužů pokračuje v sezónních přesunech, nikoli však se stády ovcí, ale s koňskými karavanami, které transportují různé zboží (Pimpireva 1998: 322); někdy se mužští členové rodin nechávali po přechodnou dobu najímat jako pastevci cizích stád a o výrazně zmenšená vlastní stáda, chovaná v blízkosti trvalých sídel, se staraly ženy; jindy se rodiny přímo usadily (většinou ve vesnicích v blízkosti bývalých kolib a pastvin⁹¹), zakoupily zemi a držely jen několik kusů dobytka. Rovněž bylo časté, že se aromunští muži věnovali práci s koňmi, s nimiž svázeli v lesích dřevo (Atanasova 1998: 14; Kahl 2000: 27; Rakšieva 1996: 55 nn.).

4.2 Migrace do Řecká a Rumunska

V roce 1913 a poté ve dvacátých letech došlo i k opačnému pohybu Aromunů: začali Bulharsko opouštět. V roce 1913 do Řecká, kam odešli po překreslení státních hranic prořecky orientovaní Aromuni z jižního Bulharska a nemnoho počtějších rodin z velkých měst; nejednalo se o žádný masový „exodus“, neodešlo více než 1000 osob (Kahl 2000: 27-31). Odchod těchto skupin nicméně znamenal v podstatě vymizení prořecky orientovaného elementu uvnitř bulharského aromunského společenství.

V reakci na kolonizační politiku rumunského státu, který usiloval o osídlení

pobývaly v přímořských nížinách. V roce 1910 již byla část aromunských pastevců usedlá, takže je sčítání zaznamenalo, stejně jako sčítání v roce 1926 (Bataklijev 1930: 100).

⁹¹ Zčásti se jednalo obce, kde již žily usedlé aromunské rodiny z předchozích přistěhovaleckých vln (Gorna Džumaja, Dupnica, Peštera aj); zčásti to byly obce, kam se teprve od přelomu století postupně sestěhovávaly hlavně pastevecké rodiny (horské nebo podhorské vesnice v oblasti Rily, Ropod, Pirinu atd.; srov. Rakšieva 1996).

slovanské jižní Dobrudže románským jazykem hovořícím obyvatelstvem, započala po roce 1926 (masově v roce 1928) nesrovnatelně rozsáhlejší aromunská emigrace (Atanasova 1998: 14; Kahl 2000: 32-33; Njagulov 1995; Rakšieva 1997). Příčiny a průběh těchto událostí jsem již analyzovala jinde (kap. 3.7), zde jen doplním, že kromě úspěšné agitace rumunského státu hrálo v případě bulharských Aromunů svou roli i to, že bulharský stát systematicky zalesňoval a omezoval pastviny pro stáda kočovných pastevců (Atanasova 1998: 14) a rovněž došlo v zimě 1828 – 1929 ke katastrofálnímu úhynu dobytka v důsledku extrémních mrazů, takže mnoho rodin prakticky přišlo o své živobytí a odchod se jevil jako možný nový začátek (Rakšieva 1996: 56). V letech 1926 – 1932, kdy rumunská vláda oficiálně ukončila přijímání imigrantů, odešlo z Bulharska podle odhadů kolem 15 000 Aromunů, kteří tvořili bezmála polovinu všech aromunských imigrantů do Jižní Dobrudže. Po opětovném připojení Jižní Dobrudže k Bulharsku (1940) se znovu přesídlili, tentokrát do Severní Dobrudže (především okolí měst Constanta a Tulcea), případně jinam (Bukurešť, další větší města); v Bulharsku zůstalo jen několik rodin v obci Osen (Atanasova 1998: 14). Vzhledem k rozsahu migrace do Rumunska dnes v Bulharsku v podstatě není rodiny, která by neměla alespoň část příbuzenstva v Rumunsku. Odchod do Rumunska znamenal rovněž definitivní ukončení pasteveckého způsobu života, neboť přírodní podmínky v Dobrudži chov ovcí či koní ve velkém neumožňují. Ti Aromuni, kteří ještě v Bulharsku vlastnili stáda, je před odchodem prodávali místním Pomakům i Bulharům a odcházeli do Rumunska pouze se základními osobními věcmi a penězi; tam se pak v naprosté většině začali věnovat zemědělství (Kahl 2000: 32).

Ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století se tedy v důsledku celé řady historicko-politických a sociálních procesů definitivně změnil život bulharských Aromunů. Polonomádké pastevectví vymizelo, aromunské rodiny opouštěly svůj tradiční způsob života a usazovaly se ve městech a vesnicích, kde se dostávaly do intenzivního kontaktu s bulharskou majoritou. Konec sezónních migrací, spolu s uzavřeností státních hranic, přinesl téměř úplné přerušování kontaktů se zahraničními Aromuny. Dříve usedlí, „městští“ Aromuni již většinou nadále nereprodukovali aromunskou identitu a přijali identitu bulharskou. V důsledku rozsáhlé emigrace do Rumunska došlo navíc k razantnímu početnímu oslabení Aromunů v Bulharsku, což nevyhnutelně vedlo k nárůstu počtu exogamních sňatků. Proměna subsistenčních strategií, spojená se sedentarizací a změnami organizace

rodiny i celého společenství a rovněž s otevřením se majoritě, vytvořila prostor pro asimilaci všech segmentů aromunského společenství.

4.3 Prořecká a prorumunská orientace

Období do druhé světové války je rovněž poslední etapou, v níž je ještě možné sledovat rozštěpení bulharských Aromunů na prořecky a prorumunsky orientované. Jak ještě ukáží, v pozdějším období přestává mít toto rozdělení jakoukoli relevanci.

Inklinace k řeckému jazyku a kultuře byla typická především pro příslušníky bohatších, vzdělaných obchodnických rodin, kteří po příchodu do bulharských měst obvykle daleko výrazněji než svůj aromunský původ projevovali svou řeckou orientaci, kterou demonstrovali jako znak vyšší kultury a elitního občanství.⁹² Nepočtené pastevecké rodiny s jednoznačně prořeckou orientací, takzvaní Mociaňi, pocházející z centrální oblasti pohoří Pindos a v důsledku trvalého kontaktu s řeckým okolím bilingvní, se usadily především v jihozápadním cípu Bulharska, v blízkosti dnešního města Goce Delčev (Kahl 2000: 29).

Příklon k řecké gramotnosti a kultuře si s sebou tito Aromuni přinesli z oblastí, odkud do Bulharska přišli – a pokud se zde, ve slovanském prostředí, nadále nenacházeli ve sféře řeckého vlivu (hlavně prostřednictvím řecké ortodoxní církve),

⁹² Příkladem může být město Peštera, kam aromunští řemeslníci a obchodníci přišli kolem roku 1820 a usilovně trvali na své řecké vzdělanosti a kulturním zázemí, jejichž každodenním projevem měla být například i řecká jména, která dávali svým dětem (Popov 1973: 86). V důsledku vyšší vzdělanosti měla v 60. letech 19. století pešterská aromunská obec ve svém středu pět řeckých aromunských kněží (oproti dvěma bulharským), díky nimž se v Pešteře prosadila řečtina jako bohoslužebný jazyk; zároveň se aromunští obyvatelé města zasadili o zavedení řecké výuky v klášterních školách (Popov 1973: 87 - 123). Místní Bulhaři však prosazovali jak ve školství, tak v církvi bulharštinu, což nakonec v šedesátých letech 19. století vedlo k velkým sporům a konfliktům, nejen verbálním, ale nezřídka i fyzickým. Toto dění kopírovalo celkovou církevní situaci v Bulharsku, které se snažilo vymanit z řeckého vlivu konstantinopolského patriarchátu a prosadit obnovení bulharské pravoslavné církve, což se v roce 1870 podařilo v podobě Bulharského exarchátu. Pešterský přechodný kompromis (tj týdenní střídání bohoslužebných jazyků) odluhou od konstantinopolského patriarchátu zanikl; Aromuni vedli řecké bohoslužby nejprve ve „své“ řecké škole a v roce 1964 postavili vlastní kostel, čímž veškeré spory v této otázce zcela ustaly (Popov 1973: 105 – 125). S postupem času se aromunští obyvatelé stále více asimilovali, přibývalo smíšených sňatků (Popov 1973: 86) a na počátku 20. století se již řecko-aromunský element téměř vytratil. Zajímavé ovšem je, že do Peštery přišly o několik desetiletí později také gramosteanské pastevecké rodiny a část již asimilovaných Aromunů zpětně „aromunizovaly“ (Kahl 2000: 39).

a naopak se každodenně setkávali s rodícím se, sílícím a nakonec úspěšným bulharským národním „obrozením“, postupně přijímali za svou bulharštinu a bulharskou většinovou kulturu. V některých regionech jihozápadního Bulharska a východní Makedonie fungovaly ještě na počátku 20. století řecké školy (např. Melnik, Petrič, Džumaja), které byly navštěvovány místními Aromuny a napomáhaly udržení alespoň minimálního řeckého povědomí (Kahl 2000: 29). Již jsem uvedla, že v roce 1913 odešla většina počítaných Aromunů do Řecka, takže inklinace k řeckému kulturnímu okruhu postupně mizela, až zanikla prakticky úplně. Dnes se náznaky orientace na Řecko objevují jen zcela výjimečně, a to u rodin, které mají v Řecku příbuzné. Vztah ostatních Aromunů k této skupině nebyl v minulosti zcela pozitivní – byli (a dodnes jsou) označováni slovem „grekomani (грекомани)“, případně je jejich příklon k řeckému elementu komentován poněkud pejorativním „řečtili se (гръчеели се)“, zdůrazňujícím jejich aktivní přijetí řecké identity. Oba výrazy mají negativní nádech poukazující na to, že tito jedinci kvůli svému prospěchu dobrovolně a účelově opustili aromunskou identitu (Kahl 2000: 35; Kirilova 1998: 26).

Jiný vývoj mělo vytváření vazeb na Rumunsko. Jak jsem zmiňovala v kapitole 3.5.3, od 70. let 19. století podporovalo Rumunsko cíleně Aromuny v zahraničí. Zdá se, že tehdejší bulharský stát neměl s touto skutečností žádný problém, pravděpodobně proto, že to bylo v souladu s jeho protiřeckou politikou (Barbolov 1993). Prorumunská agitace se mezi Aromuny šířila, a to nejen mezi chudšími a nehelénizovanými pastevci (Gramosteany), ale i mezi zámožnými kupeckými či řemeslníckými rodinami. Jako doklad úspěšné „rumunizace“ je možné spatřovat například dění v Sofii: 1893 byl založen místními obchodníky a řemeslníky aromunský spolek „Unirea“, který se již v roce 1894 obrátil na rumunskou vládu s prosbou o podporu založení rumunské školy a kostela v Sofii. Škola byla skutečně v roce 1895 v dočasných prostorách otevřena; později byla vystavěna vlastní budova rumunského lycea. V roce 1904 se pak podařilo aromunskému spolku získat od rumunské vlády finanční podporu, díky které spolu s vlastními finančními dary zakoupili v centru Sofie pozemky, na nichž postavili rumunský kostel Nejsvětější Trojice (dostavěn v roce 1906) (Barbolov 2000: 120-121). Inklinace k Rumunsku s sebou nenesla zhoršené vztahy s majoritním bulharským obyvatelstvem – ty byly naopak dle dobových svědectví vynikající (Kahl 2000: 29; Barbolov 1993: 155).

Rumunské lyceum fungovalo až do roku 1948 a aromunské rodiny, toužící po dobrém vzdělání pro své děti, toto lyceum hojně využívaly. Výuka zde probíhala rumunsky a podle rumunských osnov a jak vzpomínají pamětníci, v hodinách se důsledně trvalo na rumunštině a za použití aromunštiny byli studenti trestáni. Reprodukce aromunského elementu tedy rozhodně nebyla primárním cílem této instituce – přesto bylo lyceum jakýmsi ostrůvkem budoucí aromunské inteligence, přinejmenším proto, že se zde koncentrovali aromunští studenti z celého Bulharska, kteří mezi sebou v internátě hovořili aromunsky, navštěvovali hodiny aromunštiny a utvářeli silné přátelské vazby. Ostatně dnešní nejstarší generace aktivistů je produktem právě této vzdělávací instituce.

Přelomovou událostí ve vztahu k Rumunsku byla emigrační vlna ve třicátých letech 20. století. Můžeme ji chápat jako vyvrcholení politiky porumunšťování Aromunů; v následných desetiletích je rumunský stát k otázce Aromunů v Bulharsku v podstatě netečný. Vedle ekonomických, politických a individuálních důvodů mohla být příčinou k odchodu i subjektivně pociťovaná rumunská identifikace. Prorumunsky orientovaní jedinci využili příležitosti, a pokud to bylo možné, odešli; ti, kteří setrvali v Bulharsku, nadále propagovali blízkost k Rumunsku – např. v prohlášení rumunsko-aromunského spolku z roku 1937 se můžeme dočíst: *„Budeme udržovat vztahy s Rumunskem, které nám již po řadu let pomáhá, abychom se stali součástí rumunského národa.“* (Christu 2002: 112).

Každopádně, v důsledku těchto migrací měli a dodnes mají prakticky všichni bulharští Aromuni alespoň část příbuzných v Rumunsku. Tak se v podstatě kontinuálně udržuje vazba na Rumunsko, která přešla z institucionální roviny (agitace a intervence rumunského státu, rumunské školy, rumunské spolky) do sféry privátní (individuální příbuzenské vztahy). Nutno ovšem říci, že intenzita kontaktů s rumunskými Aromuny značně kolísala, neboť za komunismu nebylo zcela snadné tyto příbuzné navštěvovat. Dnes se aromunské rodiny vzájemně navštěvují, díky rozvoji elektronické komunikace jsou v neustálém kontaktu. Bulharští Aromuni sledují dění v rumunské aromunské komunitě se zájmem, zčásti též díky obnoveným či nově založeným spolkům v obou zemích, jejichž aktivity probíhají často ve vzájemné spolupráci, především na půdě mezinárodní Rady Aromunů.

4.4 Po druhé světové válce

Po druhé světové válce již byli trvale usazeni prakticky všichni Aromuni; několik málo rodin, které i v této době ještě vlastnily početná stáda a sezónně s nimi migrovaly, bylo donuceno k usazení nejpozději s kolektivizací v průběhu padesátých let (Kahl 2000: 27; Rakšieva 1996: 62). Kolektivizace a znárodnování samozřejmě postihlo i rodiny usazených Aromunů, kteří rovněž přišli o svůj majetek.

Politika bulharského komunistického státu vůči menšinám nebyla nijak vstřícná. Ideologickým cílem vládnoucího režimu se stala národnostní unifikace společnosti, projevující se potíráním veškerých menšinových aktivit (menšinové školství, média, spolková činnost) a pronásledováním projevů svébytné etnické příslušnosti (Rakšieva 2003; Kostova 2001: 21-22). Hlavním cílem homogenizační politiky byli Romové a početná turecky hovořící menšina, Turci i Pomaci, násilně bulharizovaní (např. prostřednictvím nuceného pobulharšťování jmen či zákazu nošení tureckého oblečení) po celou éru Todora Živkova (Pickles 2001; Yalamov 2006). Institučním výrazem této politiky je například nová ústava z roku 1971, v níž je termín „národnostní menšina“ nahrazen výrazem „občané nebulharského původu“; později stranická politika vyhláší cíl „jediného bulharského socialistického národa“ a v roce 1977 pak Živkov prohlašuje, že národnostní otázka je v zemi definitivně vyřešena (Rakšieva 2003: 210). Vyvrcholením této politiky byl masivní odchod Turků a Pomaků do Turecka v průběhu května až 21. srpna 1989 (kdy Turecko v reakci na masovost „exodu“ uzavřelo pro další příchozí hranice). Do té doby odešlo nejméně 362 000 lidí (Yalamov 2006).

Homogenizační politika se samozřejmě negativně dotkla všech menšinových skupin, včetně nepočtených Aromunů. Do konce 40. let byly pod tlakem státu zrušeny všechny aromunské spolky, přestala vycházet periodika, byly zavřeny všechny rumunské (i ostatní cizojazyčné) školy. Jediným veřejným místem, kde se mohlo aromunské společenství legálně scházet, byl sofijský rumunský kostel Svaté Trojice. Vedle oficiálních aktivit se v protimenšinově naladěném komunistickém státě výrazně omezily i individuální, soukromé projevy aromunské příslušnosti, jako používání menšinového jazyka na veřejnosti (i doma), slavení rodinných

svátků a slavností tradičním způsobem apod. Jestliže bylo až do roku 1970 možné uvést v cestovním pase v kolonce národnosti „Vlach“ (bez ohledu na to, zda se tak označovali Aromuni nebo dunajští Vlaši), po roce 1970 se již v pase uvádělo pouze občanství, takže se všichni obyvatelé bulharského státu automaticky stali Bulhary (Rakšieva 2003: 211). Značný vliv na mladé generace mělo samozřejmě i bulharské školství, nejen formou (vzdělání výhradně v bulharštině) a cenzurovaným obsahem, ale též majoritně bulharským sociálním prostředím, do nějž se mladí lidé aromunského původu „dobrovolně asimilovali“ (Rakšieva 2003: 212). Stejně fungovala i smíšená manželství, do 50. let zcela výjimečná, poté naopak stále častější.

V případě Aromunů se nicméně nesetkáváme s represemi a pronásledováním, jimž čelili bulharští Turci, Pomaci a Romové. Lze hovořit o nenásilné, nekonfrontační asimilaci, která byla daleko spíše důsledkem ostentativní ignorace, zapomnění, odstavení od zdrojů i možností. Aromunská identita byla ponechána, aby „uhasla sama od sebe“ (Rakšieva 2003: 211). Na konci 80. let byla zatlačena zcela do soukromí a v mnoha rodinách nebylo povědomí o aromunském původu žádným způsobem předáváno dalším generacím. Rakšieva hovoří o dvou možných scénářích zacházení s aromunskou identitou v komunistickém Bulharsku: přijetí dvojí identity - národní bulharské a etno-kulturní aromunské, nebo úplné převrstvení aromunské identifikace identitou bulharskou (2003: 212). S předáváním výlučně aromunského sebe-vědomí se nesetkáváme.

Svetla Rakšieva ve své práci analyzuje několik vrstev, které tradičně utvářely aromunskou identitu (Rakšieva 2003): *etnonymum, tradice a folklór, kolektivní paměť a historie, religiozita, jazyk*. Na základě interpretace jejich proměn pak popisuje stav aromunské identity v době před rokem 1989.

Konstatuje, že i přes procesy asimilace se mezi bulharskými Aromuny zachovalo několik forem udržování vědomí aromunského původu. Za prvé to bylo povědomí o *etnonymu Aromun* a ochota se k němu hlásit. Další forma, uchovávání *tradic a folklóru*, se přenesla do domény paměti nejstarší generace - jakákoli praxe byla v době socialismu nemožná, s jedinou výjimkou svatebních obřadů, které si v některých rodinách zachovaly částečně původní podobu. Pamětníci „starých časů“ se stali strážci i arbitry aromunské (*kolektivní*) *paměti* (Rakšieva 2003).

(Stojí jistě za úvahu, že vytlačení této paměti do ryze soukromé sféry jednotlivých rodin či rodů muselo vést k její „individualizaci“, neboť přestala být znovuvytvářena a komunikována celým společenstvím (Assman 2001). Vznikly tak alternativní aromunské historie, které byly po dobu socialismu jen zřídka konfrontovány a objevily se vedle sebe až po roce 1989, kdy se otevřela možnost veřejné sebe-prezentace a rovněž započaly snahy o archivaci této paměti/historie.)

Pravoslavné náboženství je pro Aromuny dle Rakšievy dalším identitním prvkem. Socialistické Bulharsko usilovalo o prosazení ateismu, ovšem Aromuni se považují za hluboce náboženské a prezentují zachování víry i náboženské praxe a resistenci vůči náboženskému pronásledování jako projev aromunského charakteru. Posledním, avšak nejdůležitějším distinktivním znakem Aromunů je dle Rakšievy v důsledku proměny tradičního způsobu života a vymizení tradic a folklóru *jazyk*. Jak již bylo uvedeno, v socialistickém Bulharsku neexistovalo menšinové školství, ani žádné jiné vzdělávací či osvětové instituce, kde by bylo možné učit se aromunštině. Ani boholužby v rumunském kostele sv. Trojice v Sofii nebyly aromunské. Shrnuto - aromunština prakticky zmizela z veřejného života. Ačkoli nebylo její používání na veřejnosti oficiálně sankcionováno, někteří pamětníci uvádějí, že především ve vypjatých obdobích násilné asimilace tureckého obyvatelstva se etnické napětí sporadicky projevovalo i v odsudku veřejného použití aromunštiny (Rakšieva 2003: 216). Ta se tudíž stala výlučně privátním komunikačním prostředkem⁹³, někdy v rámci lokální komunity, jindy jen uvnitř jednotlivých rodin, a někdy vymizela zcela. Na vině ovšem nebyl jen bulharský vzdělávací systém a menšinová politika, ale též smíšená manželství, kde se menšinový jazyk často nepoužíval. Generace, narozené v šedesátých letech a později, si tak většinou aromunštinu aktivně nikdy neosvojily, často sice rozumí, ale jazyk dále nepředávají. Pro řadu aktérů je právě vymizení jazyka rozhodující příčinou i důsledkem zániku aromunské identity (Rakšieva 2003: 216; Kahl 2000, 2008).

⁹³ Jeden z mých informátorů kupříkladu vzpomínal, že se ještě v prvních letech své docházky do základní školy domníval, že aromunština je nějaký „tajný jazyk“ jejich širší rodiny a byl v podstatě překvapen, když potkal jiné, nepříbuzné, aromunsky hovořící děti (*terénní deník*, 20. 6. 2007).

5 Rok 1989 až dosud – aromunské spolky a jejich činnost

Teprve po roce 1989 došlo k uvolnění poměrů – a vzápětí se mezi bulharskými Aromuny objevily pokusy o revitalizaci spolkových aktivit a potažmo aromunské sebe-identifikace. Protože je analýza těchto činností vlastním jádrem předkládané práce, chci se nyní detailněji věnovat situaci bulharských Aromunů po roce 1989 s akcentem na činnost aktivistů a spolků.

Snahy o oživení aromunského sebe-uvědomnění po pádu komunistických režimů (v Bulharsku i jinde) je třeba chápat v dlouhodobém kontextu ustavování aromunské „etnické/národní identity“. Aromuny můžeme nahlížet jako skupinu, která prošla během 19. století částečnou etno-národní emancipací, kdy byly „*určité lokální kulturní danosti*“ aktéry emancipačního hnutí úspěšně interpretovány „*v etnických kategoriích*“ (Lozoviuk 2005: 43). Aromunům se ale nepodařilo završit své „národní obrození“, naopak od mnoha okolních skupin, ustavením samostatného národa a vlastního národního státu. Velice zhruba lze říci, že se jejich etno-emancipace zastavila v půli cesty (podle Hrochovy periodizace přibližně na konci fáze B, tedy v období národní agitace „vlastenců“ a rostoucí politizace hnutí, které požaduje participaci na politickém rozhodování; Hroch 1999). V důsledku historicko-politického vývoje v jihovýchodní Evropě 20. století se aromunská etnicita mohla dále rozvíjet vždy jen v hranicích, reálných i ideových, jiných národních skupin, které, jak jsem ukázala v předchozích kapitolách, nebyly rozhodně prosazení nezávislé aromunské etnické/národní identity příliš nakloněny. Především druhá polovina 20. století, kdy se v regionu prosadily komunistické vlády nejrůznějšího ražení, přinesla natolik silný homogenizační tlak, že se jak aromunská specifika, samotnými aktéry chápáná v etnických či jiných kategoriích, tak i případné etnické sebe-vědomí postupně vytrácely. Na konci osmdesátých let 20. století můžeme ve většině případů hovořit o mnohovrstevných individuálních identitách jednotlivých aktérů, kteří svůj aromunský původ, navíc ne vždy interpretovaný etnicky⁹⁴, vnímají a prožívají pouze jako jednu z mnoha součástí svého „já“ – naopak nelze mluvit o existenci kolektivní etnické identity, která by

⁹⁴ Aromunství může být aktéry vnímáno např. jako socioprofesní charakteristika předků, jako označení rodinného původu, geografického původu apod.

byla organizačním principem sociálně relevantní „etnické skupiny“ Aromunů.

„Znevýznamnění“ aromunské etnicity na počátku devadesátých let lze uchopit prostřednictvím konceptu *etnické indiference*, popisujícího ty skupiny, u nichž lze pozorovat „absenci či oslabení etnických kritérií jakožto organizačního principu a distinktivního vymežovacího znaku“⁹⁵ (Lozoviuk 2005: 46). Po roce 1989 pak začali někteří jedinci, především ti, kteří si udrželi nejintenzivnější aromunské vědomí, usilovat o „vytyčení nové etnické hranice“ (Lozoviuk 2005: 49), tedy vykročili na cestu *etnizace* (Lozoviuk 2005: 43) – či v tomto případě možná přesněji *re-etnizace*. Vedle prostého faktu „uvolnění poměrů“ bylo nastartování *etnické revitalizace* podmíněno i širším dobovým politickým a společenským kontextem: zčásti ji můžeme interpretovat jako odpověď na dobový etno-nacionalistický diskurz v postsocialistické střední a jihovýchodní Evropě, diskurz, který v různých podobách a s různou razancí vstoupil do transformačních procesů všech demokratizujících se států (Brubaker 1996; Kaldor 1999; Verdery 1996). Zároveň se nepochybně uplatnila idea multikulturalismu, prosazovaná v některých zemích západní Evropy, jakož i emancipační menšinová rétorika a politika Evropské unie (resp. Evropského společenství), posilující legitimitu menšinových identit, včetně identit etnických, které se staly „žádoucí“ (protože podporovanou, ideologicky i finančně) kolektivní identitou.

Na tomto místě chci tedy stručně shrnout, jak užívám spojení *etnická revitalizace* (*etnorevitalizace*). Jak jsem uvedla v teoretické části, etnicita není v mé práci analytickým pojmem, ale především aktéřskou kategorií. Jako *etnické revitalizaci* tedy rozumím procesům, kdy určití aktéři (aktivisté) usilují o zformování nějaké skupiny *jakožto* skupiny *etnické*; jde jim tedy o prosazení takové skupinové identity a její reprezentace, které budou aktéry uchopovány jako komplex vlastního „*etnického*“ jazyka a svébytné „*etnické*“ kultury (v nejširším smyslu slova). Sami akéři pak vnímají tento proces jako *oživení*, probuzení, obnovu pozapomenuté

⁹⁵ Důsledkem, resp. průvodním znakem *etnické indiference* jsou obtíže při určení počtu potenciálních příslušníků „skupiny“. Tak je tomu i v případě bulharské aromunské populace: je jistě nepočtená, ovšem odhady samotných aktérů se především v devadesátých letech pohybovaly od dvou a půl tisíce osob až k dvojnásobnému číslu, tedy k pěti tisícům lidí (Gica 2010/11; Kahl 1999a). Rovněž to, že aromunský jazyk býval (a dosud občas je) některými lingvisty a též příslušníky majority považován za „pouhý“ dialekt rumunštiny (k tomu ještě viz níže, kap. 8.1), lze chápat jako důsledek etnicky indiferentního statusu Aromunů (srov. Lozoviuk 2005: 47).

etnické identity. Tyto snahy mohou obecně vykazovat různou míru „politizace“, od čistě kulturního modelu etnicko-jazykové revitalizace po model politicko-kulturní, kdy skupina razantně vystupuje s politickými požadavky účasti na rozhodování o vlastním osudu například v podobě autonomie či politické nezávislosti vlastního „národního“ státu (Šatava 2009). Barša hovoří v této situaci o „politizaci etnicity“, kdy jsou skupiny, sociálně a ekonomicky utlačované dominantní „národní“ skupinou, nuceny přijmout diskurz etnicity (nacionalismu) a „brát na sebe podobu skupin etnopolitických“; etnicita se tak stává nástrojem v boji o zdroje v moderní společnosti, organizované na národním principu (Barša & Strmiska 1999: 74).

Aromunští aktivisté tedy začali na počátku 90. let prosazovat diskurz aromunství jako menšinové *etnické* identity, která je ohrožena brzkým zánikem; za účelem zvrácení této situace byly zakládány spolky, které jsou dosud vlastním ohniskem mobilizačních aktivit⁹⁶. V tomto případě se jedná o čistě kulturní model etnické revitalizace a mobilizace⁹⁷, neboť veškeré cíle jsou formulovány v rovině zachování jazyka a kultury a úplně zde chybí jakákoli ambice vstupu na politické kolbiště.⁹⁸

Aromunské společenství v Bulharsku je natolik malé, že se velká část jeho členů osobně zná a prostřednictvím přátelských nebo příbuzenských vazeb o sobě navzájem vědí bezmála všichni. Tomu jistě napomáhá i geografická koncentrace dnešního aromunského osídlení do několika měst a obcí (Sofie; Dupnica; Velingrad a v jeho blízkém okolí obce Dorkovo a Rakitovo; Peštera), které jsou většinou rovněž sídlem aromunských sdružení:

⁹⁶ Zde se samozřejmě nabízí otázka, koho aktivisté revitalizačního hnutí vlastně reprezentují, které se budu věnovat později.

⁹⁷ Záměrně zdůrazňuji, že se jedná o bulharské Aromuny – v případě Aromunů v jiných národních státech, především v Rumunsku a Makedonii, je situace odlišná, zde aromunští aktivisté usilují o prosazení na politické scéně a v obou případech se jim to, různými způsoby, daří. Aromuni v Bulharsku jsou samozřejmě o této skutečnosti zpraveni, komentují ji s obdivem, ale vždy konstatují, že pro Bulharsko politické ambice naprosto nepřicházejí v úvahu, neboť aromunská skupina je tak nepočtená, že nemůže mít žádné politické požadavky. Současně bulharská ústava neumožňuje vznik politických uskupení na etnickém základě. Jakékoli jiné způsoby účasti na politickém životě (lokální politika, budování občanské společnosti atd.) nejsou bulharskými aktivisty vůbec uvažovány. K tomu ještě viz níže.

⁹⁸ Je samozřejmě možné interpretovat i kulturní snahy jako projev boje o zdroje - tedy o společenské uspořádání - a tedy boje politického; v tomto kontextu však politikou rozumím újeji jen oblast správy věcí veřejných, tedy „způsob využívání moci k ovlivňování povahy a obsahu vládní činnosti“ (Giddens 1999: 551).

Jako první byla v roce 1992 založena *Asociace Vlachů v Bulharsku* (*Асоциация на власите в България*), která sdružovala podunajské Vlchy i Aromuny. Ti ještě téhož roku založili v Sofii vlastní odnož tohoto spolku, nazvanou *Asociace Aromunů v Sofii* (*Асоциация на армъните в София - Sutsata Armanjlor Sofia*) (Barbolov 2000: 139). Aromunský spolek byl na počátku podpořen rumunským velvyslanectvím v Sofii, které mu poskytlo ve vlastní budově prostory pro setkávání (budova se nachází přímo v centru Sofie, v těsném sousedství rumunského kostela Svaté Trojice; kromě aromunského klubu a prostor užívaných velvyslanectvím zde jedno patro obývá rumunský pop). *Asociace Vlachů v Bulharsku* vydávala od roku 1993 časopis *Timpul*, v němž byla publikována i oznámení a informace o dění uvnitř aromunské komunity. Ačkoli nedošlo dle slov aromunských aktivistů (Toma Kjurkčiev, Michail Christov) nikdy k problémům či konfliktům mezi oběma sdruženími, byly cíle jejich aktivit poněkud rozdílné a postupně se jejich cesty rozešly, takže v roce 1995 se *Asociace Aromunů v Sofii* osamostatnila (Onetiu 2012). Od roku 1998 *Asociace* vydává bulletin *Armânlu*, z počátku ještě formálně spojený s časopisem *Timpul* (název „Timpul” je v prvních dvou ročnících vyveden malým písmem nad názvem „Armânlu”), nicméně již v průběhu roku 1999 název *Timpul* z titulní strany mizí a časopis se prezentuje jako čistě aromunský. Je psán v aromunštině a bulharštině, má rozsah čtyř stran velikosti A4 a jeho obsahem jsou zprávy o činnosti aromunských spolků v Bulharsku a v zahraničí, pozvánky na budoucí setkání Aromunů, básně či jiné krátké umělecké útvary, medailonky aromunských osobností apod.

Během devadesátých let postupně vznikaly další, neformální aromunské spolky ve městech Velingrad, Dupnica, Rakitovo, Dorkovo a Peštera, které neměly oficiální legální status právnické osoby a registrovaly se až později, po roce 2000 (spolek v Dupnici v roce 2004, v Dorkovu 2004, ve Velingradu v roce 2007) nebo vůbec. V roce 1999 byl založen i mládežnický spolek („*Asociace mladých Aromunů v Bulharsku*“), jenž v podstatě nikdy nevykonával žádnou činnost. Ve městech Peštera, Dupnica a Rakitovo byly založeny též folklórní soubory; do dnešních dnů přežily jen dva, *Fântânâ (Pramen)* v Dorkovu a *Cânticlu nostu (Naše píseň)* v Rakitovu.



Roku 1999 vzniklo z iniciativy sofijských aromunských aktivistů, sdružených v Asociaci Aromunů, *Centrum pro aromunský jazyk a kulturu* (*Tsentru ti limba shi cultura Armaneasca* / *Център за аромънски език и култура* - CAEK, předseda Michail Christov). Centrum vydává od roku 2002 časopis *Noi Armânji* (vychází třikrát až čtyřikrát ročně, v podobě sešitu velikosti A5 s tvrdou obálkou a barevnými fotografiemi; texty jsou aromunsky a bulharsky), obsahující rozsáhlejší texty o historii a současnosti Aromunů v Bulharsku i jinde z produkce jak bulharských, tak zahraničních Aromunů; zprávy z lokálních i mezinárodních aromunských setkání (včetně přepisů přednášek či proslovů z těchto akcí); články o výrazných žijících i již zesnulých aromunských osobnostech; je zde zveřejňována písemná komunikace aromunských spolků s bulharskými státními institucemi; časopis rovněž přetiskuje odborné stati od bulharských akademiků, týkající se Aromunů (především texty Svetly Rakšiev, Georgi Kumanova aj.). V neposlední řadě zde je uveřejňována básnická tvorba a jsou též přetiskovány dobové dokumenty – fotografie, oficiální deklarace aromunských spolků, fotokopie nejrůznějších dokladů (vysvědčení, diplomy, dopisy a vyhlášky ministerstev) atd. Tento časopis existuje paralelně s bulletinem *Armânlu*, s nímž se obsahově zčásti

překrývá (často podrobně pojednává některá aktuální témata, která jsou v *Armânlu* jen stručněji zmíněna) – především proto, že hlavní redaktor i autor textů obou časopisů je totožný: Nikolaj Kjurkčiev. CAEK je také organizací, zastupující všechny ostatní bulharské aromunské spolky na národním i mezinárodním poli: je členem *Národní rady pro spolupráci v etnických a integračních otázkách*, organizace *FUEN* (Federal Union for European Nationalities) a mezinárodní *Rady Aromunů (Consillu Armânjloru)*.

Vztah *Centra pro aromunský jazyk a kulturu* a *Asociace Aromunů v Sofii* je dosti obtížně identifikovatelný, neboť se jedná o spolky, v nichž jsou členy v naprosté většině tytéž osoby. V praxi to znamená, že nepočtená skupina aktivistů realizuje nejrůznější počiny, které jsou zaštitěny buď jedním, nebo druhým sdružením, obvykle podle toho, které z nich obdrželo finanční podporu vládních nebo nevládních organizací. Časopis *Noi Armânji* tedy v tiráži uvádí, že je vydáván Centrem, naopak řada publikací (které uvádím níže) byla vydána Asociací – v obou případech se ale jedná o výsledek práce otce a syna (Tomy a Nikolaje) Kjurkčievových, předních bulharských aromunských aktivistů.

Asociace Aromunů v Sofii vydala knihy „Dějiny Aromunů a jejich vzájemné vztahy s Bulhary“ (2000), „Dějiny Aromunů (Cincarů) v Sofii“ (2002), čtyři svazky *Antologie aromunské poezie* (2001 – 2004). Výsledkem společné aktivity (a společného financování) všech aromunských spolků je vydání překladu eposu „Moskopole“ Nidy Bogy (2000). Naopak individuálním počinem jsou jazykové příručky, jejichž autorem je Nikolaj Kjurkčiev: malý Bulharsko-aromunský slovník (1994), útlá učebnice aromunštiny *Limba Armânjlora* (1996) a *Bulharsko-aromunská konverzace* (2007).

Vedle publikační činnosti organizují aromunské spolky každý rok tři setkání („събор“ - sábor): jednodenní shromáždění kolem svátku sv. Petra (29. června) u pravoslavného kostelíka sv. Petra a Pavla v horách v blízkosti města Peštera; setkání v Dupnici na místě zvaném Vangelova češma konané v srpnu, v období svátku Nanebevzetí Panny Marie 15. srpna („Голяма Богородица“); a rovněž každoroční víkendový „Mezinárodní seminář o problémech Aromunů v Bulharsku a na Balkáně“, který probíhá obvykle v září ve Velingradě (případně v Sofii).

Poslední aktivitou, kterou je třeba zmínit, je výuka aromunského jazyka. V Sofii, Velingradu, Dupnici a Pešteře se v průběhu posledních dvaceti let pokoušeli zavést

kurzy aromunštiny pro děti – ale ve všech městech pro nezáměr po roce, maximálně dvou, zanikly. V roce 2012 se ale aktivitou CAEK otázka výuky jazyka opět stala aktuální – v květnu 2012 byl zorganizován seminář a kurz k výuce aromunského jazyka, jehož cílem byla příprava budoucích lektorů, spojená s debatou o aromunských pravopisných normách, o metodice vyučování, dostupných jazykových učebnicích atd. Výsledkem by měla být komplexní strategie výuky aromunštiny.

5.1 Osoby a obsazení

Suchý popis a výčet spolků a jejich činnosti nedává příliš dobrou představu o jejich reálném rozsahu a dopadu. Chtěla bych tedy nyní vykreslit situaci o něco barvitěji.

Obě sofijská sdružení jsou v praxi „realizována“ jen třemi jedinci: *Toma Kjurkčiev*, nesmírně aktivní, dnes více než sedmdesátiletý zakladatel sofijské *Asociace Aromunů* i CAEK, je potomek jedné z typicky „cincarských“ rodin, která stála u počátků aromunské kolonie v Sofii a byla vždy v centru aromunského dění. Toma je aktivistou z přesvědčení, je plný entuziasmu. Jeho role je do velké míry ideová, ale i organizační. Ačkoli je absolventem již zmiňovaného rumunského lycea, umí rumunsky a není mu proti mysli obracet se s žádostmi o podporu aromunské komunity na rumunské velvyslanectví nebo přímo rumunskou vládu, prosazuje ideu svébytnosti aromunského etnika a aromunštiny jako samostatného jazyka (takže jakoukoli případnou podporu ze strany rumunské administrativy přijímá jen tehdy, není-li jejím prostřednictvím svébytnost Aromunů jakkoli zpochybňována). Já sama jsem se s Tomou v průběhu výzkumu často vídala, neboť byl nejlépe obeznámen s lokálními i mezinárodními aktivitami Aromunů - a naopak já jsem pro něj představovala důležitou spojnicí Aromunů a vnějšího světa, především samozřejmě světa českého a též akademického. Druhou osobou je jeho syn *Nikolaj Kjurkčiev*, který byl rovněž přítomen veškerým aktivitám po roce 1989. Vzděláním je lingvista a ve spolcích se věnuje především vydavatelské činnosti – je autorem zmiňovaného slovníku, konverzace a učebnice aromunštiny, redaktorem obou časopisů, editorem nebo spoluautorem výše uvedených publikací. Jeho pozice je nicméně poněkud méně čitelná, neboť se nikdy nezapojuje do ideových debat, na mezinárodních setkáních nijak aktivně nevystupuje a neusiluje o

zviditelnění bulharských Aromunů, nezúčastňoval se většinou ani „zákulisních“ jednání, která probíhala na prakticky všech větších akcích, kde jsem byla přítomna. Jeho postoj bych označila spíše za pragmatický – práce pro aromunská sdružení je pokračováním určité rodinné tradice, je od něj očekávána od jeho otce, a navíc představuje jeden ze zdrojů jeho příjmu, pravděpodobně nikoli nepodstatný (v době mého výzkumu se živil jako žurnalista „na volné noze“ a jeho hlavním zaměstnáním bylo vydávání obou výše zmiňovaných aromunských časopisů). Třetím je profesor *Michail Christov*, vrstevník Tomy Kjurkčieva, který rovněž pochází ze staré sofijské „cincarské“ rodiny a svůj podíl na revitalizaci aromunské identity vnímá jako určitý úkol, jako závazek kontinuity. Protože ovládá několik cizích jazyků, je vyslán na všechna mezinárodní setkání a zahraniční jednání, kde reprezentuje bulharské Aromuny. Sofijská sdružení sice mají další členy, nicméně ti se v jejich činnosti nijak výrazněji neangažují.

Sofijští aktivisté jsou jako jediní schopni zajistit si alespoň minimální externí financování - jedním zdrojem je již zmiňovaná „*Národní rada pro spolupráci v etnických a integračních otázkách*“, dalším *Open Society*. Žádné jiné finanční prostředky z veřejných či neveřejných institucionálních zdrojů se aromunským spolkům nedaří získat, takže většina aktivit je závislá na individuálních darech solidárních jednotlivců. Kromě členských příspěvků a interních sbírek na konkrétní činnosti jsou bulharské aromunské spolky příležitostně finančně podpořeny některým zahraničním donorem, ať už aromunským sdružením, nebo bohatým jednotlivcem, především z řad rumunských Aromunů, s nimiž mají velice úzké vztahy. Neschopnost efektivně se zapojit do systému grantů a dotací je nesporně jedním z výrazných problémů aromunských etnorevitalizačních aktivit.

Podobná situace panuje i v ostatních městech. Velice činnorodý je předseda spolku ve městě Dupnica, *Nikola Kostov*. Udržuje intenzivní kontakty s ostatními aktivisty, zúčastňuje se všech setkání v Bulharsku a pokud mu to finance jen trochu dovolí, jezdí i na zahraniční akce (především do Makedonie a Rumunska). Usilovně se snaží vybudovat v Dupnici aromunský klub – místo pro setkávání a pro výuku aromunštiny. Tento klub by měl mít ještě jednu funkci: v budově by měly být zřízeny hostinské pokoje, které by měly podle plánů Nikolu Kostova sloužit zahraničním aromunským hostům, kteří by zde našli místo pro odpočinek při

svých cestách mezi Rumunskem a Makedonií a Rumunskem a Albánií. (Nikola Kostov vychází především ze skutečnosti, že v posledních letech probíhá řada cest ve spojitosti s jednáními *Rady Aromunů* a též kvůli nejrůznějším aromunským shromážděním, ať už v Rumunsku, nebo naopak v Albánii či Makedonii; cesty Aromunů do/z Řecka jsou o poznání výjimečnější). Financování tohoto projektu se snaží zčásti zajistit prostřednictvím darů od jednotlivých místních Aromunů, zčásti za pomoci výraznější „investice“ movitého aromunského obchodníka z Rumunska, předního aktéra mezinárodních aromunských aktivit. Pokud je mi ale známo, zatím se s výstavbou tohoto zařízení ani nezapočalo.

I v Dupnici v minulosti probíhaly kurzy aromunského jazyka, ale pro malý zájem dětí a problémy se zajištěním vyučujícího se již nekonají (stejný scénář platí i pro ostatní města – Velingrad, Pešteru, Sofii). Každý rok se také organizuje dupnické srpnové setkání (sábor) na místě Vangelova česma. Ačkoli i tento spolek sdružuje více osob, všechny skutečné činnosti spočívají na bedrech Nikoly Kostova.

Ve Velingradu je vůdčí osobností *Vasil Janakiev*, který se rovněž podílí na aromunských revitalizačních aktivitách od samých počátků. Jeho pozice je spíše manažerská – nevyvíjí žádnou rozsáhlou lokální činnost, je především organizátorem různých aktivit, jež iniciují ostatní, ať už je to například organizace dopravy dětí na dětské tábory, pořádané Aromuny v Řecku, pomoc při výjezdech folklórních souborů z blízkého Rakitova a Dorkova na bulharské nebo zahraniční festivaly, nebo organizace velkého společného setkání „*Mezinárodní seminář o problémech Aromunů v Bulharsku a na Balkáně*“ ve Velingradu. Stejně jako již jmenovaní aktivisté navštěvuje zahraniční mezinárodní setkání v Rumunsku a Makedonii a jako jediný udržuje výraznější kontakty i s řeckými aromunskými spolky. Ve Velingradu žijí i další aktivní osoby, které je možné potkat na většině aromunských setkání a akcí v Bulharsku a příležitostně i v zahraničí - bratři Kosta a Paris Nikolovi a rodina Pišotových.

U příležitosti aromunského setkání v roce 2007 byla ve Velingradu otevřena jediná bulharská trvalá výstava věnovaná Aromunům, umístěná v budově městského „čítaliště“⁹⁹. Místní Aromuni ji považují za výrazný doklad své angažovanosti –

⁹⁹ Bulharská varianta našeho kulturního domu či komunitního centra.

ovšem hybatelkou celého projektu, počínaje ideou a konče realizací, je docentka Svetla Rakšieva, která si vytvoření této výstavy vzala takříkajíc za své.

V blízkosti Velingradu jsou další dvě obce s početnější aromunskou menšinou – Dorkovo a Rakitovo. V obou fungují folklórní soubory, jejichž členové dojíždějí rovněž z Velingradu. V Dorkovu je to již zmiňovaný soubor „*Fântânâ*“, jehož formálním vedoucím je *Georgi Gušev*, ovšem vzhledem k tomu, že žije po většinu roku v Rumunsku, byla faktickou vedoucí jeho matka *Elena Guševa* a po jejím skonu Georgova sestra Angelina. Skupina, čítající kolem patnácti zpěváků a zpěvaček, vystupuje na bulharských folklórních festivalech, aromunských setkáních a je-li příležitost a finance, jezdí rovněž zpívat do zahraničí. Velice podobně je tomu u souboru „*Cânticlu nostu*“, který je přibližně stejně velký a rovněž vystupuje výhradně s aromunským repertoárem. Vedoucím souboru je *Nikola Janev, zvaný Čoli*, vystudovaný hudebník a učitel hudby a především muzikant tělem a duší, který vedle aromunského souboru vede též sbor starých městských písní, dětský romský soubor Luludi, místní dechový orchestr a další hudební tělesa. Je spolu se svou dcerou Zojou autorem zpěvníku „Sto a jedna píseň Aromunů v Bulharsku“ (2001), který obsahuje texty (v aromunském originále a bulharském překladu) i notové zápisy starých aromunských písní, které autoři posbírali mezi pamětníky.

Společné setkávání, zpěv a tanec, veřejná vystoupení a prezentace aromunského folklóru, to je smysl a cíl aktivity členů obou souborů. Největší rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že soubor *Cânticlu nostu* zpívá i autorské písně Nikoly Janeva, zatímco *Fântânâ* si zakládá na tom, že se jedná o „autentický folklór“¹⁰⁰, navíc „autentický“ ztvárněný – tj. bez doprovodu hudebních nástrojů (v *Cânticlu nostu* je zpěv doprovázen akordeonem, houslemi, bubnem). Sám Nikola Janev říká, že podání *Fântâny* je rozhodně bližší původnímu způsobu aromunského zpěvu, ale že ten je velice monotónní a pro posluchače nezajímavý, takže proto zvolil jeho živější, ovšem upravenou, orchestrem doprovázenou podobu. Reflektuje folklorismus obou souborů a zcela vědomě s ním v případě „svého“ hudebního tělesa pracuje:

¹⁰⁰ Vzhledem k tomu, že veškerá hudební produkce souboru má performativní charakter a není spojena s každodenností členů souboru, je samozřejmě pojem „autentičnosti“ termínem aktérským; významy, které mu jsou přiřkládány, se budu zabývat v kapitole 8.2.1.

Ale takhle s orchestrem, to je něco jiného, i choro (xopo) a tak, na naše písni všichni tancují, zatímco při tom starém to nejde. Hlavně u těch pomalých, které jsou dlouhé, tak začnou výt aaaa, olraj molraj a nic jiného, cha cha!

(Nikola Janev Čoli, 6. 8. 2007)

Podle výpovědí samotných aktérů je na prvním místě radost ze zpěvu v aromunštině a možnost setkávání, nikoli potřeba reprezentovat majoritě aromunský folklór, což je spíše jakýsi „vedlejší efekt“. Tuto skutečnost je ale nutné interpretovat v širším kontextu: v Bulharsku má bezmála každá obec alespoň jeden folklórní soubor a je zcela běžné být členem takového tělesa; v průběhu léta probíhají v Bulharsku doslova desítky folklórních festivalů, které mají obrovskou diváckou oblibu. Chodit zpívat a tančit do folklórního souboru je prostě zcela běžný způsob trávení volného času, takže účast v aromunském souboru není třeba interpretovat jako jednoznačný výraz uvědomělého aktivismu.

Poslední obcí, kde se můžeme setkat s aromunským aktivismem, je Peštera. I přes to, že se jedná o město s nejpočetnější aromunskou menšinou, je zde v posledních zhruba patnácti letech nejméně „živo“. Neaktivnější osobností je básník *Georgi Choljanov*, dnes již bezmála osmdesátiletý, zakladatel a dlouholetý předseda pešterského aromunského spolku. Je autorem několika básnických sbírek a též knihy o dějinách Aromunů s názvem „Aromuni. Nepočtený starověký etnos“ (2006). V době, kdy předsedal aromunskému spolku, se mu podařilo získat od města do pronájmu malý sklepní prostor v městské budově, kde vytvořil jakýsi „klub“. Kromě místnosti pro setkávání (kde byl zřízen i malý bar; jak mi Georgi prozradil, v zimě chodili do klubu hlavně starší lidé, neboť tam bylo teplo a oni mohli doma ušetřit za topení) zde bylo v druhé místnosti zřízeno i jakési mini-muzeum, kde Georgi shromáždil nejrůznější předměty, související s životem Aromunů (od krojů, koberců a látek na stany přes sedla na koně, nádoby či kuchařské náčiní až po předměty potřebné k chovu ovcí). V posledních letech (resp. od odstoupení Georgi Choljanova z funkce předsedy spolku v roce 2000) klub spíše skomírá. Spolu s několika dalšími pešterskými Aromuny také inicioval a realizoval stavbu kaple sv. Petra a Pavla v horách v blízkosti Peštery, na místech, kde kdysi

bývaly letní pastviny. Kaple, postavená díky finančním darům a pomoci převážně místních Aromunů, byla vysvěcena 3. 6. 2005 a koná se u ní každoroční aromunské setkání. Georgi Choljanov chápe sám sebe jako jakéhosi národního buditele a cítí se v této roli (právem) poněkud osamocen. Poté, co odstoupil z funkce předsedy spolku (jak říká, chtěl „uvolnit místo mladším“) a nahradil jej *Tašo Tikov*, dění v Pešteře začalo chřadnout a zůstala jen výroční setkání u kaple sv. Petra a Pavla, která ovšem většinou nejsou organizována a spočívají na individuální aktivitě jednotlivců. V devadesátých letech zde rovněž působil folklórní soubor – i ten ale, pro nezájem, zanikl.

Poslední osobou, která významně ovlivňuje aromunský revitalizační projekt, je již zmiňovaná docentka *Svetla Rakšieva*. Aromuny se zabývá od devadesátých let, kdy začala chodit do terénu a sbírat první rozhovory s potomky aromunských pastevců i obchodníků. Postupně si získala pozici největší znalkyně aromunské problematiky mezi bulharskými etnology, je autorkou celé řady odborných publikací a kurátorkou velké putovní výstavy o Aromunech. Neméně podstatné je to, že se sblížila se samotnými aktéry, s nimiž neustále udržuje intenzivní kontakty. Má mezi Aromuny přátele, účastní se jejich setkání a má-li možnost, vyjíždí i na setkání do zahraničí. Nejčastěji se vidá se sofijskou skupinou, především s Tomou Kjurkčievem, protože v Sofii oba žijí a pracují; často ale jezdí i do Velingradu a do Dupnice. Její postavení mezi Aromuny je dáno jak její přátelskou a otevřenou povahou, tak i autoritou vědce – etnografa, „experta“ na aromunskou problematiku: nezřídka jsem byla aktéry odkazována právě na Svetlu, s tím, že ona o dané věci (bez ohledu na to, o co konkrétně šlo) ví nepochybně nejvíce. Ilustrativním příkladem může být Baj Steriu Gogov, více než osmdesátiletý stařeček z Velingradu, se kterým Svetla vedla celou řadu (výzkumných i osobních) rozhovorů. Baj Steriu mne při našich setkáních na Svetlu opakovaně odkazoval, že si to či ono, na co se ptám, Svetla už zapsala, že mi to či ono může vysvětlit, protože už jí to kdysi vyložil atd., jako by veškerou svou moudrost a znalost o Aromunech předal dál právě skrze Svetlu - vědce, experta na uchování vědění.

Ačkoli se Svetla Rakšieva sama neprezentuje jako aktivistka a podle všeho se tak ani nechápe, i když přiznává, že ji těší, „že mě berou jako blízkého člověka, který k nim patří“ (terénní deník, 29. 7. 2007), vstupuje velice výrazně do vyjednávání o

podobách „aromunství“ a jeho etnické revitalizace. Rovinou, která je z hlediska jejího vlivu možná nejvýraznější, jsou osobní vztahy a kontakty s aktivisty i řadovými členy spolků či jedinci zcela mimo organizovanou spolkovou činnost. Byla jsem svědkem mnoha debat mezi Svetlou a aktivisty, které se týkaly nejrůznějších aspektů spolkového dění (organizace aromunských setkání; příprava zájezdů do zahraničí; plánování publikací apod.) či vztahů mezi jednotlivými sdruženími a jejich představiteli, v nichž Svetla vystupovala vždy angažovaně, s jasným názorem na to, jak by se „věci měly dělat“, který rozsáhle argumentovala a mnohdy usilovala o jeho prosazení. Rovněž ochotně v rámci svých časových možností pomáhá s nejrůznějšími záležitostmi, například s vyhotovením žádostí o granty nebo s přípravou publikací o dějinách Aromunů (konkrétně ve městě Dupnica). Zároveň je v kontaktu i s lidmi, kteří se děním ve spolcích nezabývají a mnoho o něm nevědí – zde funguje často jako informační most mezi těmito jedinci a aktivisty (aktivistům podává zprávy o přijetí či nepřijetí jejich činnosti mezi neorganizovanými Aromuny, upozorňuje je na limity jejich snažení apod.; naopak „druhou stranu“ informuje o dění ve spolcích, o připravovaných akcích a jejich účelu, o zahraničních konferencích). Své aktivní zapojení do aromunského společenství si Svetla Rakšieva samozřejmě uvědomuje a komentuje je tak, že se sice snaží stát stranou, protože není Aromunka a je tedy outsider, který nemá právo zasahovat do interních věcí menšiny - ale na druhou stranu že ráda pomůže, má-li k tomu znalosti, nebo naopak kriticky vstoupí do diskusí a nevidí důvod neříct a neobhajovat své názory (terénní deník, 10. 10. 2007).

Kromě osobních vztahů ovlivňuje debatu o aromunské identitě a možnostech její revitalizace též prostřednictvím článků o Aromunech, které jsou po publikaci v odborných periodících příležitostně přetiskovány v časopise *Noi Armânji*.¹⁰¹ Ačkoli se nedá říci, že by bulharští Aromuni tento časopis masově četli, jsou s ním naopak obeznámeni spíše sporadicky, zcela nesporně znají tyto texty velice dobře aktivisté – jak otec a syn Kjurkčievovi (neboť časopis vydávají), tak i ostatní aktivisté, kteří se příležitostně tezí z těchto statí dovolávají. Expertní diskurz se tak jejich prostřednictvím stává ústrojnou součástí vyjednávání podob etnorevitalizace (k tomu podrobněji kap. 8.2.3).

¹⁰¹ Např. viz Rakšieva 2003, 2004.

Spolu se svým kolegou Georgem Kumanovem, historikem z velingradského muzea (který rovněž není Aromun), se pokusili vytvořit webové stránky bulharských Aromunů. Ty měly obsahovat základní informace o historii Aromunů v Bulharsku, přehled jejich současných aktivit, odkazy na související webové stránky a rovněž dobové fotografie a notové záznamy aromunských písní. Jedinou zástupkyní Aromunů při vytváření podoby těchto stránek byla studentka Marie, která měla za úkol v podstatě jen technickou stránku věci, veškerý obsah vymýšlela Svetla s Georgem. Web ale nakonec nevznikl a zůstalo jen u ideje (bulharští Aromuni nemají webové stránky dodnes).

Úspěšně realizován byl naopak projekt velké výstavy o Aromunech s názvem „Aromuni v Bulharsku“, jenž Svetla (jako pracovník sofijského Etnografického muzea) za pomoci již zmiňovaného G. Kumanova zaštiťovala ideově i organizačně. Výstava byla nejprve instalována ve Velingrandu (2005) a pak se dala na „cestu“ po muzeích ve městech Plovdiv, Sofie, Pazardžik a Blagoevgrad, aby nakonec v roce 2007 zakotvila opět ve Velingradu, kde se z dočasné výstavy proměnila v trvalou expozici aromunského muzea, umístěného v budově městského „čítaliště“. Byla to v Bulharsku historicky první odborná výstava, věnovaná Aromunům, a jako taková ustavila komplexní „oficiální“ obraz Aromunů ve veřejném prostoru i mezi odbornou veřejností. Sama Svetla Rakšieva spolu s Georgem Kumanovem vytvořili k této výstavě i meta-narativ, když publikovali v roce 2007 článek „Пътят на една изложба“ (Cesta jedné výstavy) v němž interpretovali historii expozice a její dopad na odbornou, laickou i aromunskou veřejnost.¹⁰²

Nejen aktivisté a angažovaní akademici vytvářejí podoby aromunské etnické revitalizace – jsou to i jednotliví Aromuni, kteří též vstupují do společného prostoru vyjednávání identity a zanechávají v něm jakousi „stopu“, která zpětně ovlivňuje aktivisty a jejich konceptualizaci aromunství. Tito lidé se se svým

¹⁰² Já sama jsem díky Svetle Rakšievě a jejím výtečným vztahům s Aromuny získala přístup do terénu a dokonce se mi dostalo i velice otevřeného přijetí, které nepochybně bylo způsobeno tím, že mě aktérům představila právě ona. V průběhu výzkumu jsem si vybudovala se Svetlou Rakšievou i s Georgem Kumanovem přátelský vztah, který překračoval čistě odbornou komunikaci. Měla jsem příležitost s nimi mnohokrát diskutovat o situaci Aromunů, ale i o jiných tématech – od debat o stavu bulharské etnologie a folkloristiky, přes lokální či národní politiku po osobní záležitosti. Zcela nezištně mi zprostředkovali i značný objem literatury, týkající se Aromunů, kterou bych si jinak složitě a dlouze obstarávala. Pomáhali mi též porozumět bulharskému kontextu mého výzkumu. Vděčím jim tedy za mnohé.

aromunským původem identifikují v různých kontextech různou měrou, nicméně zůstává pro ně jednou z vnitřně přijatých a prožívaných identit. Příkladem může být již zmiňovaný Baj Steriu, který měl status velice znalého, moudrého a důvěryhodného pamětníka, takže na jeho narativ o aromunském pasteveckém životě se odvolávají jak akademici, tak i mnozí aktivisté; nebo řadoví členové folklórních souborů, kteří žijí stejný každodenní život jako jejich bulharští sousedé a sami by se neoznačili za aktivisty etnické revitalizace - ovšem ve volných chvílích hledají na půdách svých domů kroje po předcích a doptávají se svých prarodičů na přesnou podobu starých aromunských tanců a písní. To vše proto, aby *dosáhli* „autenticity“ svých vystoupení, kterou ovšem tímto naopak *vytvářejí* a posléze prezentují na oficiálních setkáních ostatním Aromunům.

Tento okruh osob (aktivisté, angažovaní experti, jednotlivci se „zájmem o aromunskou věc“), jakkoli proměnlivý, považuji za hlavní tvůrce a současně i recipienty revitalizačních snah. Jedná se o mnohostranně provázaný organismus: členové folklórních souborů požadují pro své děti či vnuky výuku aromunštiny; spolkoví aktivisté chtějí oslovit a přesvědčit řadové účastníky aromunských výročních setkání, že má smysl znát aromunskou historii či jazyk nebo jezdit na aromunská shromáždění a upevňovat aromunské sebe-uvědomění; tito „řadoví účastníci“ pak obohatí vznikající aromunskou výstavu darovaným předmětem po svých předcích či sdílejí s tvůrkyní výstavy narativy z minulosti Aromunů; odborný článek věnovaný aromunštině, zveřejněný v aromunském časopise, osloví aktivisty a ti se na něj odvolávají, když argumentují pro zachování svého jazyka atd.

Setkala jsem se pochopitelně i s lidmi, kteří stojí zcela stranou veškerých společných i spolkových aktivit, o nichž nemají žádné povědomí. Neznají aktivisty, nečtou jimi vydávané časopisy či knihy, nezajímají se o aromunská setkání. Buď se jednalo o příslušníky nejstarší generace, ve věku nad osmdesát let, pro které je jejich aromunská identita samozřejmostí a jejichž neznalost aktivismu plyne ponejvíce z jejich věku. Druhou skupinu představují lidé, s nimiž jsem přišla do kontaktu proto, že byli příbuznými některých Aromunů, s nimiž jsem se znala – v rozhovorech se pak ukázalo, že o aktivismu nemají žádné znalosti a nezajímá je, jazykem nehovoří ani mu nerozumí, nejsou nijak obeznámeni s aromunskou minulostí či současností. Považují se za Bulhary s aromunským původem, který je

pro ně pouze součástí rodinné, resp. individuální historie. Pro tyto jedince a rodiny není revitalizace aromunské identity projektem, na němž by se nějak podíleli, ani tématem, s nímž by se jakkoli vyrovnávali. Z činnosti i výpovědí spolkových aktivistů vyplývá, že oživení aromunského sebevědomí mezi příslušníky této skupiny nepovažují, přinejmenším v současné době, za hlavní cíl svého snažení. Důvodem je především to, že tito lidé nejsou „v dosahu“, tedy nejsou v běžném kontaktu ani se spolky, ani s aktivisty či se „sympatizanty“, nedocházejí na aromunská setkání a celkově je téma revitalizace mimo jejich zájem. Jejich mobilizace by znamenala cíleně je vyhledávat, oslovovat, přesvědčovat o smysluplnosti udržení aromunské kultury a jazyka atd. To je za současného stavu věcí příliš náročné – aktivisté se proto zaměřují hlavně na osoby, které se, byť i jen zcela okrajově, o aromunskou problematiku zajímají a projevují jakousi ochotu nechat se vtáhnout do revitalizačních aktivit.

Poslední skupinou „Aromunů“, jejíž existenci je možné dovést logicky, jsou lidé s aromunským původem, kteří jsou již v několika generacích plně asimilovaní a nemají v současnosti žádné vazby na ostatní Aromuny. Je pravděpodobné, že mladší generace svůj aromunský původ již ani neznají. O této skupině ve své práci nemohu nijak vypovídat, neboť jsem se s ní nesešla.

6 Etnorevitalizační hnutí

V samotném jádru revitalizačního úsilí bulharských Aromunů stojí klíčová otázka: *co je pro aktéry vlastně podstatou „aromunství“, co je dle nich třeba „zachraňovat“ a jak?* Jakou část historie je možné vztáhnout na Aromuny, na jaké dědictví se mohou odvolávat? Jaká je role jazyka pro zachovávání svébytné aromunské identity? Jsou specifika „aromunství“ postavena především na odkaze pasteveckého, nomádkého života? Je usedlý a městský způsob života jen okrajovou variantou, pozdním nánosem, k asimilaci odsouzenou podobou aromunství? Nebo je jeho integrální součástí, distinktivním znakem, spoluutvářejícím to, co lze nazvat „aromunskou etnickou identitou“?

Odpovědi na tyto otázky nejsou podstatné jen proto, abychom mohli rekonstruovat *aktérské chápání* aromunské identity – ale především proto, že určují podobu její **reprezentace**, tedy to, ***jak jednotliví aromunští aktivisté formují a formulují politiky identit a v návaznosti na to, jaké strategie a politiky etnické mobilizace považují za žádoucí a efektivní, včetně konstrukce aromunské paměti.***

Velice inspirativně se etnickou mobilizací zabýval ve své analýze romského aktivismu ve střední Evropě¹⁰³ P. Vermeersch (2006; 2011), využívající teoretické koncepty politické mobilizace, sociálního hnutí a rámování (*framing*). Vychází z pojetí etnické mobilizace jako procesu, kdy se „*lídři rozhodují hovořit jménem „své“ etnické skupiny, čímž se abstraktní idea etnické příslušnosti stává poněkud konkrétnější realitou, a též zapojit členy této skupiny do politické akce*“ (Vermeersch 2011: 1). Jde tedy o organizaci politického jednání kolem etnických linií, kdy političtí aktéři hledají a získávají aktivní stoupence pro nějakou společnou věc, uchopenou v termínech etnicity, a kdy usilují o vyjádření této věci prostřednictvím veřejné politické akce, ať už formální a institucionalizované (volby)

¹⁰³ Inspirace konkrétně analýzou romského aktivismu není náhodná. Aromuni sdílejí s Romy několik charakteristik, především historickou absencí vlastního státu či jiného území, rozptýlení po rozsáhlém geografickém území, zčásti i neusedlý způsob života a jeho razantní proměnu v průběhu 20. století. Tyto vnější podobnosti jsou ovšem samotnými aktéry v kontextu revitalizace konceptualizovány odlišně a je s nimi též odlišně pracováno.

nebo nekonvenční, neinstitucionalizované (např. protestní pochody, občanská neposlušnost apod.) (Vermeersch 2011: 2). Klíčovou strategií je rámování skupinové (etnické) identity elitami, které cíleně a vědomě vytvářejí určité specifické porozumění světu a jeho prostřednictvím legitimizují své snahy a mobilizují potenciální přívržence. P. Barša pak poukazuje na to, že konání elit zhusta není nezištné a jeho smyslem není „blaho a identita skupiny, za jejíž ochranu se prohlašují“, ale spíše „maximalizace moci, bohatství a prestiže“ samotných příslušníků elit (Barša & Strmiska 1999: 77). Zda tomu tak je i v případě bulharských Aromunů se pokusím ukázat níže.

Ačkoli není bulharské aromunské revitalizační hnutí v důsledku absence jakýchkoli politických ambicí příkladem *politické*¹⁰⁴ mobilizace v úzkém smyslu, je toto pojetí v mnohém inspirativní, neboť nabízí nástroje k analýze rámců a strategií etnické revitalizace, byť politicky neangažované. *Etnická mobilizace*, tedy v nejširším významu cílená snaha elit oslovit, vyburcovat, „uvést do pohybu“ jednotlivé potenciální příslušníky etnické skupiny, je tedy prostředkem etnické revitalizace, která je v případě bulharských Aromunů kulturně-jazyková.

6.1 Struktura politických příležitostí (political opportunity structure – POS)

Při analýze vycházím z konceptu „struktury politických příležitostí“ (*political opportunity structure - POS*), akcentujícího zásadní vliv komplexu formálních i neformálních politických podmínek, tedy celého institucionálního prostředí, na formování sociálního hnutí (Benford & Snow 2000), včetně hnutí etnorevitalizačního: „*sociální hnutí jednájí v souladu s institucionálními příležitostmi a překážkami, s nimiž jsou v rámci konkrétního politického systému konfrontována*“ (Vermeersch 2011: 9). *Příležitosti a překážky*“ ovšem nemůžeme chápat jako jednoznačně dané – tuto funkci mají až tehdy, jsou-li jako takové

¹⁰⁴ Výraz „politický“ je v současném společenskovedním diskurzu často používán ve smyslu každého veřejného jednání, jež usiluje o dosažení určitého uspořádání věcí veřejných, o realizaci nějakých veřejných cílů. V tomto ohledu je samozřejmě i každé revitalizační hnutí „politické“. Naopak v úzkém smyslu je „politikou“ rozumněna vcelku specificky správa věcí veřejných, „způsob využívání moci k ovlivňování povahy a obsahu vládní činnosti“ (Giddens 1999: 551) – což je rovina, od níž se aktéři bulharské aromunské etnorevitalizace výslovně a explicitně distancují.

vnímány samotnými aktéry.

Pojem „sociální hnutí“ pro etnorevitalizační snahy používám v nejširším smyslu, jako „*kolektivní snahu o prosazení společného zájmu nebo dosažení společného cíle prostřednictvím kolektivní akce mimo sféru etablovaných institucí*“, kde je oním společným zájmem „*prosadit proces sociálních změn, nebo mu naopak zabránit*“ (Giddens 1999: 479; 553). Jádrem „společného zájmu a cíle“ je v tomto případě kategorie „*etnicity*“, a to ve dvou provázaných a vzájemně se ovlivňujících rovinách: jak ve smyslu etnické identity, kterou aktéři subjektivně pociťují jako *výchozí* organizační princip a apriorní pojetí skupiny, tak i etnické identity, která je *produkt* vlastní revitalizace a je tedy vlastně sama součástí ono vytyčeného „cíle“. Pojem etnické revitalizace nepostuluje automatickou existenci etnické skupiny Aromunů, která se revitalizuje - ale implikuje, že určitá skupina aktérů používá pro definici svých zájmů a cílů diskurz etnicity.

Institucionální prostředí není jedinou a rozhodující determinantou obsahu i formy etnické mobilizace; tu spoluutváří stejnou měrou i interní vyjednávání mezi aktéry uvnitř hnutí, týkající se strategických rozhodnutí či otázek reprezentace a ustavování hranic skupiny (Vermeersch 2011: 10). Benford a Snow též upozorňují, že vedle politických podmínek existuje i další rovina, určující možnosti a limity sociálního hnutí, a tou je struktura „*kulturních příležitostí a překážek*“, tedy kulturní kontext. S ohledem na všezahrnující význam slova kultura není možné detailně specifikovat, jaké konkrétní fenomény tento kontext vytvářejí, nicméně podstatný je především poukaz na fakt, že se sociální hnutí nevytváří a neprosazuje pouze v politickém prostoru, ale stejnou měrou i v nějak kulturně nastaveném prostředí (Benford & Snow 2000: 629). Ačkoli tedy aktéři aromunského revitalizačního hnutí neusilují o získání politické moci, je pro porozumění jejich mobilizačních strategií využití konceptu POS se zohledněním kulturního kontextu analyticky zajímavé, neboť i v jejich případě traktují institucionální struktury prostor, v němž se formování etnické mobilizace odehrává.

Nejprve načrtnu základní rysy domácího institucionálního prostředí, týkajícího se problematiky menšin, jeho legislativní rámce a částečně i praxi, která se prolíná též s kontextem „*kulturním*“; dále bych se zaměřila na mezinárodní institucionální zázemí – jak nastavené politikou mezinárodních vládních organizací (Evropská unie, Rada Evropy, OBSE), tak i mezinárodními nevládními organizacemi,

zabývajících se menšinami. Třetí rovinu představují transnacionální vazby mezi aromunskými spolky a aktivisty, vytvářející nadnárodní rámec etnomobilizace, v němž a vůči němuž je revitalizace bulharských Aromunů rovněž vyjednávána.

6.1.1 Bulharské a mezinárodní institucionální (politicko-legislativní) prostředí a kulturní kontext

Bulharská ústava z roku 1991 neobsahuje žádnou definici menšiny, pouze zaručuje v čl. 6 rovnost všech občanů před zákonem bez ohledu na jejich rasu, národnost, etnickou identitu, pohlaví, původ nebo náboženství.¹⁰⁵ Neuznává žádná kolektivní práva na základě národní/etnické příslušnosti a naopak přímo zakazuje v článku 11(4) vytváření politických uskupení na etnickém, rasovém nebo náboženském principu, takže není legální zakládat politické formace, reprezentující jednotlivé etnické/národnostní skupiny. Opatření souvisí s problematikou početné turecké menšiny, žijící v Bulharsku, které je tímto způsobem znemožněno organizovat se v rámci vlastní politické strany (které ovšem *de facto* stejně existuje). Za účelem zefektivnění péče o menšiny byla v roce 1997 ustavena „*Národní rada pro spolupráci v etnických a demografických otázkách*“ (od roku 2011 pod jménem „*Národní rada pro spolupráci v etnických a integračních otázkách*“¹⁰⁶), která sdružuje kromě představitelů státní moci i zástupce všech bulharských menšin. V roce 2013 byl místopředsedou této Rady Toma Kjurkčiev, nejvýraznější osobnost aromunského etnorevitalizačního hnutí. Kromě konzultační role (orgány výkonné

¹⁰⁵ V dotazníku posledního sčítání lidu v roce 2011 jsou uvedeny jako možné volby etnické příslušnosti: bulharská / turecká / romská /jiná (s možností vypsát možnost) / nemohu určit. Stejně kategorie jsou nabídnuty i v bodě rodného jazyka. Srv. *Пребрoителна карта за сградите, жилищата и населението. Пребрoяването на населението и жилищния фонд към 1 февруари 2011 г.*, Република България. Dostupné na adrese http://www.nsi.bg/census2011/PDOCS2/karta_Census2011.pdf [naposledy navštíveno 4.12.2014].

Pro zajímavost zde uvednu výsledky sčítání lidu z roku 2011: údaj o etnické příslušnosti byl vyplňován dobrovolně, celkem jej vyplnilo 91% všech dotazovaných obyvatel. Data jsou následující: k 1. 2. 2011 byl celkový počet obyvatel Bulharska 7 364 570. Z toho se deklarovalo jako Bulhaři 5 664 624 (84.8%), Turci 588 318 (8.8%), Romové 325 343 (4,9%). Jako „jiní“ celkem 49 304 (0.7%): Rusové - 9 978 osob, Arméni - 6 552, Vlaši - 3 684, Řekové - 1 379, Židé - 1 162, Karakačani - 2 556, Makedonci - 1 654, Rumuni - 891, Ukrajinci - 1 789 and „ostatní“ - 19 659 osob. Aromuny můžeme „hledat“ jak v kolonce Bulhaři, tak Vlaši, tak „jiní“. Kolikrát se v cenzu objevilo označení „Aromun“ není možné zjistit. Srv. *2011 Population Census – main results*. Dostupné na adrese http://www.nsi.bg/census2011/PDOCS2/Census2011final_en.pdf [naposledy navštíveno 2. 12. 2013].

¹⁰⁶ Националният съвет за сътрудничество по етническите и интеграционните въпроси.

moci mají povinnost předložit Radě ke konzultaci všechna normativní opatření, týkají se menšin a integrace) disponuje Rada též finančními prostředky (přidělovanými z rozpočtu Rady ministrů), které jsou na základě předložených projektů přerozdělovány jednotlivým menšinám za účelem „podpory zachování jejich kulturní identity“.¹⁰⁷ Tyto granty (jejichž výše se pohybuje v řádu stovek eur za rok) jsou hlavním externím zdrojem financování aktivit bulharských aromunských spolků.

Bulharsko přijalo mezinárodní Rámcovou úmluvu o ochraně národnostních menšin (ratifikována 7. 5. 1999, v platnost vstoupila 1. 9. 1999), která zavazuje signatáře k zajištění rovnosti příslušníků všech národnostních menšin ve všech oblastech politického, hospodářského, společenského i kulturního života, ovšem její implementace trvale vážne, za což je bulharská administrativa opakovaně kritizována jak Radou Evropy¹⁰⁸, tak nevládními organizacemi¹⁰⁹. Rovněž v souvislosti se vstupem do EU v roce 2007 se Bulharsko zavázalo ke zlepšení praxe menšinové politiky především vůči Romům, Turkům a Pomakům, ovšem podle zpráv Rady Evropy, Evropské komise, Amnesty International, Helsinského výboru a dalších lidskoprávních organizací jsou příslušníci těchto početných menšin trvale marginalizováni až diskriminováni. Bulharský stát se sice pokouší o vytváření projektů, které by tuto situaci měly zlepšit, ovšem jejich realizace je spíše liknavá a nevykazuje žádné výrazné úspěchy.¹¹⁰ Zcela specifická je situace Makedonců, jejichž práva jsou i přes veškeré intervence podle Evropského soudu pro lidská práva nadále porušována. Ačkoli z hlediska legislativy mají menšiny nárok na výuku jazyka¹¹¹ i na menšinová média, v praxi jsou tyto aktivity v

¹⁰⁷ Z rozhovoru s pracovníky kanceláře Národní rady pro spolupráci v etnických a demografických otázkách, terénní deník 12. 11. 2007.

¹⁰⁸ Např. *Second opinion of the Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities on Bulgaria* (2012). Dostupné na adrese http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OPCom_Bulgaria_en.pdf [naposledy navštíveno 2.10.2014].

¹⁰⁹ Podrobně například Stínové zprávy k Rámcové úmluvě: Musliu, A., ed.: *Framework Convention on National Minorities – shadow reports*. Dostupné na adrese [http://adi.imeri.biz/Old/Downloads/publications/Shadow%20Reports%20-%20FCNM%20\(ENG\).pdf](http://adi.imeri.biz/Old/Downloads/publications/Shadow%20Reports%20-%20FCNM%20(ENG).pdf) [naposledy navštíveno 2.10.2014].

¹¹⁰ Ke kritice lidských práv v Bulharsku viz např. *Bulgarian Helsinki Committee. Independent non-governmental organisation for the protection of human rights*. Dostupné na adrese <http://www.bghelsinki.org/en/> [naposledy navštíveno 2.10.2014].

důsledku nedostatku financí více než omezené a bulharský stát je není schopen garantovat ani pro své početné menšiny, tím méně pro malé skupiny, jako jsou Aromuni.

Vedle Rámcové úmluvy se aromunské menšiny týká další oficiální dokument, vytvořený na nadnárodní úrovni, který se již výslovně zabývá přímo jejich situací na Balkánském poloostrově, a to již zmiňované „Doporučení 1333 (1997) týkající se aromunské kultury a jazyka“¹¹², odhlasované Parlamentním shromážděním Rady Evropy. Jak jsem uváděla výše, toto doporučení je nevyhnutelné a Bulharsko, stejně jako ostatní státy s aromunskou menšinou, na něj prakticky nijak nereflektovalo (byť mi pracovníci kanceláře *Národní rady pro spolupráci v etnických a demografických otázkách* potvrdili, že je jim toto doporučení známo).

Bulharské nevládní organizace, které se zabývají menšinami, se z právě uvedených důvodů v naprosté většině zaměřují na problematiku Romů, Turků a Pomaků. Aromunská menšina je z jejich hlediska „neproblematická“, tudíž neexistuje žádný tlak na podporu jejích aktivit, a to i přes skutečnost, že je ohrožena ve své existenci. Na druhou stranu, sami aktivisté nepracují nijak intenzivně na vytváření vazeb na neziskové organizace¹¹³ a současně se nesnaží budovat spolu s jinými lokálními menšinami určité aliance, které by mohly posílit jejich vyjednávací pozici. Výsledkem je, že jsou v kontaktu pouze se dvěma organizacemi – s *Open Society* v Sofii, od níž v minulosti čerpali malé granty na svou kulturní činnost, a s neziskovou organizací *Veřejná rada pro etnické menšiny v Bulharsku*¹¹⁴, vydávající časopis *Etnodialog* (Етнодиалог), jehož redaktorem je Nikolaj Kjurkčiev. Tato organizace, sdružující osm spolků různých menšin (Rusové, Turci, Arménci, Aromuni, Romové, Vlaši, Židé, Řeci) však nevykazuje žádnou jinou činnost než vydávání uvedeného časopisu.

V bulharském veřejném prostoru je vzhledem k nepočtenosti Aromunů a též jejich

¹¹¹ Teoreticky by mohla menšina, která žije ve velkém počtu v nějaké obci či oblasti, žádat stát o výuku menšinového jazyka na školách a stát by měl zajistit vytvoření metodiky výuky, učebnic a učeních pomůcek i přípravu učitelů. Tak tomu je zčásti v případě Turků a Romů, u ostatních menšin stát výuku jazyka nezajišťuje.

¹¹² Kap. 3.9.6

¹¹³ Samostatnou otázkou je pochopitelně fungování neziskového sektoru v Bulharsku; tomu se ovšem nebudu vzhledem k rozsahu práce věnovat.

¹¹⁴ Обществен съвет на етническите малцинства в България.

historické „neviditelnosti“ (viz kapitoly 3.5 a 4) otázka zachování nebo nezachování jejich jazyka a kultury v podstatě nepřítomná. Při mých pobytech v Bulharsku se mi opakovaně stávalo, že jsem musela místním vysvětlovat, kdo že jsou Aromuni a prakticky jsem se mimo okruh samotných Aromunů a jejich výzkumníků nesetkala s nikým, kdo by o jejich existenci měl nějaké ponětí. Příležitostí, kdy by se mohla bulharská majorita s Aromuny setkat, není mnoho. Již zmiňovaná výstava Aromuni v Bulharsku byla prvním představením menšiny širší veřejnosti a z vlastní zkušenosti a informací od Svetly Rakšievvy vím, že byla mnohdy nejrozsáhlejším zdrojem informací i pro bulharské etnografy, folkloristy či historiky. Každý rok vystoupí aromunské folklórní soubory na jednom či dvou folklórních festivalech. V době mého terénního výzkumu byl také v bulharské veřejnoprávní televizi v rámci pořadu o menšinách „*Zaedno*“ (Společně) odvysílán půlhodinový dokument „*Aromuni – Potomci Papu Mita*“; a občas (jednou, dvakrát ročně) jsou vysílány ve státním rozhlase pořady, kde vystupuje i někdo z Aromunů. Rovněž jsem obdržela kopie tří časopiseckých článků z běžných bulharských periodik, jejichž tématem byla aromunská menšina. Jak je zřejmé, tyto zcela ojedinělé vstupy Aromunů do veřejného prostoru těžko mohou být základem nějakého širšího povědomí o nich.

6.1.2 FUEN a Consillu Armânjloru - Rada Aromunů

Jedinou mezinárodní menšinovou organizací, v níž jsou bulharští Aromuni reprezentováni, je FUEN – *Federal Union of European Nationalities*, kde je členem sofijské *Centrum pro aromunský jazyk a kulturu*. Představitelé spolku se v rámci svých možností účastní kongresů FUENu, kde obvykle vystoupí s příspěvkem, shrnujícím situaci Aromunů v Bulharsku. Toto členství jim sice nenese žádný materiální zisk (např. v podobě zdroje grantů), nicméně je pro ně obrovskou morální podporou. Setkávají se zde s minoritami, jejichž osud je stejný jako jejich, a mohou zde čerpat inspiraci, ale i nacházet naději. Členství ve FUENU jim též dává pocit určitého mezinárodního uznání, nebo alespoň opory, pocit, že nejsou zcela izolováni a že se o jejich situaci na mezinárodním poli přeci jen ví. Ovšem nejzajímavější efekt jejich členství v této organizaci byl nezamýšlený a přenáší nás k další rovině – k transnacionálním vazbám aromunských organizací.

Toto propojení vyžaduje rozsáhlejší výklad.

Členové aromunských sdružení, nejen z jihovýchodní Evropy, ale i z Francie a Německa, již od devadesátých let diskutovali o možnosti vytvoření společné mezinárodní organizace. Jejím smyslem mělo být spojit síly jednotlivých spolků ze všech zemí, vytvořit společný projekt záchrany a obnovy aromunské menšiny a tento projekt prosazovat jak na úrovni jednotlivých národních států, tak i na rovině mezinárodní. Výhodou takové organizace by bylo nejen to, že by Aromunům zaručovala daleko silnější vyjednávací pozice, než by kdy mohly mít jednotlivé spolky, ale také přístup k rozmanitějším možnostem financování: díky potenciálnímu členství spolků ze států, které byly v té době členy EU (Řecko, Francie, Německo) by mohla tato organizace čerpat peníze z evropských fondů, určených pro členy EU, které by jinak byly zcela nedostupné pro spolky mimo EU (v té době tedy Albánie, Bulharsko, Makedonie, Rumunsko, Srbsko).

Nejprve byla v Makedonii založena neformální „Světová liga Aromunů“, která ale nebyla oficiálně registrována a v praxi nikdy nezačala skutečně fungovat. Teprve v prvních letech druhého tisíciletí začala aromunská sdružení podnikat kroky, které posléze vedly k založení „*Consillu Armânjloru (Makedonarmânjloru)*“ - Rady Aromunů (Makedo-aromunů).¹¹⁵ Rozhodnutí o založení organizace padlo na velkém setkání aromunských aktivistů v albánské Moskopoli v roce 2005, ovšem jednalo se o neformální dohodu, již bylo třeba uvést v život.

Klíčovým momentem pro realizaci Rady Aromunů byl sjezd představitelů aromunských sdružení ve švýcarském *Disentis* v říjnu roku 2007, kde byly dokončeny stanovy, byla vytvořena vnitřní struktura organizace, zvoleno předsednictvo, došlo k rozhodnutí o oficiálním názvu i o symbolech (hymna, vlajka). Následně byla v červenci 2008 Rada Aromunů, za jejíž sídlo byla určena Moskopole, registrována albánským ministerstvem spravedlnosti. Zakládajících členů bylo pět: bulharské CAEK, rumunská „*Fara Armânească ditu România*“ (Aromunská obec v Rumunsku), makedonská „*Liga Armânjilor ditu Makidunie*“ (Liga Aromunů v Makedonii), albánská „*Sutsata MANDRA*“ (Spolek Mandra) a francouzská „*Sutsata Armânjilor ditu Frântsie*“ (Spolek Aromunů ve Francii). Při jednání v *Disentis* byli přítomni i představitelé dalších spolků, z nichž

¹¹⁵ *Makedonarmân Council*. Dostupné na adrese <http://makedonarman-council.org/> [naposledy navštíveno 5.12.2014].

některé nakonec k Radě nepřistoupili - především dosti vlivná a aktivní makedonská organizace „*Uniea ti cultura-a Armanjlor dit Machidunii*“ (Unie pro aromunskou kulturu v Makedonii) a rovněž řecké spolky, z nichž do dnešních dnů není členem Rady žádný. V současné době¹¹⁶ tvoří Radu Aromunů celkem deset aromunských organizací z Albánie, Bulharska, Francie, Makedonie, Německa, Rumunska a Srbska. Členové orgánů Rady se několikrát do roka scházejí, uspořádali několik velkých mezinárodních setkání Aromunů (2009 - Korce, Albánie; 2010 – Moskopole, Albánie; 2012 – Kruševo, Makedonie).

Jak souvisí Rada Aromunů s organizací FUEN? A jak souvisí s tématem struktury politických příležitostí rozvoje bulharského aromunského revitalizačního hnutí?

Jak jsem uvedla, pro ustavení definitivní podoby Rady Aromunů bylo kruciólní setkání ve švýcarském městě Disentis. Je zjevné, že volba této lokality není nejpřirozenější, s ohledem na to, že ve Švýcarsku žádní Aromuni nežijí. Proč se tedy Aromuni z jihovýchodní Evropy scházeli ve Švýcarsku, proč v rétorománském kantonu Graubünden, kde se Disentis nachází? Zde se objevuje zajímavá historie: v organizaci FUEN jsou členem tři aromunská sdružení – bulharský *CAEK*, *Fara Armâneascâ ditu România* a *Uniea ti cultura-a Armanjlor dit Machidunii*, tedy tři spolky, které byla přítomny vyjednávání podoby *Rady Aromunů* v Disentis. Představitelé těchto spolků si vybudovali velice dobré vztahy s bývalým prezidentem FUENu Romedi Arquintem (v pozici v letech 1996 - 2007), s nímž otázku založení transnacionální aromunské organizace konzultovali. Romedi Arquint pochází ze švýcarského Graubündenu a je sám Rétoromán, což je důvod, podle jeho vlastních slov, proč se začal během svého působení ve FUEN zajímat o problémy Aromunů: říká, že vnímá Aromuny jako „bratry“ s podobným osudem jako je osud Rétorománů, tedy jako stejně nepočtenou, roztroušenou, heterogenní, románským jazykem hovořící a potenciálně ohroženou menšinu, obklopenou cizími národy a usilující o přežití. Paralely mezi Rétoromány a Aromuny v něm vyvolávají pocit blízkosti a jakéhosi pouta, takže se rozhodl Aromunům pomoci a na základě své pozice předsedy FUENu a místopředsedy švýcarské organizace *Convivenza* (Mezinárodní centrum pro menšiny¹¹⁷) zorganizovat setkání v Disentis

¹¹⁶ Listopad 2014.

¹¹⁷ *Convivenza. Internationales Zentrum für Minderheiten*. Dostupné na adrese <http://www.convivenza.ch/> [naposledy navštíveno 5.12.2014].

(terénní deník, 26. 10. 2007). Pan Arquint nejen setkání zorganizoval a koordinoval, ale také zajistil finanční a instituční podporu, připravil program celého sjezdu, ujal se role moderátora konference a aktivně participoval na všech jednáních, včetně těch, týkajících se formulace stanov, a v neposlední řadě se stal mediátorem případných kontroverzí mezi reprezentanty aromunských spolků. Jeho profesionální zkušenosti v oblasti menšinové politiky, spolu s jeho zřetelně deklarovanou sympatií pro „aromunskou věc“, z něj učinily hlavní autoritu celého setkání v Disentis.

Ačkoli se setkání v Disentis zúčastnili pouze dva představitelé z Bulharska, Nikolaj Kjurkčiev a Michail Christov, jsou průběh i výsledky těchto jednání pro formování strategií revitalizace bulharských Aromunů zásadní, neboť pro ně, jakožto nepočetnou a značně asimilovanou skupinu, je prakticky nemožné, aby si vytvořili vlastní, zcela nezávislou politiku etnické mobilizace. Rada Aromunů, jejíž definitivní podoba a smysl byla v Disentis dojednána, spočívá na husté transnacionální síti kontaktů a představuje jakýsi neteritorializovaný sociální prostor, kde je vyjednávána a legitimizována určitá verze „aromunství“ (tedy společná vize toho, co v současné Evropě znamená být Aromunem) a kde jsou debatovány představy o aromunské minulosti i budoucnosti. Bulharští aktivisté se k těmto specifickým rámcům aromunské identity nějak vztahují – na jednu stranu se podílejí na jejich vzniku, na druhou stranu jsou jimi ovlivňováni. To zakládá další důležitou rovinu POS.

Proto se chci průběhu konference v Disentis věnovat podrobněji a zdůraznit představy či obrazy, které se zde prosadily a které se objevují též v pozadí bulharských aromunských revitalizačních aktivit. Při jejich interpretaci akcentuji chápání etnické identity jako performance, jejíž podoba a význam jsou vyjednávány v konkrétním okamžiku, na konkrétním místě a konkrétními aktéry, což je cesta, jak překonat riziko tzv. „grupismu“ (Brubaker 2004) v analýzách procesů etnické mobilizace. Podle Brubakera je „grupismus“ *„tendence chápat samostatné, ohraničené skupiny jako základní prvky sociálního života, hlavní protagonisty sociálního konfliktu a stěžejní jednotky pro sociální analýzu“* (2004: 8). Celé etnické skupiny (v tomto případě Aromuni) mají v takovém pojetí „své“ rysy, zájmy, jednání a též sdílenou identitu, kterou v procesu revitalizace

hledají a ožívují. Tato konceptualizace je příznačná též pro etnopolitické aktivisty; na příkladu švýcarských jednání bych proto chtěla analyzovat konkrétní způsoby ustavování aromunství jako homogenní „etnické“ identity a ukázat ty události a momenty, které odkrývají, jak je tato představa naplňována obsahem.

Ustavující shromáždění Rady Aromunů - Disentis

Setkání se účastnilo přibližně 30 aromunských představitelů z Albánie, Bulharska, Makedonie, Rumunska, Řecka, Srbska a Francie; dále Romedi Arquint a několik hostů: dva zástupci Convivenzy, dva státní úředníci z Makedonie a Albánie (oba z ministerstev zahraničí), dvojice akademiků – sociální geograf Thede Kahl z Rakouska a já, a rovněž dva představitelé jiných menšin, konkrétně Sámů (Prof. Lauri Hannikainen) a Cornwallanů (John Cutcliffe).

Záměrem konference bylo shrnout současnou situaci Aromunů na Balkánském poloostrově a diskutovat a realizovat konkrétní opatření k podpoře jejich politických i kulturních požadavků v národních státech, kde žijí, jakož i v EU. Aktéři označili, v souladu s dlouhodobými tendencemi, za nejefektivnější způsob prosazování aromunských zájmů posílení a institucionalizaci přeshraniční spolupráce aromunských asociací a právě za tímto účelem byla na setkání oficiálně založena Rada Aromunů. Její hlavní cíle byly definovány následovně:

Získat oficiální uznání Aromunů jako samostatného národa („distinct people“) s neo-románským jazykem ve všech státech, v nich žijí aromunské komunity (...). [Rada] chce přispět k ustavení takového právního a institucionálního rámce, který by zajišťoval zachování, rozvoj a podporu aromunského jazyka, kultury a tradic, jakož i celkově specifického ducha Aromunů v každém státě, kde Aromuni žijí a kde se sdružují ve vlastních organizacích.

(Stanovy, čl. 8.9)¹¹⁸

¹¹⁸ Celý text Stanov (*Statute of Consillu Armânjloru*) je k nahlédnutí v Přílohách práce.

Setkání mělo řadu konkrétních výstupů, včetně konečné podoby struktury organizace a definitivních stanov. Z hlediska formování strategií revitalizace však byly zajímavé i samotné procesy jejich vyjednávání, neboť v nich je možné identifikovat určité neuvědomělé koncepty či předpoklady identitních politik.

Jedním takovým výrazným momentem bylo vystoupení zástupců dvou etnických menšin (které dle svého uvážení pozval Romedi Arquint), považovaných za příklady úspěšné etnické a jazykové revitalizace v Evropě: Sámů a Cornwallanů. Zástupce Sámů, Prof. Lauri Hannikainen (který není aktivistou sámské revitalizace, ale právník, odborník na lidská práva a situaci Sámů ve Finsku), pronesl přednášku o sámském etnopolitickém hnutí a zaměřil se především na výklad o sámském parlamentu a zajištění jeho legitimacy a politického vlivu. Aktivista John Cutcliffe z Cornwallu podrobně hovořil o procesu standardizace kornštiny za pomoci expertů – lingvistů a jejího uznání jako minoritního jazyka. Aromunští účastníci konference byli oběma příklady úspěšné etnické mobilizace zcela nadšeni a dlouze a podrobně je diskutovali. Začali o nich hovořit jako o ideálních modelech, vzorech, které by mohly být následovány. Někteří delegáti navrhli, že by Rada Aromunů mohla být také nazvána „Parlamentem“ a že by měla mít stejnou strukturu a stejné politické požadavky (uznání zvláštní ochrany a práv z titulu „domorodých obyvatel – indigenous people“, určitá míra samosprávy atd.) jako sámský parlament. Z debaty ovšem bylo patrné, že ve svých úvahách opomíjejí fakt diametrálně odlišného historického pozadí i zcela jiného socio-politického a ekonomického kontextu revitalizace všech tří menšin.

Proč se Aromuni cítili tak hluboce inspirováni úspěchy Sámů a Cornwallanů, a to i přes celou řadu odlišností, které ve svém nadšení odsunuli do pozadí (neboť nemohu předpokládat, že by jim nebyly známy)? Mám za to, že vedle pochopitelné snahy najít příklady dobré praxe a jimi se řídit, hrála roli i více skrytá příčina – aktéry neuvědoměle sdílený koncept „*etnických menšin*“¹¹⁹, tedy zvláštních skupin lidí, kteří mají společnou zkušenost útlaku či marginalizace, stejné požadavky, týkající se jejich lidských a politických práv, a také stejnou vizi ideálního uspořádání společnosti, ve které bude respektována jejich jinakost. Idea esenciální

¹¹⁹ V dokumentech z jednání můžeme samozřejmě najít obrat „národní / etnická menšina (national minority/ethnic minority)“, aktivisté jej pochopitelně běžně používají, neboť je to centrální kategorie etnické revitalizace. „Etnická skupina“ není neuvědomělý termín, ale neuvědomělý KONCEPT, který má ovšem značný vliv na jednání aktérů, svou vlastní „agency“.

podobnosti menšin pak může logicky vést k úvaze o podobnosti nástrojů jejich revitalizace: úspěšná revitalizační politika jedné skupiny může být aplikována i na skupiny jiné, chtějí-li dosáhnout podobných cílů, neboť se osvědčila jako přiměřený, spolehlivý a vyzkoušený způsob jak „dělat menšinovou politiku“.

Podobnou představu spatřuji také za specifickou rolí, kterou měl na setkání Romedi Arquint. Všichni aktivisté se na něj neustále obraceli s prosbou o komentář či radu, jeho názory byly vždy pozorně vyslechnuty a v naprosté většině také přijaty. Na základě jeho profesní zkušenosti z FUENU i Convivenzy byl vnímán jako expert na téma etnických menšin a jejich organizací, orientující se v celé problematice nepoměrně lépe než sami Aromuni.

Zde můžeme číst fragment z jednání o stanovách Rady, které, ačkoli byli přítomni kromě mne a pana Arquinta pouze Aromuni, probíhalo celé v angličtině – právě proto, aby Romedi Arquint mohl vše sledovat a korigovat či radit, což na počátku výslovně uvedl jeden z aktivistů z Rumunska, pan Samara¹²⁰:

Samara: *Pro nás je primární to dostat [registraci Rady Aromunů] před soud. Ale ještě předtím požádáme členy Rady, aby se sešli, a tam budeme informovat o Vašich návrzích odsud z Disentis a jsem si jistý, že budou přijaty. A pak budeme absolvovat proces soudní registrace Rady. Tak, ale já na vás mám jednu otázku. Jestli nám můžete říct ... my jsme samozřejmě diskutovali umístění hlavní kanceláře (centrály), ale co si o tom myslíte Vy? Udělali jsme to dobře? Že jsme ji umístili do Moskopole, což je pro nás řekněme takové symbolické hlavní město, řekněme takové morální hlavní město Aromunů. Co si o tom myslíte, máte na to jiný názor?*

Arqint: *Ten problém je podle mého názoru spojen také s personálními zdroji. Nejen ... Formálně, právně, to tam být může, to je velice symbolické. Ale zda tam bude hlavní kancelář a tyto infrastruktury, to závisí na personálních zdrojích. Jsou tam lidé, kteří na tom mohou pracovat? Lidé s nejlepší kvalifikací? Takže, to já nemohu rozhodnout, ale vy musíte mít nějakou kancelář a personál, který tam bude pracovat, a bude mít dobré podmínky k tomu, spolupracovat se všemi, ale samozřejmě si myslím, že národní ... že byste měli vytvořit regionální národní kanceláře.*

¹²⁰ Znění rozhovorů je překladem jejich doslovného přepisu.

V kombinaci s již existujícími skupinami.

Samara: *Samozřejmě. Souhlasím. Pane Romedi, máte pravdu. Také ale, když se rozhodneme zřídit hlavní kancelář v Moskopoli, tak říkáme, že to je symbolická otázka a tak tedy, rozhodně, musíme zvolit Moskopoli. Ale to neznamena, že veškerá práce a organizace bude v Moskopoli.*

(Romedi Arquint a Samara, 30. 10. 2007)

Tento krátký úsek naznačuje, že to nebyly jenom o expertní znalosti Romedi Arquinta, co z něj činilo tak výraznou autoritu celého setkání. Jak jsem uváděla výše, jeho zájem o Aromuny je osobní povahy, plyne z jeho pocitu blízkosti a podobnosti osudů Aromunů a Rétorománů, z pocitu, který netají a který Aromuni na setkání sdíleli. Když se pan Samara opakovaně a naléhavě ptá na názor Romedi Arquinta na umístění hlavní kanceláře, jeho otázka nesměruje ani tolik k praktickým dopadům, nejde o pragmatickou kalkulaci výhod a nevýhod, ty si zřejmě uvědomuje sám; evidentně jej více zajímá subjektivní hodnocení srozumitelnosti symbolického významu takového rozhodnutí, neboť právě to v uvedené části dvakrát zdůrazňuje (zjevně při vědomí určité „nepraktičnosti“ umístění sídla organizace do malého města v albánských horách). Vůbec však nepocítil potřebu vysvětlit, proč a jak je tato „symbolická otázka“ důležitá a co přesně to vlastně je, tedy co má volba Moskopole symbolizovat. Zdá se, že se v tom spolehl na určité sdílené předporozumění: pan Arquint tomu bude prostě rozumět, neboť jasně chápe význam podobných symbolických aktů a je schopen je docenit. Podobných momentů jsem zaregistrovala celou řadu. Aromunští aktivisté vycházeli z toho, že Romedi Arquint chápe a sdílí jejich stesky na situaci v jednotlivých státech nebo na potíže s výukou a standardizací jazyka, že jsou mu zřejmé jejich obavy o zachování vlastní identity – neboť sám něco podobného prožívá. Projevovali mu důvěru, kterou opírali nejen o jeho profesionální aktivity, ale stejnou měrou i o jeho osobní zkušenost Rétoromána, příslušníka jiné ohrožené menšiny, a to dokonce menšiny příbuzné, románské. Tato příbuznost byla zdůrazněna i volbou místa celého setkání: rétorománský kanton Graubünden byl pro všechny zúčastněné, vyjma Romedi Arquinta, vzdálenou a obtížně přístupnou destinací, jejíž volbu mohla legitimizovat právě a jenom idea symbolické blízkosti Rétorománů a Aromunů.

Domnívám se tedy, že i autorita Romedi Arquinta byla ovlivněna esencialistickým konceptem „etnických menšin“, v tomto případě dokonce menšin spřízněných. Metafora příbuzných národů – „*rodiny národů*“ (family of nations) - vychází z obrazu příbuzenské vazby mezi etnickými/národnostními skupinami, které patří do stejné jazykové rodiny a navíc sdílejí podobný osud, zakládající jejich přirozenou vazbu a tedy i vzájemnou solidaritu. V této reprezentaci jsou Rétorománi a Aromuni chápáni jako dvě větve jediného stromu¹²¹, jako sourozenci, mající stejný úděl a tedy i podobný pohled na svět.¹²² Autorita Romedi Arquinta byla legitimní (mimo jiné) proto, že patří mezi Rétoromány, je tedy příslušníkem stejné rodiny, insiderem, díky čemuž může lépe a s větším porozuměním nahlédnout situaci Aromunů i jejich emoce.

Výstupy konference v Disentis byly následující:

1. Dokončení Stanov
2. Přijetí *Rezoluce*¹²³, určené k zaslání do Rady Evropy a všem vládám národních států, v nichž Aromuni žijí, v níž účastníci setkání:
 - shrnují situaci Aromunů v jihovýchodní Evropě a konstatují, že Aromuni nemají nikde, vyjma Makedonie, žádnou institucionální podporu, a to i přes přijetí *Doporučení 1333 Rady Evropy* z roku 1977;
 - konstatují, že v důsledku toho je jejich situace kritická a jsou „*ohroženi zánikem jako samostatný národ*“ (Rezoluce 2007: 1), neboť „*státní instituce reagovaly neuspokojivě na naše požadavky, jejichž jediným cílem je záchrana aromunské civilizace, bez níž by byla evropská kultura chudší a měla by menší možnost nalézt způsoby, jak se může*

¹²¹ Tento naturalizující, „arborescentní“ („stromovitý“) způsob uvažování o etnicitě a národní identitě popsala Lisa Malkki, která analyzovala celou řadu lidových, ale i vědeckých diskurzů, které z něj vycházejí (Malkki 1992).

¹²² Jako příklad vlivnosti této představy i v akademickém diskurzu může sloužit studie De Jong, Lalenis & Mamadouh (2003), která shrnuje nejrůznější vědecké klasifikace „rodin národů“, kupříkladu dle podobnosti (či odvozenosti) právních systémů; dle kulturních podobností a rozdílností (rodiny národů, příslušející k jednotlivým „civilizacím“ / sdílející hodnotové systémy / sdílející antropologické a demografické struktury); nebo dle typu veřejné správy.

¹²³ Celé znění *Rezoluce (Resolution of the representatives of the Aromanian associations, Disentis, 25. 9. – 28. 9. 2007)* je k nahlédnutí v Přílohách práce.

etnická skupina integrovat do mnohojazyčné a mnohonárodnostní společnosti, již je dnešní Evropa“ (Rezoluce 2007: 1);

- rekapituluji aromunské požadavky „uznání Aromunů jako autochtonního národa nebo národnostní menšiny“ (Rezoluce 2007: 5), zachování jazyka, kultury a kulturní identity, a to s finanční a institucionální podporou Evropské unie a jednotlivých národních států;
- oznamují založení *Rady Aromunů*, „společné přeshraniční instituce, podobné Sámskému parlamentu, schopné vytvářet společnou základnu pro budování dlouhodobé strategie“ (Rezoluce 2007: 3);
- identifikují budoucí priority *Rady Aromunů*.

Prostřednictvím Rezoluce a Stanov *Rady Aromunů* formulovaly přítomné aromunské elity svůj koncept „aromunství“ a jeho revitalizace, resp. tento koncept je ukryt v konkrétních formulacích požadavků a práv Aromunů, v popisu jejich neuspokojivé současné situace i ve vizi kýžené budoucnosti: Aromuni chtějí být chápáni jako *etnický* svébytná skupina, která je na Balkánském poloostrově autochtonní a která vytvořila v průběhu dvou tisíciletí své existence civilizační odkaz, obohacující celou Evropu; tato skupina je i se svým jazykem v situaci kritického ohrožení. Za situaci jsou zčásti viněny vlády národních států, na jejichž území Aromuni žijí, neboť nevyslyšely aromunské žádosti o podporu jejich snahy o záchranu, a to i přes intervenci Rady Evropy v podobě *Doporučení 1333*. Aromunské úsilí o zachování vlastního jazyka a kulturní identity proto musí být podloženo institucionálně – prostřednictvím mezinárodní, přeshraniční organizace, podobné Sámskému parlamentu, sdružující Aromuny z celé jihovýchodní Evropy, která bude cíleně, promyšleně a strategicky pracovat na jejich záchraně. Apelováno je rovněž na praktický pozitivní dopad etnické a jazykové svéráznosti Aromunů, kteří by mohli potenciálně představovat fungující model integrace etnokulturní diverzity v dnešním multikulturním světě.

Současně ale hrál svou roli i performativní, kontextuální a procesuální charakter vyjednávání etnických identit, které jsou opakovaně a pokaždé trochu jinak ustavovány v jednotlivých situacích. Aromunská identita a představy o možnostech její záchrany, které se „objevily“ v Disentis, byly formovány i tak náhodnými okolnostmi, jako byla přítomnost představitelů dvou jiných etnických menšin či Arquinta Romedioho a jeho autority „revitalizačního profesionála“ a příslušníka

rétorománské menšiny. Průběh konference, stejně jako její výstupy, byly (mimo jiné) ovlivněny také dvěma koncepty, spojenými s diskurzem etnické mobilizace: s koncepty „etnické menšiny“ a „rodiny národů“, které představovaly rámec i podklad jedné z (mnoha možných) představ o strategiích revitalizace aromunské identity, jež se zde prosadila.

Pro strukturu politických příležitostí, v níž vzniká bulharská aromunská revitalizační politika, představuje Rada Aromunů uzlový bod. Předně tím, že vytváří referenční rámec aromunské revitalizace; rovněž však tím, že představuje průsečík aktivit řady vlivných aromunských sdružení z celé jihovýchodní Evropy, jejichž vize i praxe „aromunství“ se zde střetávají, konfrontují, sjednocují - nebo rozcházejí. V této síti jsou „zavěšeni“ i bulharští aktivisté. Když Michail Christov a Nikolaj Kjurkčiev, představitelé sofijského sdružení, opouštěli Disentis, neodváželi si pouze text Stanov a Rezoluce nebo konkrétní rady a návody od ostatních aktivistů, jak by měli v Bulharsku postupovat. Odjížděli s vědomím existence této sítě a jejích možností i limitů; odjížděli též ovlivněni samotným průběhem vyjednávání a jeho nevyřčených předpokladů a neformulovaných závěrů. To všechno pak hraje roli při utváření jejich vlastních revitalizačních politik.

6.1.3 Shrnutí struktur příležitostí

Shrnu-li výše řečené, můžeme strukturu politických a kulturních příležitostí bulharského aromunského revitalizačního hnutí, která určuje, co je z hlediska struktury institucí a kulturního kontextu přiměřené a pro aktéry představitelné, načrtnout prostřednictvím několika prvků. Za prvé, aromunská menšina je nepočetná, z pohledu státu doslova nepatrná, nemá žádné politické požadavky a s vládnoucí mocí nevstupuje do žádné komunikace, vyjma členství v „*Národní radě pro spolupráci v etnických a integračních otázkách*“, kde ovšem Aromuni nepodnikají žádné kroky, prosazující specificky jejich vlastní zájmy. Na lokální úrovni sice dochází k příležitostnému vyjednávání mezi aromunskými spolky a představiteli městských zastupitelstev (především v podobě aromunských žádostí o finanční podporu jednotlivých aktivit), nicméně výsledek těchto jednání je

v důsledku chybějící legislativy i nepříliš funkční občanské společnosti v Bulharsku závislý čistě na dobré vůli jedinců.

Za druhé, bulharská vláda musí naléhavě řešit problémy s jinými menšinami (Turci, Romové, Makedonci), ať už v tom smyslu, že jsou obětí diskriminace, marginalizace, politické ostrakizace atd. a stát by tomu měl zabránit, nebo v tom smyslu, že je administrativa za tyto skutečnosti opakovaně kritizována na mezinárodním poli. V důsledku toho je pozornost věnovaná méně exponovaným menšinám jen minimální, a to nejen ze strany bulharského státu, ale i mezinárodních institucí (EU, Rada Evropy, lidskoprávní organizace). Jedinou výjimkou je *Doporučení č. 1333 Rady Evropy* z roku 1997, v němž jsou formulována konkrétní opatření, která by měla vést ke zlepšení situace Aromunů v jednotlivých národních státech. Toto Doporučení bulharští aktivisté uvádějí jako příklad (jediného) mezinárodního oficiálního tlaku na vládu a nesmírně si jej cení – a jedním dechem dodávají, že je zcela nezávazné a ze strany bulharské administrativy nebylo nikdy oficiálně přijato, natož snad realizováno. Právě do evropských institucí (především EU a Rady Evropy) nicméně vkládají aromunští aktivisté největší naděje: jsou přesvědčeni o tom, že jedině z jejich strany se jim může dostat skutečné podpory a pomoci, neboť „Evropa“ má v jejich očích o ochranu menšin skutečný zájem.

Za třetí, rovněž ve veřejném diskurzu Aromuni chybí¹²⁴, takže neexistuje ani žádný tlak veřejného mínění, který by jejich problémy zpřítomňoval v politické debatě. Celkově vzato – na Aromuny v Bulharsku se nesoustředí v reálu žádná, pozitivní ani negativní, pozornost, neexistuje zde žádná oficiální politika vůči aromunské menšině. Institucionální prostředí sice nepředstavuje překážku rozvíjení etnické revitalizace, ovšem i všudypřítomnou ignoraci můžeme chápat jako strukturu, vůči níž se musí aromunští aktivisté nějak vymezovat. Zcela jinak je třeba vnímat aktivistické transnacionální institucionální prostředí, představované především organizací FUEN, Radou Aromunů a rovněž dalšími, neformálními sítěmi aktivistů. Ty představují podpůrnou síť revitalizace, ideovou i realizační. Současně generují velice vlivný obraz aromunské identity, s nímž bulharští aktivisté nějakým způsobem komunikují. Jak, to se pokusím ukázat níže.

¹²⁴ Samozřejmě mimo zmiňované jednotlivosti, které nepochybně nezpřítomňují Aromuny v širší veřejné debatě.

7 „Aromunství – rámce identit“

Na takto vymezeném prostoru je tedy ustavována bulharská aromunská revitalizace. Její přesvědčivost a vnitřní koherence závisí do velké míry na tom, jakým způsobem bude *rámována* jak aromunská identita, tak snahy o její zachování (srov. Vermeersch 2006; 2011).

Koncept rámování (*framing*) vychází z práce E. Goffmana *Frame analysis* (1974). V nejširším smyslu jsou rámce výsledkem snahy organizovat lidské zkušenosti do smysluplného celku, jsou to kognitivní struktury, organizující porozumění světu a umožňující též ve světě jednat. Vedle této spíše interpretační funkce je především ve výzkumech sociálních hnutí a kolektivní akce zdůrazňován i aktivní a procesuální rozměr rámování, tedy záměrné a cílené „dávání smyslu“, kdy je sociální realita obdařována významy – a tedy konstruována - v souladu se záměry některých aktérů. Takto vzniklé interpretační rámce nejen že nemusí být ve shodě s rámci stávajícími, ale mohou je přímo zpochybňovat (Benford & Snow 2000: 614). Rámce kolektivní akce (*collective action frames*) mají „mobilizovat potenciální příznivce a členy, získávat podporu přihlížejících a demobilizovat odpůrce“ (Benford & Snow 2000: 614). Rámce tedy vnikají, když příznivci sociálního hnutí vyjednávají sdílené porozumění nějaké problematické situaci, formulují potřebu změny, určují co nebo kdo je za danou situaci odpovědný, definují její alternativní uspořádání a oslovují další aktéry s cílem dosáhnout změny. Benford a Snow konstatují, že je třeba mobilizovat jak konsenzus, tak vlastní akci, a analyticky rozlišují tři *klíčové úkoly rámování (core framing tasks)*: *diagnostické rámování* (identifikace a označení problému), *prognostické rámování* (návrhy řešení problému a strategie jejich realizace; součástí je i reakce na případné protiargumenty odpůrců - „*counterframing*“) a *motivační rámování* (zdůvodnění podílu na hnutí, motivace, včetně příslušného slovníku) (Benford & Snow 2000: 615 - 616).

Aktivisté etnorevitalizačního hnutí tedy pracují s určitým výkladem, interpretací sociální reality, kdy zvýznamňují ty její prvky, které by jim umožnily prosadit specifické vnímání menšinové skupinové identity (a to jak směrem k samotným potenciálním příslušníkům této skupiny, tak i směrem k vnějšímu prostředí). Usilují především o definování hranic etnické skupiny, neboť, jak ukázal Fredrik

Barth (1969), etnická skupina a její identita je daleko spíše než objektivním sociálním faktem procesem trvalého vyjednávání skupinových hranic, jejichž prostřednictvím aktéři revitalizačních hnutí připisují specifický sociální, kulturní či/a polický význam některým diferencím. Ačkoli nemám v úmyslu podrobit bulharské aromunské etnorevitalizační hnutí detailní analýze procesů rámování, považuji právě uvedené *klíčové úkoly rámování* za velice dobrý nástroj pro interpretaci etnické revitalizace, neboť umožňují systematicky strukturovat nejrůznější mobilizační strategie, a to jak z hlediska synchronní, tak i diachronní perspektivy.

Jak jsem již uvedla, výchozím a stěžejním problémem bulharských aromunských aktivistů je definovat skupinu, jejíž existence je „ohrožena“ a která se má mobilizovat – tedy definovat, kdo jsou Aromuni a co zakládá jejich odlišnost a specifičnost, *ipso facto* definovat aromunskou identitu (*diagnostické rámování*). Z toho se pak odvíjí odpověď na otázku, *jak* by měly vypadat kroky k zachování této identity a co všechno by mělo být prostřednictvím revitalizačních snah zachráněno a oživeno (*prognostické rámování*). Poslední vrstvou je nalezení přesvědčivé odpovědi na otázku, *proč* by se měli k revitalizačním snahám připojit další aktéři, resp. proč vůbec by měla být aromunská identita zachována (*motivační rámování*).

Chtěla bych se nejdříve podrobněji věnovat popisu skupiny aromunských aktivistů a ukázat její vnitřní rozštěpení na dva segmenty, akcentující odlišné pojetí „aromunskosti“. Tyto difference následně ovlivňují, spolu se strukturou politických a kulturních příležitostí, rámování bulharské aromunské identity a revitalizačních aktivit. Samozřejmě rozdělení na dvě odlišné „verze“ aromunské identity je analytické, mezi samotnými aktivisty nemůžeme najít „čistou“ podobu jedné nebo druhé, nejde o výlučné kategorie - ale o kontinuální přechod od jednoho krajního pólu k druhému. Jinak řečeno, existují zde dvě tendence toho, jaké prvky či rysy aromunské identity jsou za účelem etnické mobilizace zvýznamňovány a jak je s nimi pracováno a tyto tendence jsou povětšinou spojeny se dvěma skupinami aktérů.

Pro jednoznačnost dalšího výkladu se ale chci ještě zastavit u toho, jak aktéři

používají označení Aromun - „Armân“. Význam tohoto etnonyma je spojován s příběhy o přežití útrap, o určité tvrdosti, vytrvalosti, nezlomnosti apod.

A tehdá dal príkaz [Ali paša], aby je začali podřezávat, Aromuny, a začali je vraždit a tak a tak, jako v Bataku, jako to bylo v Bataku, a podřezali jich hodně. A oni, co mohli dělat, utekli do lesů, utekli do lesů a začali nový život. A proto se jim dříve říkalo Gramosteani, ale potom jim říkali Aromuni, nejvíc proto, že se někdo ptal „a be, one, armasi, armasi, armasi?“, to znamená „zůstal? Zůstal na živu?“. To znamená, jestli jsou na živu. A druzí říkali „obače, armani“- „ano, jsou živí“. A ostatní Aromuni, „to armasi , armasi?“ a oni říkali „armani, armani“. Tak to vzniklo. To je taková historie, a pak jim už říkali Aromuni.

(Baj Steriu, 4. 7. 2007)

Arman, Arman, teď vám řeknu, co to slovo znamená. Arman – ten, kdo zůstal. V době, kdy bylo římské imperium, tak tady byli; ti, kdo byli na Balkáně, v horách, tak zůstali dodnes, takže Armani – ti, kdo zůstali.

(Kolju Karamanov, 16. 7. 2007)

Zde má etnonymum Aromun především význam „pozůstatky“, ve smyslu pozůstatky prastarého, starověkého národa. Celkově je tedy spojeno s obrazy kontinuity, houževnatosti a starobylého původu.

Jméno „Vlach“, jimž jsou Aromuni běžně označováni svým bulharským okolím, je jimi také přijímáno, ovšem se dvěma „výhradami“: za první, vždy je zdůrazněno, že se nejedná o dunajské Vlchy ze severního Bulharska, které Aromuni považují za Rumuny a se kterými nechtějí být zaměňováni. Odmítání teorie o tom, že Aromuni jsou jen jednou větví Rumunů, je typické pro všechny bulharské aktivisty, podobně jako odmítání směšování s Karakačany nebo s „Cigány“. Za druhé, aktéři mě vždy upozornili, že jde o vnější označení a že preferují jméno Aromuni, které je „přesnější“ a nemá, naopak od slova Vlach, případné pejorativní významy (cizák, pasák, prostáček, hrubián, tupec, špinavec, vidlák, divoký nekulturní člověk,

negramotný člověk apod., Rakšieva 2001: 31). Zajímavé nicméně je, že ačkoli v rozhovorech deklarovali preferenci označení Aromun, registrovala jsem, že jméno Vlach pro sebe užívají zcela běžně, mluví-li bulharsky. Naopak v aromunštině a v písemných materiálech jejich vlastní provenience se objevuje výhradně označení Aromun / Armân. Jako Aromuni se označují všichni informátoři, kteří se aktivně hlásí k aromunskému původu, dokonce i příslušníci nejmladší generace, která pochází ze smíšených sňatků a deklaruje současně rovněž bulharskou identitu (Kahl 2000; Rakšieva 2001). Obecné přijetí tohoto společného označení lze interpretovat jako výraz skupinové identifikace Aromunů jako svébytné etnické skupiny, která chce být odlišována od jiných skupin, s nimiž může být potenciálně zaměňována (Rakšieva 2001: 34).

7.1 Spory o „aromunství“

Komplexní významy, k nimž odkazuje etnonymum Aromun, nicméně nejsou chápány všemi aktéry stejně. Můžeme též shledat, že ačkoli se aktivisté shodnou na obecných cílech své činnosti a jsou zajedno v tom, že nemají žádné politické ambice, ani na národní, ani na lokální úrovni, jejich představy o konkrétním obsahu a prostředcích realizace deklarovaných cílů se poněkud odlišují. Ve všech rozhovorech, ale i v publikovaných textech a ve stanovách aromunských spolků, se setkáváme s prakticky totožnými formulacemi:

V podstatě mají všechny spolky stejný a jediný cíl, a to je vyučování a zachování mateřského jazyka (маўчун езук). A pak i tradice, že, vedle jazyka též tradice a obyčej, to je jediný cíl, my nemáme politické cíle. Nechceme žádnou stranu, prostě cílem bylo zachování našeho starého aromunského jazyka a zároveň kultury a tradic, a to jsou všechny cíle našeho spolku. Protože to je starý jazyk, který skoro zmizel, proto jsme se rozhodli, nakolik můžeme, ho zachovat.

(Vasil Janakiev, 25. 7. 2007)

Je třeba zachovat jazyk a kulturu a my máme jazyk a máme i kulturu!

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

A do třetice, Centrum pro aromunský jazyk a kulturu chce napomáhat utváření:

(E)tnického sebe-vědomí Aromunů v Bulharsku prostřednictvím uchování, rozvíjení a obohacování jazyka, kultury a jejich historického dědictví. To vše je integrální součástí nedělitelné bulharské kultury a základní prvek civilizace na Balkánském poloostrově, k níž Aromuni přispívají již po dvě tisíciletí.

(Stanovy CAEK, článek 6)¹²⁵

Ovšem co konkrétně obnáší mantra „uchování jazyka a kultury“? Jakým způsobem by měly být jazyk a kultura zachovány a kým, co vůbec je ona „kultura“ a kdo je jejím nositelem? V tom nepanuje shoda; i přesto, že aromunských aktivistů je v Bulharsku opravdu jen hrstka, jedná se o heterogenní skupinu. Povahu této nejednotnosti chci demonstrovat na analýze jedné konkrétní situace, v níž se ukazuje ideový spor dvou výrazných vůdčích osobností. Ten v podstatě vymezuje pole, na němž se odehrává vyjednávání identity bulharských Aromunů.

V srpnu 2007 pořádali Aromuni z Dupnice, v čele s Nikolou Kostovem, své každoroční setkání v horách v blízkosti města, na místě zvaném Vangelova češma. Ačkoli jako každý rok byli zváni všichni bulharští Aromuni, dorazili pouze lidé z Dupnice a okolí, čtyřčlenná výprava ze Sofie – Toma Kjurkčiev, Michail Christov, Tomův přítel Georg a žena, která se v Sofii stará o kostel Nejsvětější Trojice, a já. Toma, Michail a Nikola se dlouho neviděli, takže spolu postupně probírali nejrůznější aktuální události: blížící se odjezd na setkání Aromunů v rumunské Konstantě, organizaci semináře ve Velingradu, nepřítomnost představitelů ostatních spolků na tomto setkání atd. Během rozhovoru přecházeli z bulharštiny do aromunštiny a zase zpět, takže jsem průběžně jen tušila, o čem mluví. V jeden moment Toma v souvislosti s nějakou aktivitou sofijských Aromunů použil pro sebe označení „Cincar“. Nikola na to velice prudce reagoval: kdo to má být, Cincari? Takhle se označují jen dvě rodiny v Sofii, nikdo jiný tak o sobě nemluví, jsou to

¹²⁵ Celý text Stanov CAEK byl zveřejněn v časopise Armânlu – Timpul (*Устав на сдружението Център за аромънски език и култура в България*). (1999). Armânlu – Timpul (Alunar – August): 3-4); jeho kopie je k nahlédnutí v Přílohách práce.

přeci Aromuni jako všichni ostatní! Pak dodal, že si podle něj ještě v Moskopoli také říkali Aromuni a teprve později, v Kruševu, začali používat jméno Cincar. Toma trval na svém: jistě, jsou Aromuni, ale Aromuni – Cincar. Nehodlá se toho vzdát jen proto, že se to někomu nelíbí. Daleko více mu vadí, když se o Aromunech hovoří jako o Vlaších, neboť, a vyzbrojil se lidovou etymologií, název Vlaši (bulharsky „Vlasi - власи“) pochází od slova „vlasý“ a má význam „ochlupení, vlasatí“, takže je vlastně nadávkou.¹²⁶

Tím tento drobný konflikt skončil – ovšem za chvíli se projevil v jiné rovině: začalo se hovořit o plánovaném výletu do Řecka, na místa důležitá pro aromunskou historii, která většina Aromunů zná z vyprávění, ale osobně je nikdy neviděla. Nikola se hned nabídl, že by se pokusil sehnat za dobrou cenu autobus, kterým by se zájezd mohl realizovat, a také upřesnil, že by se mělo jet hlavně do obcí Janiny a Gramosu. Při podrobnější debatě se ukázalo, že vlastně nikdo přesně neví, kde se tato města nacházejí a jak jsou od sebe daleko, shoda panovala pouze v tom, že jsou asi blízko albánské hranice. Začali tedy řešit, kam všude by se mělo jet, kam je to jak daleko a jak by se výlet mohl prodražit. Nikola trval na Gramosu a opakoval, že to je důležité místo – ovšem Toma opáčil, že tam se podle něj jezdit vůbec nemusí, nakonec je to dosti daleko, a už trochu rozčilen pravil, že ho „Gramos nezajímá“ a pokud je opravdu podstatné nějaké město navštívit, pak je to Moskopole. Nakonec se nicméně shodli alespoň na tom, že se pokusí na podzim zájezd zorganizovat.¹²⁷

Obě konfrontace souvisí s otázkou vnitřního rozdělení bulharských Aromunů na dvě skupiny, „Cincary a Gramosteany“. Toma se samozřejmě považuje za Aromuna, nicméně je pro něj důležité i to, že je Cincar, tj. Aromun z rodiny, která již po generace žila usedlým městským životem a navazovala na tradici vzdělané, bohaté a kosmopolitní Moskopole, z níž pocházeli její předci. Často v rozhovorech zdůrazňuje kulturnost sofijské aromunské „kolonie“, její přínos k rozvoji Sofie na počátku 20. století, založení rumunské školy a kostela sv. Trojice; lpí na označení

¹²⁶ Zajímavé je, že v bulharštině se vlasý řeknou „kosa (koca)“, takže tato etymologie nevychází z bulharštiny, ale z jiných slovanských jazyků.

¹²⁷ Zájezd se nakonec nekonal – skupiny z jednotlivých měst nebyly schopné se prostřednictvím svých předsedů dohodnout na žádném termínu ani itineráři, v neposlední řadě byla cesta odložena jako příliš finančně náročná.

„Cincaři“ a když mi například představoval při našem prvním setkání v roce 2006 bulharské Aromuny, rozdělení na Cincary a Gramosteany bylo jednou z prvních věcí, které zmínil (naopak od většiny těch Aromunů, kteří odvozují svůj původ od pastevců a kteří o Cincarech sami v podstatě nikdy nehovořili). Urbánní element aromunství je pro něj podstatný a chápe jej jako distinktivní rys svého rodu i ostatních rodin s podobnou (městskou) minulostí. Proto trvá na tom, že cesta za minulostí Aromunů se nemůže omezit jen na řecký Gramos, ale že musí nutně vést i do (dnes albánské) Moskopole.

Já myslím, že jestli se nakonec nějaké setkání v Moskopoli uskuteční, tak i když už mám nějaký věk, tak bych tam jel, protože náš rod je odtud, můj praděd je přesně odtud, jedna z vůdčích osobností těch 14 řemesel, která v Moskopole byla, kožešníci (...). Můj praděda se přestěhoval do Kruševa a pak tam žil můj děda Toma a jeho bratr, a můj děd se přestěhoval sem a druhý bratr tam zůstal. Ale teď je většina rodu ve Skopje nebo v Sofii. Tak to je osud Aromunů. A podle mně je to důkaz, že historie jednotlivých rodin vytváří historii národa.

(Toma Kjurkčiev, 1. 8. 2007, zdůraznění M. Z.)

Naopak pro Nikolu Kostova není tento odkaz stěžejní. Nepopírá pochopitelně existenci usedlých Aromunů, kteří žijí po generace ve městech a živili se hlavně obchodem, řemeslem či bankovníctvím. Dokonce je i hrdý na to, jakých úspěchů tito vzdělaní a majetní jednotlivci dosáhli nebo dosahují. Přesto chápe všechny Aromuny jako součást jediného společenství, v němž je sice možné najít odlišné způsoby života, ale jehož hlavní a rozhodující charakteristika, jeho povaha, je dána pasteveckým způsobem života. Když mi vysvětloval, kdo jsou Cincaři, řekl:

Cincaři pocházejí od nás. Ale neměli nic, ani ovce, ani koně, nic. Přišli bez dobytka, bez ničeho, s penězi. A začali se tady usazovat, kupovat domy, byli obchodníci a tak tady něco otevřeli a tak, a takhle se tady usadili. Ale je jich tady hodně málo, Cincarů.“

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007, zdůraznění M. Z.)

Definuje je tedy odkazem na *absenci* něčeho pro Aromuny samozřejmého, tedy jako ty, kteří nemají ovce a koně, nemají v tomto smyslu „nic“ - jen peníze, které jsou v daném kontextu dokonce méně než nic. Také poukazuje na to, že se v naprosté většině asimilovali a dnes se již nepovažují za Aromuny:

Ale teď jejich děti vůbec nevědí, odkud jsou a co jsou. Tady třeba přes ulici bydlí jedni, ještě jejich matka a otec chodili ve starých krojích. Ale oni se tak nějak postupně ale daleko rychleji asimilovali ... Ještě si pamatuju, když o sobě říkali, že jsou Vlaši¹²⁸. Ale teď jsou jako Nikolaj [Kjurkčiev], co mi řekl – já nejsem Vlach, já jsem Cincar!

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Nikolu Kostova vydělování Cincarů jako specifické skupiny pobuřuje, nejen proto, že ho vnímá jako elitářské, ale také proto, že podle něj vytváří falešné zdání rozštěpenosti Aromunů na dvě odlišné skupiny. To je pro něj dezinterpretace, protože vlastní podstata „aromunství“ spočívá v pasteveckém étosu a morálce. Jsou to Gramosteani, neusedlí pastevcí, putující se svými stády po celém Balkánském poloostrově, kdo ztělesňuje všechno, co znamená „být Aromunem“. Tato zkušenost je formativní, ta stojí v základech veškeré aromunské identity. Když mi vysvětluje symbol uříznutého pařezu s jednou nově vyrůstající větvíčkou, který se objevuje v záhlaví některých aromunských publikací, říká: „*Chtějí, aby to symbolizovalo kořeny Aromunů, kořeny. A kořeny Aromunů byly v Grammosu, ale ty se odřezaly a začalo růst něco mladého, tak tomu rozumím*“ (Nikola Kostov 12. 10. 2007).

Jiné způsoby života (jako je usedlý urbánní) jsou druhotnou vrstvou, nemění nic na oné podstatě. Když Toma a Nikolaj Kjurkčievovi zdůrazňují, že jsou Cincari, nemohou v jeho očích reprezentovat „aromunskou věc“ dobře, neboť záměrně znevýznamňují právě to, co je pro aromunství nejcharakterističtější. Jeho přesvědčení, že by se neměli prezentovat jako lídři aromunské menšiny v Bulharsku, posiluje i to, že dle jeho názoru ani jeden nemluví dobře aromunsky, oba používají velké množství rumunských slov a výrazů, což je údajně důsledek

¹²⁸ Nikola Kostov používá v bulharštině slovo Vlach jako synonymum slova Aromun, v aromunštině nicméně používá pouze výraz „Armân“.

toho, že Toma studoval rumunské lyceum a předal svému synovi už rumunizovaný jazyk. Zde Nikola Kostov například komentuje Bulharsko-aromunskou konverzaci, kterou napsal a vydal Nikolaj Kjurkčiev:

Ale kdybychom se měli kde sejít, tak jsem si na sto procent jistý, že my bychom sepsali o mnoho lepší konverzaci se skutečným, čistým aromunským jazykem, čistě aromunskými slovy, která oni absolutně neznají! Oni je neznají. Kjurkčiev se všude prohlašuje za Aromuna, ale nezná je. Oni se s nimi nesetkali. Protože se Kjurkčiev učil rumunsky, mluví o něco víc rumunsky, chvíli rumunsky, aromunsky, rumunsky, ale prohlašuje se za Aromuna. Jestli jsi ho slyšela mluvit, není mu ani rozumět aromunsky, to je škoda, že to nemůžeš sama posoudit. Já ho poslouchám a on vůbec neumí mluvit čistě aromunsky!

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Nemám pochyb o tom, že část tohoto sporu o Cincary a jejich místo v rámci aromunského společenství je osobní povahy a je důsledkem problematického vztahu Tomy Kjurkčieva a jeho syna Nikolaje s Nikolou Kostovem. Mnohokrát jsem slyšela od Nikoly Kostova, jak špatně, málo nebo nesmyslně pracují „sofijští“ a je zjevné, že jeho vztah k „Cincarům“ jako celku je hodně poznamenán jeho vztahem k rodině Kjurkčievových, kteří pro něj ztělesňují všechno cincarské. Toma Kjurkčiev byl sice přede mnou poněkud zdrženlivější v otevřeném kritizování Nikoly Kostova, nicméně poukazoval na to, že tradicionalistické lpění pouze na pastevecké tradici má někdy až zpátečnické rysy a že odmítání urbánního elementu pokrývá pohled na bulharské Aromuny jako celek.

Nicméně princip tohoto sporu prochází, byť v méně intenzivní podobě, napříč celou skupinou bulharských aktivistů. I Vasil Janakiev, Georgi Choljanov či další akcentují daleko spíše pastevecký a (polo)kočovný život svých předků a právě ten uváděli ve všech rozhovorech jako základní a nejpodstatnější charakteristiku Aromunů v Bulharsku (urbánní, usedlé Aromuny zmiňovali až druhotně, v souvislosti s konkrétními otázkami a tématy). Na druhou stranu postoj Tomy Kjurkčieva sdílí jak jeho syn, tak i Michail Christov – v praxi tedy celá sofijská

skupina, která ovšem představuje nejaktivnější, nejvlivnější a rovněž neviditelnější segment celého revitalizačního hnutí.

Příklad konfrontace mezi Tomem Kiukrčievem a Nikolou Kostovem o roli a místo Cincarů v aromunském společenství ukazuje, že centrální osou veškerých představ aktérů o aromunské identitě v Bulharsku je jejich přesvědčení o tom, jaký způsob života, resp. jaká socioprofesní příslušnost, byla pro bulharské Aromuny „typická“, tradiční, neboť právě to v jejich pojetí nejvýrazněji určuje charakter Aromunů jako skupiny. Jak je tedy aromunská identita rámována ve vztahu ke gramosteanskému a cincarskému elementu?

7.1.1 Tradicionalistický (pastevecký) rámec identity - Gramosteani

Signifikantně popisovala obě skupiny, jejich vzájemné vztahy a jejich pozici v bulharském kontextu Elena Guševa, jedna z nejaktivnějších členek folklórní skupiny Fântânâ z Dorkova, matka předsedy místního aromunského spolku. Opakovaně používala spojení „naši Aromuni“, kterým označovala zároveň „místní“ Aromuny ze západních Rodop (konkrétně z oblasti Čepinského údolí, kde leží obce Dorkovo, Rakitovo a Velingrad), současně ale i Aromuny v Bulharsku celkově (oproti Aromunům z jiných zemí). Do třetice, „naši Aromuni“ jsou potomci týchž předků. Ve všech významech ale „naše Aromuny“, k nimž se hlásí a kteří představují referenční skupinu, považuje za potomky pastevců a vymezuje je vůči městským Aromunům, kteří sice hovoří stejným jazykem, ovšem jsou jiní, odlišní:

A naši Aromuni, kdysi, tedy jak to přesně bylo, nemůže říci nikdo, ale jak se píše různě třeba v Řecku nebo v Rumunsku, tak někteří říkají, že naši Aromuni žili nejdříve tady, v Rodopech a tak a byli to Thrákové, thrácké plemeno. A když sem pak přišli Slované, Prabulhaři, tak se s nimi nechtěli moc mísit, já si to tak vysvětluji, takže osídlili hory a žili jenom v horách, protože se s nimi nechtěli smísit a chtěli zůstat čistí. Proto žili v horách. A nezabývali se ničím jiným než jenom chovem dobytka, tedy mluvím o našich Aromunech, místních, protože byli i Aromuni jinde, v Řecku, v Albánii, v Makedonii, možná jsi slyšela o Moskopole, kde byla i

aromunská univerzita, kde se učili, a bylo tam víc než 20 aromunských kostelů, a byli v Makedonii, v Bitole a Struze a ve Štipu a ve Skopje, tam byla spousta Aromunů a jsou tam i dnes! Ale měla jsem na mysli, že tihle Aromuni, kteří žili ve městech, ti jsou rozdílní od našich Aromunů, ne jazykem, ten je jeden a tentýž, ale tím, že ti jsou vzdělanější, světáčtější, a ti se zabývali obchodem a takovými věcmi. Zatímco naši předkové tady se zabývali především chovem dobytka, zvířat.

(Elena Guševa, 1. 8. 2007)

Pastevecký, „gramosteanský¹²⁹“ rámeček aromunské identity, prosazovaný mezi aktivisty nejvýrazněji Nikolou Kostovem a Georgi Choljanovem, zvyšňuje především nomádké a polonomádké pastevecké dědictví. Podle něj se podstata „aromunství“ utvářela na dlouhých a obtížných cestách se stády dobytka, v nepohodlí, v trvalém nebezpečí, při těžké každodenní práci, v určité izolaci. Přivyknutí jednoduchému životu, pracovitost, skromnost, pokora, „čistota“ – to je morální étos pasteveckého života. Výrazná vzájemná závislost všech příslušníků jedné *falkary*, kteří se společně starali o stáda a pak se dělili i o veškerý zisk, kteří společně překonávali náročná putování, společně slavili narození dětí i svatby a společně pohřbívali své mrtvé, vedla podle aktérů k nutnosti vzájemné důvěry a solidarity. Tyto charakteristiky se staly integrální a centrální součástí aromunské identity jako takové, jako by se „otiskly“ do „aromunského charakteru“.

Podobné atributy jsou implicitně i explicitně obsaženy kupříkladu v krásném a bohatém popisu aromunských pastevců a jejich potomků, jímž ukončil jeden ze svých zapálených výkladů o Aromunech Baj Steriu:

A vlastně jsem mluvil tak, abys poznala, co jsme byli my Vlaši a jak jsme byli tady v Bulharsku a jak jsme žili a tak. A každý podzim, to byl zákon, i já jsem to zažil, celý týden nebo i víc jsme putovali, protože s ovce ma to nejde jinak, putovali jsme, vyšli jsme od Bakice a šli jsme dolu k Septemvri a pak do Plovdivska, do Haskovska a odtud dál a dál, až jsme došli do Turecka. A to trvalo týden, nebo deset dní, jak to šlo. A to se pak opakovalo,

¹²⁹ Sami akéři o sobě příležitostně jako Gramosteanech mluví a pokud toto označení používají, má pro ně stejný význam jako etnonymum „Aromun“ a/nebo „Vlach“: „Vlaši, tak, Aromuni. A my se postaru nazýváme Gramosteani“ (Kolju Karamanov, 16. 7. 2007).

každé jaro zpátky a takový byl život Aromunů, abys věděla něco o aromunských dějinách a životě, no. Ale byl to těžký život, mizerný život, protože cestou sněžilo a pršelo a tak bylo těžké putovat, ale takový byl život ... Ale to ti řeknu, naši Bulhaři jsou dobří lidé, ale naši [Aromuni] ještě lepší, poctiví lidé. Naši jsou hodně poctiví, čestní, my jsme chodili s dobyt看kem a poctivě pracovali. Naši třeba, když přijde a bude chtít půjčit 500 leva, tak já mu je dám, protože to je Aromun. A ještě něco, jedním slovem se to dá říct: není Vlacha, Aromuna, ve vězení, do dneška. Tak z toho můžeš poznat, jestli nejsme my Aromuni dobří lidé, protože kdo jde do vězení? Kdo je špatný, zloděj ... Vlacha ve vězení nenajdeš. A my se známe všichni Vlaši v Bulharsku, a jezdíme i do Rumunska a ani tam nebyli, my se tady všichni známe, já je znám všechny po jménu a vím, že ve vězení není žádný. A z toho můžeš poznat, že jsme poctiví lidé. Třeba teď, kdyby přišel jeden Vlach, třeba z Blagoevgradu, kterého neznám, mladý člověk, a řekl by, Baj Steriu, půjč mi peníze, tak mu je dám, protože je Vlach, tak mu je dám. Bulharům bych nedal, Turkům bych nedal, ale Vlachům jo, protože vím, že mi je vrátí, protože mám jistotu, že je vrátí. A jsme doteď takoví, my Vlaši, takže ještě jednou ti zopakuji, není Vlacha ve vězení. Z toho poznáš, jací jsme lidé, pracovití, každý den práce, a nepijeme (...) Ale teď jsme se stali Evropany, tak nevím, co se stane. Co se z nás stane teď, jestli budeme lepší nebo horší, to nevím.

(Baj Steriu, 4. 7. 2007)

(Polo)nomádské pastevectví s sebou neslo rovněž specifické vnímání času a prostoru, dané sezónními migracemi. Těmi se podrobně zabývá Svetla Rakšieva v článku *The Nomadic Aromunians' Concept of a Territory Under Control* (1997), kde „rozlišuje tři základní strukturální elementy prostoru pod kontrolou ... jež se liší ve stupni svého sémantického náboje“ – hory, cesty a zimní tábořiště v nížinách (Rakšieva 1997: 198). Tyto prvky se promítají i do dnešních rámců aromunské identity, které s nimi pracují a zvyznamňují je.

Nejvyšší symbolický status měly hory, Aromuny konceptualizované jako jejich vlastní země, jako domov. Nejde samozřejmě jen o geografický prostor, ale především o emoční rozměr: jsou místem, odkud pocházeli předci („rodné hory“),

místem bezpečí, stability; prostorem, kterému Aromuni nejlépe rozuměli, jejich „rájem na zemi“. Byly posvátným symbolickým centrem jejich teritoria – jak ve smyslu prostorovém, tak i z hlediska životního cyklu, neboť pastevci své migrace chápali jako koloběh odchodu a příchodu do hor, včetně individuálního života jednotlivců, kteří byli po smrti fakticky nebo alespoň symbolicky pohřbíváni právě v horách. Život v nich je interpretován jako život svobodný a volný a tyto hodnoty jsou pak chápány jako Aromunům vlastní (Rakšieva 1997: 201).

Představa bytostného spojení hor a Aromunů je silně přítomna i dnes, v běžných projevech jednotlivců (např. citát Eleny Guševy výše). Básník a aktivista Georgi Choljanov ve své knize „*Aromuni. Nepočtený starobylý etnos*“ (2006) poeticky formuluje vztah, či lépe symbiózu Aromunů a hor následovně:

Tito lidé jsou děti hor. Vyznačují se opravdovou láskou ke svobodě a k práci, jsou čestní, nekonečně zamilovaní do hor. Rodí se s orly, kteří létají ve výšinách, s jeleny a srnami, jež se toulají lesy. Od počátků jara do pozdního podzimu dávali život širým pastvinám s nespočtenými stády ovcí a koní, kde znělo vyzvánění zvonů, které svými stříbrnými hlasy ozvučovaly pole i hory. Aromuni zpívali a tančili okolo divokých ohňů, jejichž jiskry stoupaly vysoko k nebesům.

(Choljanov 2006: 3-4)

Druhým elementem prostoru pod kontrolou, který Rakšieva identifikuje, je *cesta*. Aromunské skupiny užívaly po staletí stejné, známé cesty, zděděné po předcích. Přesto byla cesta potenciálně nebezpečná, neboť procházela přes území „těch druhých“ a představovala místo setkávání s ostatními lidmi, ať už s místními, nebo s dalšími pasteveckými skupinami. Rakšieva popisuje nejrůznější symbolické a magické praktiky „přisvojování“ těchto teritorií a zajišťování jejich bezpečného průchodu. Zároveň se objevuje symbolika cesty jako hranice dvou světů: mrtvých a živých, minulosti a budoucnosti (Rakšieva 1997: 202-203).

Symbolika cesty se dle mé analýzy objevuje i v dnešním identitním diskurzu: zdůrazňuje prostorovou mobilitu Aromunů, akcentujíc neusedlost pastevců a jejich schopnost adaptace v různém prostředí, soužití s majoritou. Táž symbolika je přítomná rovněž u městských Aromunů, kde souvisí s představou obchodníků,

putujících s karavanami zboží po celé Evropě a usazujících se v cizích městech, kde se rychle a efektivně integrují do majority (k tomu podrobněji v kap. 7.3). Zároveň obraz cesty odkazuje na jejich společenskou pozici „na hranici“, „v půli cesty“ mezi různými světy, která plyne z přijetí dvojí etno-národní identity a bilingvismu i z rozptýlení Aromunů po celé Evropě, kde mohou představovat pomyslnou spojnicí mezi různými národy.

Třetím prvkem, nejméně osvojeným a stabilním, byla *zimoviště* v nížinách. Tento prostor byl vnímán jako cizí, náležející jiným lidem a podléhající jiné kultuře. Zimní tábory, jediný ostrůvek „našeho“ v moři „cizího“, byly dosti izolované od místní populace, kontakty byly omezeny na minimum (Rakšieva 1997: 203). Díky této aktérské strukturaci prostoru není překvapivé, že v procesu sedentarizace volili Aromuni za svá trvalá sídla převážně obce v horách, v blízkosti bývalých letních tábořišť. Nížiny nebyly nikdy Aromuny vnímány jako domov a v dobách postupného přechodu k usazenému životu, kdy na cesty se stády vycházeli pouze muži, byl jejich pobyt v zimovištích všemi pocíťován jako období separace, rozpadu komunity, ohrožení. Tak se posílila asociace zimních nížinných lokalit s něčím cizím, vzdáleným, nebezpečným (Rakšieva 1997). I dnešní potomci Gramosteanů formulují svůj vztah k nížinám jako pandán vztahu k horám: například když zdůrazňují, jak obtížný až nesnesitelný byl život přesídlenců v rumunské Dobruždi, kde se aromunští pastevcí náhle ocitli nejen bez svých stád, ale též uprostřed nekonečné, cizí a nesrozumitelné roviny.

Celkově je pastevecké rámování aromunské identity *tradicionalistické*, neboť spočívá na „*nové ideologii o prastarých tradicích*“ (Eriksen 2007: 49). Obrací se především do minulosti, v níž nachází veškeré zdroje pro dnešní obnovu etnického sebevědomí: aromunství bylo podle této představy definitivně zformováno pasteveckým způsobem života v průběhu minulých staletí a tisíciletí a právě tuto jeho „autentickou“, „pravdivou“ podobu je třeba nalézt a uchovat. Současně jsou Aromuni rámováni jako „*morální společenství*“ – homogenní společenství lidí, kteří sdílejí hodnoty, étos, morální pravidla i způsoby jednání, vycházející z pastevecké, (polo)nomádské zkušenosti. Toto naturalizující chápání aromunské identity pak zdůvodňuje i legitimizuje revitalizační aktivity: aktivisté jsou vedeni přesvědčením, že aromunství, jako specifický způsob pobývání ve světě, je historickou i morální hodnotou samo o sobě a je tedy ze samé podstaty správné

usilovat o jeho zachování a obnovu. Takto by také zněla část odpovědi na otázku, „proč“ se vůbec bulharští Aromuni pustili do revitalizačního projektu.

7.1.2 Modernisticko- transformační (urbánní) rámec identity - Cincarů

Nejaktivnější a též mezinárodně nejviditelnější skupina aromunských aktivistů – sofijské *Centrum pro aromunský jazyk a kulturu*, představované Tomou a Nikolajem Kjurkčievovými a Michaiem Christovem – rámuje aromunskou identitu poněkud odlišně. Jak jsem se pokusila ukázat na popisu sporu Nikoly Kostova a Tomy Kjurkčieva, tento identitní rámec daleko více pracuje s urbánním segmentem aromunského společenství a zvýznamňuje ty rysy, které pro něj považuje za charakteristické. To, že velká část Aromunů byli pastevcí, samozřejmě není popíráno, nicméně aromunská identita je rámována jako ústrojný celek, tvořený stejnou měrou pasteveckým i městským odkazem (bez ohledu na historickou početní převahu pastevců). V této konceptualizaci jsou Aromuni jak zemití pastevcí, tak i vzdělaní a kulturní potomci dávných kvetoucích civilizací.

Dobře to ilustruje rozhovor s Tomou Kjurkčievem v dokumentu „*Aromuni – potomci děda Mita*“¹³⁰ v pořadu „*Zaedno*“ bulharské veřejnoprávní televize:

Dokument začíná zpěvem aromunského folklórního souboru, v záběru se objevuje Toma Kjurkčiev, sedí u stolku vedle bazénu hotelu Zora ve Velingradu, kde byl letošní събор (setkání). Vypráví, kdo jsou Aromuni. Říká, že slovo Aromun pochází od „zůstal“ nebo „vydržel“, protože když přišli v šestém století na Balkán Slované, Aromuni si řekli – zůstaneme zde, ale vystoupili do hor, kde pak žili. Hory jsou jejich domovem. Vypráví, že

¹³⁰ V originále „*Армъните. Потомците на Папу Мито*“. Název dokumentu, natočeného pro pořad o etnických menšinách *Zaedno*, odkazoval k dědovi Tomy Kjurkčieva, který přivedl na konci 19. století rod Kjurkčievových do Bulharska, do Sofie. Název pořadu, stejně jako jeho obsah, vyvolal mezi některými Aromuny nespokojenost, neboť se jich dotklo, že zde bylo relativně mnoho prostoru věnováno Cincarům, resp. rodině Kjurkčievových, a to na úkor informací o Aromunech z ostatních částí Bulharska. Dokument kromě rozhovorů s Tomou Kjurkčievem, Vasilem Janakievem, Svetlou Rakšievou, baj Steriu a jeho ženou Kerazou a francouzským hostem velingradského setkání Janko Perifanem obsahoval záběry z výročního setkání ve Velingradu v roce 2007 a z jeho okolí, krátký segment z otevření velingradské výstavy *Aromuni* v Bulharsku, záběry z rumunského kostela sv. Trojice. Za zmínku stojí závěr celého pořadu, kam jeho režisérka Maria Mateva umístila vystoupení malé vnučky Nikolaje Kjurkčieva, která na velingradském setkání zpívala Ódu na radost v bulharštině a aromunštině, ovšem na samém konci filmu se ocitla bulharsky zpívaná část. Dokument o Aromunech byl tedy ukončen bulharsky zpívanou hymnou Evropské unie.

existuje takové rčení, když Bůh rozdával bohatství země, tak Řekové dostali moře, protože jsou nejsilnější mořeplavci, Bulhaři dostali pole, protože jsou nejlepší hospodáři a Aromuni dostali hory, protože dělají nejlepší sirene [tj. typický "balkánský sýr"]. Směje se tomu. Pak říká, že Aromuni jsou potomci latinizovaných Thráků, směs Římanů a Thráků. Římané byli výborní válečníci, skvělí stavitelé, Thrákové byli také velice kulturní národ. A tohle jejich spojení je velice trvalé, houževnaté, protože je fakt, že Aromuni existují a zachovávají si jazyk po dvě tisíciletí, aniž by měli vlastní stát, parlament, vojsko, školy, akademie. A to je podle něj fenomén.

(Terénní deník, 10. 10. 2007)

Toma tedy začal svůj výklad odkazem na lidové vědění, v němž jsou Aromuni spojováni s horami. Ovšem hned se přesouvá na půdu historie, Aromuny označuje za potomky Thráků a Římanů, zdůrazňuje specifika obou „národů“ a z nich odvozuje kulturní výjimečnost a nepoddajnost Aromunů – jejich následovníků. Vzhledem k tomu, že Římané jsou spolu s Řeky a Židy považováni za zakladatele evropské civilizace, je prostřednictvím tohoto „mýtu o původu“ akcentována kulturnost i civilizovanost Aromunů.

V dalším vyprávění se v reakci na otázky režisérky již dostal ke své rodině a mluvil především o Cincarech, jejich příchodu do Sofie, životě v moderním, průmyslovém městě i jejich „pověstné šetrnosti a spořivosti“. I později, když se režisérka výslovně ptá na Gramosteany a Cincary, Gramosteany spíš letmo zmíní a zdůrazňuje tu vlnu aromunské migrace, která přišla z Moskopole, dobového civilizačního centra Balkánu, do Sofie, byla tvořena především obchodníky, řemeslníky či bankéři a vyznačovala se rychlou adaptací, integrací a výbornými vztahy se svým okolím (kterým údajně napomohlo to, že Aromuni a Bulhaři mají stejná jména a jsou obojí pravoslavní křesťané). Na obsáhlejší vyprávění o pastevcích – Gramosteanech – nedošlo. Je samozřejmě možné, že o nich jinde Toma podrobně hovořil a režisérka pořadu to vystříhla, ovšem zmiňované segmenty evidentně stříhány nebyly, takže je můžeme chápat jako autentickou Tomovu verzi toho, kdo jsou Aromuni.

O tom, jak důležité je pro něj, ale i pro jeho syna Nikolaje, zdůraznit cincarské rámování aromunské identity, ostatně svědčí i název publikace, kterou vydalo

Centrum pro aromunský jazyk a kulturu „Historie Aromunů (Cincarů) v Sofii“ (2002) a důsledné používání označení „Aromuni – Cincari“ ve vlastním textu knihy. Také obrazový doprovod, který pro tuto knihu zvolili, odráží akcentované rysy „cincarského aromunství“: aranžované ateliérové fotografie aromunských rodin i jedinců v běžném městském oděvu (nikoli v krojích), skupinové snímky před rumunským kostelem nebo v rumunském lyceu, fotografie dokumentující otevření gymnázia s rozšířenou výukou rumunštiny v roce 1999 apod. – všechny snímky ukazují civilizovanost, vzdělanost, kulturnost, náboženskou oddanost (sofijských) Aromunů. Ostatně i ve druhé publikaci o dějinách Aromunů, kterou otec a syn Kjurkčievovi redigovali, v knize „Historie Aromunů a jejich vzájemných vztahů s Bulhary“ (2000), která se věnuje bulharským Aromunům jako celku, najdeme převážně velice podobně laděné fotografie (a jen několik málo snímků, dokumentujících pastevecký život).

Třetí člen sofijské skupiny, Michail Christov, tento rámeček aromunské identity, zdůrazňující městský život a s ním spojené hodnoty i sociální kompetence, sdílí a aktivně spoluvytváří. Ostatně, on sám pochází z dobře postavené aromunské rodiny, která ztělesňovala všechny uvedené hodnoty a svému synovi je předala, což snad dokládá fakt, že je váženým profesorem chemie na sofijské univerzitě.

Vedle toho členové sofijské aromunské komunity nejdůrazněji prosazují důležitost budování a udržování mezinárodních institucionálních kontaktů, ať už s ostatními menšinami a evropskými institucemi (EU, Rada Evropy) prostřednictvím FUENu, nebo s ostatními Aromuny prostřednictvím Rady Aromunů. Tyto mezinárodní sítě jsou často zmiňovány a aktivovány, sofijské aktivisté se na ně spoléhají a považují je za nepostradatelné při vytváření a prosazování revitalizačních strategií. To neznamená, že by se „tradicionalisté“ pohybovali mimo transnacionální kontakty, nebo je přímo odmítali, samozřejmě i oni jsou v těchto sítích zapojeni; spíše je ale vnímají jako určitý vedlejší produkt svých aktivit, případně jako důsledek přeshraničních rodinných vazeb, než jako nepostradatelnou podmínku revitalizačního procesu.

Ve vztahu k právě uvedeným institucím se objevuje rámování aromunství jako *etnické menšinové identity* – v souladu s konceptem „etnických menšin“, který se prosadil při jednáních v Disentis. Ačkoli v Bulharsku není, jak jsem uváděla, se statutem etnické menšiny pracováno v ústavě a nelze tedy dosáhnout jejího

oficiálního uznání, je pro sofijské aktivisty důležité prosadit se právě jako *etnická* skupina, nikoli třeba skupina socio-profesní (či „zájmově-kulturní“, neboť právě tak je oficiálně pojímána například činnost folklorních souborů, bez ohledu na to, o jakou národní či etnickou skupinu se jedná). Sofijští aktivisté jsou přesvědčeni, že akceptování diskurzu etnicity poskytuje revulizačnímu hnutí srozumitelnost a čitelnost na národní i mezinárodní úrovni, zároveň však přináší potenciální výhodu podílu na evropské (EU, Rada Evropy, OBSE) politice podpory, ideové i finanční, etnických menšin.

Rámování aromunské identity, reprezentující Aromuny jako „*etnickou*“ menšinu, která nevychází jen z pastevectví a nomadismu, ale též z hluboce zakořeněné zkušenosti života ve městech, zvýznamňuje ty prvky aromunské minulosti a současnosti, které zapadají do obrazu kulturního, vzdělaného, civilizovaného a kosmopolitního etnika, které bylo vedle konzervativního lpění na tradičních hodnotách schopné úspěšně projít modernizačním procesem a najít své místo i ve zcela nově organizované moderní společnosti. Schopnost proměny, kterou tento *modernistický rámeček* aromunské identity implikuje, dává této reprezentaci aromunství další rozměr, totiž důraz na jeho *transformační* potenciál.

7.2 Transnacionální identita

Snahu prosadit vnímání skupinové identity prizmatem *etnické (resp. národnostní) menšiny* sdílejí aromunští aktivisté s aktivisty romskými (Vermeersch 2006: 164). Vedle toho ovšem sdílejí Romové a Aromuni též specifickou historickou zkušenost absence vlastního státu či jiného vlastního území a rozptýlení celé skupiny po mnoha zemích jiných národů¹³¹. U romských aktivistů se objevuje poměrně silné rámování identity jako „*národa bez území*“ (nonterritorial nation), které akcentuje společný původ, historii a kulturní, ba dokonce pokrevní spřízněnost všech „příslušníků romského národa“.¹³² To by podle aktivistů mělo zakládat právo na

¹³¹ Tuto zkušenost mají samozřejmě i další skupiny – Židé, Arméni. Z hlediska analýzy etnomobilizace je ovšem nejinspirativnější srovnání Aromunů s Romy, u kterých nacházíme nejvíce podobných témat a momentů.

¹³² Problematičnost pojmu „romský národ“, kterou P. Vermeersch zmiňuje (2006), analyzuje rozsáhle M. Jakoubek (2004).

speciální právní status v Evropě, jakkoli ten není nikde specifikován (Vermeersch 2006: 160). I v případě mezinárodní aromunské organizace, *Rady Aromunů*, se objevuje velký důraz na společný původ, jazyk, víru a společné kulturní dědictví, zakládající společné právo na ochranu¹³³; ostatně samotná existence Rady je projevem snahy jejích zakladatelů a členů, aby Aromuni byli vnímáni jako celek, jako jeden velký, „transnacionální“ národ¹³⁴, ohrožený zánikem, utlačovaný majoritou jednotlivých národních států a doufající v podporu „Evropy“ (kterou se rozumí jak Evropská unie, tak i jiné evropské instituce, usilující o posilování etnických, regionálních, transnacionálních a jiných identifikací, které vytvářejí protiváhu hegemonní ideji národních států). Nadnárodní *Rada Aromunů*, která se chápe a vystupuje jako zástupce všech Aromunů (jakkoli samozřejmě s ohledem na počet a geografické rozptýlení Aromunů i na různost jejich identifikací lze tuto nevolenou organizaci jen stěží považovat za legitimní reprezentaci *všech* Aromunů, daleko spíše reprezentuje pouze některé vůdčí aktivistické skupiny a jejich vizi aromunství), se tedy podobně jako část romských aktivistů snaží o prosazení identitního rámce „*transnacionálního národa bez území*“, který by měl posílit a legitimizovat její požadavky.

Taktéž jednotliví aktéři, z Bulharska i z jiných zemí, zdůrazňovali společný původ všech Aromunů i fakt, že Aromuni nikdy neměli vlastní stát ani jiné vlastní území¹³⁵ a že jsou nyní rozptýleni nejen po celém Balkánském poloostrově, ale i po celém světě, zachovávající si přesto pocit sounáležitosti. Jakkoli je tato část společné paměti pevně zakotvená a sdílená, neobjevuje se u aromunských aktivistů v Bulharsku tendence ji využít k etnické mobilizaci, rámovat aromunskou identitu jako transnacionální a celou skupinu jako „národ bez území“ – a to i přes to, že se prostřednictvím své účasti v Radě Aromunů v podstatě na vzniku tohoto rámce spolupodílejí. Bulharští aktivisté se v praxi v transnacionálních sítích pohybují, pracují v nich, poukazují na ně, v některých ohledech na ně spoléhají, chápou je jako podporu svého snažení - ale jejich etnomobilizační strategie s tímto

¹³³ Kupříkladu ve Stanovách Rady Aromunů, v bodech 3., 4. a 5. (viz Přílohy). Podobná prohlášení nalezneme i v tiskových zprávách či jiných textech.

¹³⁴ Zdánlivý protimluv „transnacionální národ“ je zde použit ve smyslu národa překračujícího národní hranice, nikoli ve smyslu „mimo kategorii národa“.

¹³⁵ Pokud se nedovolávají některých historických útvarů, které jsem zmiňovala výše (kap. 3.3), jako byla říše Alexandra Makedonského nebo Velká a Malá Valachie.

identitním rámcem, který by přisuzoval Aromunům zvláštní nadnárodní status, nepracují. Domnívám se, že je to důsledek většinového přijetí dvojí identity, aromunské a bulharské zároveň, ať už je jejich vztah jakýkoli (např. nadřazení jedné identity druhé, časté u Gramosteanů, kde se objevuje prvenství aromunské etnické příslušnosti před bulharskou formálnější státní příslušností; může tomu být i naopak, kdy na prvním místě je bulharská národní příslušnost a aromunská identita je sekundární (Kahl 2000, 2002); anebo ve smyslu dvou stejně vážících etno/národních příslušností). Není výjimkou kombinace bulharského patriotismu a hrdosti na aromunský původ:

Protože třeba já, větší část mého původu je od Aromunů, ale já jsem se narodil tady v Bulharsku, já jsem především Bulhar. Moje vlast je Bulharsko, ale jsem zároveň velice hrdý, že můj původ je z velké části aromunský. Já osobně se cítím jako bohatý Bulhar. (...) Jsem patriot, protože tohle je moje vlast, do osmnácti let jsem mluvil jenom bulharsky, rozuměl jsem aromunsky, trochu mluvil, ale vždycky moje matka a všichni ... a tak se cítí větší část Aromunů, nezávisle od toho, kde jsou, když jsou v Řecku, tak je normální, že se cítí především Řeky, ale to neznamená, že nejsou hrdí na svůj původ.

(Michail Choljanov, 29. 9. 2007)

Každopádně se vyjma úplně nejstarší generace nesetkáme s tím, že by se Aromuni v Bulharsku hlásili výlučně k aromunské identitě. Aktéři mají, jakkoli v různé míře, i bulharské národní uvědomění, obývají tedy národní stát, jehož identitu sdílejí a jsou v ní ukotveni. Za těchto okolností by prosazování a zvýznamňování transnacionálního charakteru aromunské skupiny (národa) a jejího statusu „národa bez území“, tedy mobilizace specifické neteritoriální nadnárodní skupinové identity, vytvářelo potenciálně napětí mezi tímto identitním rámcem a již ustavenou a přijímanou příslušností k bulharskému národu. Transnacionální rétorika se u bulharských aktivistů objevuje buď jako součást etablované skupinové paměti, nebo jako legitimizační argument směrem k nadnárodním institucím; ovšem z hlediska etnorevitalizačních strategií, směřovaných dovnitř komunity, aktivisté daleko více usilují o prosazení rámování Aromunů jako *etnické menšiny*, jež vychází z nacionálního, nikoli transnacionálního diskurzu – tedy

skupiny „uvnitř“, nikoli „nad“ bulharským národním státem.

7.3 Aromunské mimikry?

Při zkoumání identitních rámců bych se chtěla zastavit ještě u jednoho rysu, který je v souvislosti s Aromuny často zmiňován a je natolik výraznou a stereotypní charakteristikou, že je dle mého názoru třeba se ptát, zda je tato charakteristika též zvýznamňována aktéry aromunské revitalizace. V literatuře je často poukazováno na stereotyp výrazné *přizpůsobivosti* Aromunů, jejich schopnosti splynout s okolím, osvojit si jeho jazyk i zvyky, přijmout jeho identitu (Balamaci 1991; Gica 2010/11; Kahl 2002; Nicolau 1993; srov. Šatava 2013: 538). Dějiny Aromunů, které jsem se pokusila shrnout v první části této práce, tomuto obrazu dávají za pravdu: jak jsem ukazovala např. v kapitolách, týkajících se procesů národní emancipace ve státech jihovýchodní Evropy, Aromuni byli v mnoha případech výraznými aktéry obrozeneckých hnutí nově vznikajících národů, aniž by ovšem sami takovým procesem také sami prošli. V průběhu 20. století často spíše udržovali dvojí identitu, než že by prosazovali etnokulturní svébytnost. Doklady o jejich každodenním životě v minulosti rovněž naznačují, že byli velice dobře integrováni do okolního prostředí, což se ukazuje především na obchodnících, bankéřích a řemeslnících, kteří své profese úspěšně provozovali v celé Evropě. Také obvyklá mnohojazyčnost, kterou zmiňovali při vzpomínkách na své předky i moji informátoři (Markéta: „*A jakými jazyky mluvili vaši rodiče?*“ Elena Guševa: „*Především aromunsky, bulharsky, řecky, turecky, albánsky. No neuměli všechny a ne všichni Aromuni je uměli, ale hodně z nich ano. Třeba děd mého tchána, Georgi, tak ten uměl 7 jazyků – a přitom byl negramotný.*“ Elena Guševa, 1. 8. 2007), byla průvodním znakem jejich ochoty a schopnosti přizpůsobení. V kapitole 7.1.1 zmiňovaná metafora „cesty“ a s ní spojená představa liminální pozice Aromunů vůči okolním, majoritním společnostem, s tímto stereotypem „chameleonů“ (Nicolau 1993) souzní.

Někdy je „chameleonství“ nahlíženo negativně, jako prospěchářství, oportunistus; jindy je předkládáno jako pozitivum a přednost Aromunů. V každém případě můžeme mluvit o flexibilitě identit, která zřejmě usnadnila předávání skupinových

specifik až do dnešních dnů¹³⁶. Mým záměrem ovšem není aromunské adaptační či asimilační strategie hodnotit. Chci se podívat na to, zda je tento stereotyp Aromuny též přijímán, zda je součástí jejich identifikace, a pokud ano, zda s ním pracují aktivisté při utváření mobilizačních strategií.

Sami aktéři v rozhovorech aromunskou přizpůsobivost, bezkonfliktnost, tolerantnost, nenápadnost pravidelně zmiňovali. Často v kontextu důrazu na údajně tradičně vynikající vztahy s Bulhary, podmíněné i společnou vírou, na nichž si většina z nich opravdu zakládá.

My jsme nikdy neměli problémy s Bulhary. To je jedna z nejdůležitějších věcí. Ale absolutně ne, absolutně. Spíš naopak.

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

To jsou charakteristické rysy Aromunů, čestnost a láska k práci a tak, tak si žijeme. A žijeme tady mezi Bulhary a nikomu to nevadí, a žijeme tak dobře i proto, že nás spojuje naše víra, jsme všichni jedné křesťanské víry, a Aromuni silně věří v Krista a Boha a ve všechny svaté a ve svatou Bohorodici a ve všechno. A všechny křesťanské svátky, které světí Bulhaři, světíme i my, tytéž křesťanské svátky.

(Elena Guševa, 1. 8. 2007)

A v centru Sofie se může vidět, jací jsme tolerantní, protože centrum Sofie bylo doslova okupované Armény, Židy, Aromuny, Cincary, byli tam Bělorusové, prostě tolerance v Sofii byla vzorem pro celou Evropu.

¹³⁶ Flexibilita identit není výsadou Aromunů, lze ji v různých podobách sledovat i u dalších národů či etnických skupin, které tak jako Aromuni nemají (či neměly) vlastní stát a jejichž příslušníci se v důsledku své socio-ekonomické pozice zhusta věnovali obchodu a dalším zaměstnáním, která vyžadují stálé cestování a pohyb (nikoli nutně všech příslušníků národa, ale jeho podstatné části). V evropském kontextu jsou to především Arméni, Romové a Židé, jejichž koexistence s majoritou vyžadovala určitou míru přizpůsobivosti, schopnosti překračovat kulturní hranice a utvoření „pomezí identity“. Pozice „na hranici“ s sebou vždy nese jak pozitivní konotace (mediace kultury, znalosti), tak i konotace negativní (nejasná identita, fluidnost, nečitelnost, stereotyp Nepřítele), přičemž historicky převládá k uvedeným skupinám spíše negativní vztah (Košťálová 2012: 94; 132 – 134; k tématu hranice srov. Donnan & Wilson 1999).

V okruhu pár metrů je tam synagoga, mešita, rumunský kostel, řecký kostel, arménský kostel, katolická katedrála, tam byl i papež, měl jsem to štěstí, že jsem ho viděl. Prostě centrum Sofie je model různorodosti a tolerantnosti, tak doufám, že to tak bude i v budoucnu.

(Toma Kjurkčiev, 1. 8. 2007)

Zajímavou “výjimkou” v ochotě přizpůsobit se svému okolí a splynout s ním, výjimkou, na kterou jsou Aromuni velice hrdí, je lpění na pravoslaví¹³⁷: všichni, s nimiž na to přišla řeč, jsou přesvědčeni, že po celou dobu trvání osmanského impéria Aromuni jako jediní absolutně odolávali tlaku na přijetí islámu, neboť byli výjimečně horliví a pevní ve víře.

*Aromuni jsou jedni z nejpravověrnějších křesťanů. Bulhaři jsou daleko méně. Nebylo jediného Aromuna, který by se poturčil. Ani jeden se nepoturčil!*¹³⁸

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Kromě obecného konstatování o tom, že Aromuni se svým (nejen bulharským) okolím vždy dobře vycházeli, se často objevuje též zmínka o slavných osobnostech údajně aromunského původu, které výrazně vstoupily do dějin bulharského (nebo

¹³⁷ Všichni informátoři mi zdůrazňovali, že Aromuni jsou a vždy byli velice silně věřící křesťané; přesvědčení o výjimečně hluboké víře je jedním z aromunských autostereotypů. K tomu viz též Rakšieva 2003; Nowicka 2011: 87-92.

¹³⁸ Tento úryvek je jedním z mnoha, které představují velice typický způsob konstrukce hranic etnické skupiny: deklarativní vymezování se vůči jiným skupinám a poukazování na oblasti, v nichž jsme „my“ jiní (často lepší) než „oni“. Zde je to hlubší a opravdovější religiozita, která odlišuje Aromuny od Bulharů; jinde tvrzení o tom, že Aromuni naopak od Bulharů (a jiných „národů“) velice umírněně a zřídka konzumují alkohol, nikdy se nedostávají do konfliktu se zákonem (opakované ujištění, že mezi Aromuny není jediný člověk ve vězení) atd. Kromě Bulharů se Aromuni často vymezují také vůči Karakačanům, s nimiž je spojuje historicky stejná (polo)nomádská substistence. Karakačani bývají označováni za Aromunům blízké způsobem života, folklórem a kulturou obecně; naopak jejich řecký jazyk je uváděn jako nejvýraznější distinktivní prvek. Většina informátorů tvrdila, že i přes podobnost a vzájemně dobré vztahy mezi Aromuny a Karakačany prakticky neexistovaly a dodnes neexistují smíšené sňatky; jeden z nejstarších informátorů, Kolja Karamanov, tvrdil nicméně opak. Zajímavé bylo tvrzení, s nímž jsem se setkala opakovaně, že Karakačani jsou ve skutečnosti Aromuni, ovšem počítají, tedy že jsou to řecky hovořící Aromuni (Vasil Janakiev, Nikolaj Kostov). Tak či onak, vymezování se vůči jiným skupinám (Bulharům, Karakačanům, případně Romům, Rumunům apod.), resp. práce s autostereotypy a heterostereotypy, je velice běžný způsob diskurzivního ohraničování aromunské identity.

jiného) národa. Širší veřejnosti, včetně mnohých Aromunů, ovšem není údajný aromunský původ řady těchto osobností vůbec znám, neboť (pokud skutečně pocházely z aromunských rodin) jej nijak nezdůrazňovaly, případně se k němu vůbec nehlásily. V některých případech jsou navíc aromunské kořeny navýsost sporné (např. spisovatel Aleko Konstantinov nebo Matka Tereza).¹³⁹

Aromunský aktivní a nezištný přínos k rozvoji majoritní společnosti je připomínán též na lokální úrovni:

Říkal jsem jim – my jsme přeci dali tomuhle městu hodně, měli jsme tady starostu Aromuna, inženýry, ředitele největšího místního podniku, řadu let to vedl náš člověk, Aromun, a spoustu vzdělaných lidí jsme měli, i profesory a všechno.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Elity pracují s touto velice rozšířenou představou o aromunské přizpůsobivosti dvojitým způsobem. Na jednu stranu zdůrazňují stereotyp výrazné *tolerance*, implikující představu (a potažmo ujištění majoritní společnosti), že ať už se aromunská identita rozvine jakkoli silně, nikdy nebude v důsledku přirozené aromunské tolerantnosti představovat pro své okolí ohrožení. Připomínka výrazných osobností (údajně) aromunského původu a jejich přínosu k rozvoji bulharského národa má rovněž funkci potvrzení tradičně pozitivního působení Aromunů v bulharské společnosti. Toto rámování aromunské identity má jakousi „preventivní“ funkci, neboť má poukazem na dlouhodobě a stabilně dobré vztahy Aromunů k Bulharům minimalizovat případné obavy většinové společnosti z potenciálních rizik úspěšné etnorevitalizace (např. v podobě osobování si zvláštních práv na úkor majority, nárokování pozitivní diskriminace, případně nepřátelských aktů vůči bulharskému národu apod.).

¹³⁹ Na toto téma existuje dokonce publikace s názvem „*Velcí Vlaši mezi Bulhary*“, jejímiž autory jsou bulharští romanisté Todor Balkanski a Daniel Andrei, kteří uvádějí medailonky výrazných osobností bulharské historie, které podle nich měly aromunský původ – mimo jiné např. Aleko Konstantinov, Pitu Guli, Ivan Michailov, Matka Tereza (Balkanski, Andrei 1996). Na tuto knihu se nezřídka odvolávali i aktéři, v některých případech ovšem též kriticky, když zpochybňovali důvěryhodnost některých tvrzení autorů. Měli za to, že je zde význam aromunského elementu nadhodnocován, což Aromuny může vposled i poškozovat, neboť může vzniknout dojem, že si uzurpují zásluhy, které nemají.

Naopak pružnost a přizpůsobivost identit, vykreslovaná jako schopnost učinit se nenápadným až neviditelným, ba dokonce sdílet identitu svého okolí a bez skrupulí opouštět identitu vlastní, aktivisty zdůrazňována není – vcelku logicky, neboť tato forma přizpůsobivosti, hraničící s oportunistem, jde svou povahou proti podstatě etnické revitalizace.

7.4 Rámování aromunské identity – shrnutí

Jak jsem se pokusila ukázat, bulharští aromunští aktivisté nereprezentují a nekonstruují jedinou, homogenní a snadno uchopitelnou aromunskou identitu. Vycházejíce z různého chápání aromunské minulosti a formativních subsistenčních strategií, pracují s odlišnými obrazy aromunství. *Pastevecké* (gramosteanské) rámování aromunské identity je *tradicionalistické*, akcentující především (polo)nomádkou minulost a na ni vázané hodnoty pracovitosti, skromnosti, pokory, vzájemnosti, solidarity a bytostné svobody, které se odrážejí v představě Aromunů jako jedinečného *společenství sdílené morálky*, jehož síla i soudržnost je živena právě a především minulostí. *Urbánní*, „cincarské“ rámování aromunské identity rovněž vychází z minulosti, zdůrazňuje ale, že aromunství bylo formováno i zkušeností obchodníků, řemeslníků, bankéřů, kteří je obohatili o hodnoty, mající *modernizační a transformační* potenciál (vzdělání, kulturnost, adaptace). Tento segment aromunského aktivismu využívá minulost jako zdroj a legitimizaci pro současné jednání a projektování budoucnosti. Významným způsobem, jak podle jejich názoru bulharské Aromuny otevřít budoucnosti, je prosazování konceptu *etnické menšiny*, neboť tento rámec rezonuje se současným politickým i aktivistickým diskurzem podpory menšin a jejich (skutečné) emancipace. Naopak důraz na *transnacionální a nonteritoriální* charakter aromunské etnické skupiny (národa), který prosazuje zejména mezinárodní Rada Aromunů, bulharskými elitami pro účely etnorevitalizačních snah aktivován není.

Co znamená nejednotnost v chápání (potažmo konstruování a prosazování) aromunské identity z hlediska celého bulharského revitalizačního hnutí? Sami aktéři jsou si samozřejmě odlišných akcentů vědomi. Tyto rozdíly jsou zdrojem

personálních tenzí a sporů (jak je patrné na příkladu Tomy Kjurkčieva a Nikoly Kostova). Podstatnější ovšem je, že vnáší systémovou otázku *legitimity reprezentace* bulharských Aromunů jednotlivými aktivisty a sdruženími. Tato otázka je vlastní každému etnorevitalizačnímu hnutí, neboť až na výjimky (sámský parlament) není tato reprezentace nijak volena, takže lze jen těžko říci, čím jménem vlastně hovoří (obrací-li se například k majoritě, národním nebo nadnárodním institucím, ale i dovnitř samotné komunity).¹⁴⁰ Paralelně se jako problém jeví snaha aktivistů představit ohroženou či marginalizovanou skupinu jako celistvou, homogenní jednotku, mající jasně definovatelné potřeby a zájmy (které aktivisté zastupují). Taková reprezentace menšiny ignoruje skutečnost, že se vždy jedná o skupinu vytvářenou odlišnými jedinci či frakcemi, které vůbec nemusejí zapadat obrazu, předkládaného aktivisty. Může tedy vposled etnické emancipaci škodit tím, že paradoxně následuje esencionalizující logiku nacionalismu, vůči níž se snaží vymezit (Vermeersch 2005).

V našem případě někteří aktéři zpochybňují legitimitu sofijského *Centra pro aromunský jazyk a kulturu*, jež podle nich podává nepřesný a mylný obraz bulharských Aromunů, který dokonce zamlžuje pravou povahu aromunství a slouží zájmům nepočtené a svým způsobem „neautentické“ skupiny „Cincarů“. Na druhé straně jsou kritizováni ti aromunští reprezentanti, kteří zdůrazňují především pasteveckou minulost a tradici Gramosteanů, neboť tím údajně zkreslují skutečnost a marginalizují městské Aromuny, kteří ovšem představují ústrojnou a důležitou součást aromunského historického a kulturního dědictví. Tradicionalismus může být dle jeho kritiků někdy až zpátečnický, čímž prokazuje revitalizačnímu úsilí medvědí službu, neboť není otevřen současným etnoemancipačním tendencím.

Tento rozkol není fatální, neboť vzhledem k nepočtenosti celého společenství je možné případné spory interně řešit, pochybnosti formulovat a zmírňovat, vzájemně komunikovat, nacházet kompromisy. Rozdíly v konceptualizaci aromunství navíc nabízejí možnost reprezentovat Aromuny jako skupinu, která ctí tradici a navazuje na ni – a současně je plně moderní, orientovaná i v současném světě. Přesto napětí uvnitř aromunských elit především oslabuje *hodnověrnost*

¹⁴⁰ K tomu srov. Vermeersch 2005, vyostřenou podobu tohoto problému v případě romské politické reprezentace analyzuje též Jakoubek 2004.

identitních rámců, spočívající „v konzistenci rámců, v jejich empirické kredibilitě a v důvěryhodnosti těch, kdo rámce či požadavky artikulují“ (Benford & Snow 2000: 619), neboť vnitřní spory zpochybňují všechny její právě uvedené dimenze. Vposled tak interní rozepře komplikují akceschopnost aktivistů jako celku (neboť je třeba opakovaně vyjednávat podstatu arovnství a z toho plynoucí požadavky a priority) a současně ohrožují lojalitu všech aktérů k představitelům revitalizačního hnutí (jednak proto, že jejich nejednotnost působí matoucím dojmem, jako nečitelnost, či neschopnost formulovat jasně smysl revitalizace; jednak proto, že povědomí o vnitřních sporech mezi elitami se dostává do celého společenství, kde jsou rozkoly diskutovány a jednotlivé osoby se přiklánějí na tu či onu „stranu“, kritizující pak více či méně veřejně stranu druhou).¹⁴¹

¹⁴¹ Např. při rozhovoru o aktivitách folklórních souborů si Kerana Pišotová stěžovala, že si cestovné musejí členové platit sami, a dodala „Protože peníze se drží v Sofii, kdo ví, kolik peněz získá Toma (Kjurkčiev), to ví jenom on!“ (Kerana Pišotova, 2. 10. 2007).

8 Revitalizační strategie

V přímé návaznosti na to, jak je aromunská identita rámována, jsou definovány způsoby i cíle její revitalizace – to je sféra „*prognostického rámování*“, tedy vytváření strategií řešení problému (Benford & Snow 2000: 616), jímž je v tomto případě oslabování a mizení aromunské identifikace. I v této oblasti se odrážejí odlišnosti v konceptualizaci aromunství: na některých strategiích se shodují všichni aktivisté (zachování jazyka), u jiných je jejich důležitost a potenciální efektivnost předmětem vyjednávání či sporů, které sledují linii rozdělení na sympatizanty spíše tradicionalistického nebo modernisticko-transformačního rámování aromunské identity.

8.1 Revitalizace jazyka

Všichni aktivisté, a to nejen v Bulharsku, ale i za hranicemi, kladou obrovský důraz na zachování a mezingenerační předávání *jazyka*¹⁴² (srov. Nowicka 2011: 185 nn.).

Markéta: *A jaké byly od počátku cíle těch spolků?*

Vasil J.: *V podstatě mají všechny spolky stejný a jediný cíl, a to je vyučování a zachování mateřského jazyka (мајчин език). A pak i tradice, že, vedle jazyka tradice a obyčeje, to je jediný cíl, my nemáme politické cíle. Nechceme žádnou stranu, prostě cílem bylo zachování našeho starého aromunského jazyka a zároveň kultury a tradic, a to jsou všechny cíle našeho spolku. Protože to je starý jazyk, který skoro zmizel, proto jsme se rozhodli, nakolik můžeme, ho zachovat.*

(Vasil Janakiev, 25. 7. 2007)

¹⁴² Otázka jazykové revitalizace, resp. závislosti zániku nebo uchování skupinového jazyka a skupinové identity, je nesmírně komplexní. Protože nejsem lingvista a ani tato práce není lingvistická, zaměřím se v následující kapitole pouze na aktérské představy o roli a funkci jazyka v etnomobilizaci.

O status aromunštiny se stále vedou spory.¹⁴³ Někteří badatelé, především rumunští, ji považují za dialekt rumunštiny, což souvisí i s jejich chápáním Aromunů jako části rumunského národa. V současné lingvistice nicméně převládá názor, že se jedná o samostatný jazyk, s rumunštinou pouze příbuzný, mající dokonce několik vlastních dialektů (Gramelová 2012; Kahl 2008: 134). Paralelně probíhají diskuse o správné aromunské ortografii. Ačkoli již (kromě Řecka) panuje shoda v tom, že nejvhodnější pro přepis aromunštiny je latinka, konkrétní podoba jejího zápisu zatím standardizována, i přes několik pokusů, není. Vedle používání již zavedených systémů jiných jazyků (rumunský, albánský pravopis) je k dispozici i svébytná, aromunská ortografie, jejímž autorem byl v roce 1813 Michail G. Boiagi¹⁴⁴; existují i současné pokusy o standardizaci jazyka (v tomto směru je aktivní především rumunská lingvistka Mariana Bara (2002, 2004), americký Aromun Tiberius Cunia (2000/2001, 2010) a makedonský aktivista Dimo Dimčev, píšící pod jménem Dina Cuvata, který sice není autorem lingvistických pojednání, ale nesmírně rozsáhlou překladatelskou a vydavatelskou činností v aromunštině prosazuje jednu z forem jazyka přímo v praxi). Vedle toho se objevují rovněž různé „lokální“ variace, z nichž jednu vypracoval například Nikolaj Kjurkčiev, autor Bulharsko-aromunského slovníku (1994), učebnice Limba Armânjlôr (1996) a Bulharsko-aromunské konverzace (2007). V aromunštině nicméně existuje bohatá literatura, především krásná, v menší míře též populárně naučná, aromunskými spolky je vydávána řada periodik a v posledních letech je aromunština také jazykem rozsáhlé produkce na internetu (webové stránky jednotlivých autorů či projektů, velice aktivní diskusní fóra, facebookové profily atd.).

Sami Aromuni považují aromunštinu za samostatný jazyk, pocházející z latiny či italštiny, někdy hovoří o jeho podobnosti s francouzštinou; často o něm mluví jako o jednom z nejstarších jazyků na Balkáně (Rakšieva 2001: 35). Existují dokonce i teorie, že se jedná o jazyk starší než latina (Stefanovski 2005), ovšem ty nejsou

¹⁴³ Problematika aromunského jazyka je velice rozsáhlá. Pro potřeby této práce chci shrnout jen to nejdůležitější, co se týká bezprostředně vývoje v Bulharsku – podrobnější informace jsou dostupné v češtině v práci L. Gramelové a kol. (2012) a v rozsáhlé, na případ makedonského Kruševa zaměřené studii L. Šatavy (2013). Celkovou situaci přehledně shrnuje Kahl 2008.

¹⁴⁴ Boiagi, M. G. (1813): ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ ΡΩΜΑΝΙΚΗ ΗΤΟΙ ΜΑΚΕΔΟΝΟΒΛΑΧΙΚΗ – Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre. Viena. Dostupné na adrese <http://www.scribd.com/doc/46284604/Michail-G-Boiagi-Gramatiki-romaniki-itoi-macedonovlaci-Romanische-oder-macedonowlachische-Sprachlehre-Viena-1813> [naposledy navštíveno 17.10.2014].

většinou Aromunů přijímané. Aktéři pochopitelně přiznávají blízkost aromunštiny a rumuštiny, nicméně sami upozorňují na to, že vzájemné porozumění není úplně snadné a automatické, což obvykle považují za důkaz toho, že se jedná o odlišné jazyky.

V mluvené podobě je aromunština používána především v soukromém životě – v některých geografických oblastech častěji (především Řecko, Albánie, Makedonie, Rumunsko), jinde méně často (Bulharsko, Srbsko). Systematická výuka jazyka však neexistuje, s výjimkou Rumunska (Bukurešť, Konstanta) a částečně Makedonie, kde je sice aromunštině přiznán oficiální status menšinového jazyka, ovšem na jeho záchranu jsou k dispozici pouze velice limitované zdroje (Šatava 2013). Předávání jazyka je tak omezeno v podstatě pouze na rodinu – která, v důsledku nárůstu počtu smíšených manželství, tuto funkci zhusta neplní. To spolu s ostatními faktory (geografické i sociální rozptýlení aromunské populace; absence aromunštiny ve veřejném prostoru; absence aromunštiny v církevním životě; většinou malá prestiž jazyka; žádné ekonomické výhody, spojené se znalostí jazyka) vede k tomu, že ve většině lokalit neexistuje pro nejmladší a střední generaci žádná motivace k aktivnímu užívání jazyka a v případně nejmladší generace, jejíž rodiče jazyk aktivně nepoužívali, již ani k jeho pasivní znalosti (Kahl 2008: 132).

Situace aromunštiny tedy není zcela kritická, přesto se ale jedná o ohrožený jazyk, který tu rychleji, tu pomaleji mizí z veřejného, ale i soukromého života (detailní analýza procesu (ne)předávání aromunštiny viz Šatava 2013). V Bulharsku jazyk aktivně ovládá a užívá jen nejstarší generace, již u střední generace je častější spíše pasivní znalost a mezi mladými lidmi je aktivních uživatelů jazyka doslova hrstka; v lepším případě aromunštině alespoň rozumí. Mladí lidé navíc většinou neprojevují zájem o to, naučit se jazyku svých předků, neboť jim jeho znalost nepřináší žádné výhody či lepší sociální status (Rakšieva 2001: 37). Můžeme zde mluvit o úplném jazykovém posunu (Fishman 2001).

Jazyk je nicméně všemi bulharskými Aromuny chápán jako klíčové vehiculum udržování etnické identity: jako její *znak* (úplný Aromun je pro aktéry jen ten, kdo mluví aromunsky, „*armânești*“ (Rakšieva 2001: 36) – a naopak, kdo se cítí být

Aromunem, má potřebu jazyku se naučit;¹⁴⁵ v této optice platí, že nebude-li nikdo mluvit aromunsky, zmizí aromunská identita); ale také jako její vlastní *výraz*, její *jádro* (jakmile se jazyk začne vytrácet, jakmile se začnou zapomínat jeho slova, zanikne podle informátorů i samotná *podstata aromunství*). Není-li možné o některých věcech vůbec mluvit, upadají v zapomnění, obzvláště, jedná-li se o zcela specifické výrazy, vázané na aromunský způsob života, pro které nemusí být v ostatních jazycích přesný ekvivalent. V tomto ohledu je aktéřské chápání jazyka jako nezaměnitelné, jedinečné struktury, formující náhled na svět a umožňující o něm specificky referovat, blízké jazykovému relativismu. Zánik jazyka je chápán jako příčina a doprovodný jev zániku určitého vědění o světě, nahlížení na svět.

Kdyby nebylo víry, a kdyby nebylo písemných záznamů, jak by se žilo? Nejde to, zmizíš, zmizíš z tohoto světa. A proto píšu, proto píšu nejvíc i ty ostatní knihy, básnické, protože kdybych to nepsal ... já tam popisuju celý náš život, ovce, pastevce, mladé, staré, všechno. A kdybych to nepopsal, tak se to nezachová. Když jsem byl posledně v Rumunsku, tak říkali – a proč to všechno nenapíšeš v knize, třeba jako je tahle moje tady [má na mysli svoji Historii Aromunů]? A já jsem to chtěl přeložit, ale ať se trápím, jak chci, nemůžu to přeložit. Protože my jsme zapomněli spoustu slov, spousta našich slov zmizela, takže není možné udělat stejnou knihu, jakou jsem napsal v bulharštině, protože jsme ztratili spoustu slov a nejde napsat takováhle kniha, ztrácí se smysl, nejde to napsat. Je to těžké.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Albánští [Aromuni], no s těmi nemám vztahy, abych řekla. Ale jazyk je tůjž! Na celém Balkánském poloostrově je jazyk Aromunů stejný, ačkoli teď už

¹⁴⁵ „Aromuni vždycky drželi na jazyk a na kulturu, na písň. A samotný fakt, že mají písmo, je hodně důležitý. (...) Já osobně bych se cítil jako opravdový Aromun, pokud bych se naučil velmi dobře jazyk. Což neznamená, že v tuhle chvíli, když je to pro mě těžší, mluvit aromunsky a ještě jsem se nezačal pořádně učit, to neznamená, že se necítím jako Aromun. Cítím se tak. Závisí to od toho, jak se člověk cítí, a jestliže se někdo cítí, že patří k nějakému etnosu, tak je normální, aby se potom naučil jazyk a kulturu a písň. To přichází postupně, to je koloběh věcí. Logické je, jestliže se člověk cítí, že je nějaký, aby se naučil jazyku a kultuře“ (Michail Choljanov, 29. 9. 2007). Jen pro úplnost chci uvést, že Michail patří k mladé generaci Aromunů, je mu třicet let, takže tento pohled na jazyk je sdílen napříč generacemi.

má nějaké příměsi. Nemůže to být jinak, to plyne ze samotného života lidí, z podmínek života, to všechno proměňuje způsob života.

(Elena Guševa, 1. 8. 2007)

Záchrana jazyka je aktivisty chápána jako prvořadý cíl;¹⁴⁶ většinou se shodnou také v názoru na to, že s ohledem na demografický i geografický kontext je jedinou cestou nikoli planá naděje na reprodukci znalosti aromunštiny v rodinách, které jsou prakticky všechny smíšené, ale její systematická výuka, zajišťovaná spolky. Ve větších obcích (Sofie, Velingrad, Dupnica, Peštera) proto proběhly v minulosti pokusy o výuku aromunštiny – avšak ve všech případech tyto kurzy brzy ustaly. V posledních nejméně deseti letech se nikde v Bulharsku aromunština nevyučovala, což je situace, kterou zmiňovali všichni informátoři s velkou nevolí a smutkem. Proto proběhl v květnu roku 2012 ve Velingradě seminář o výuce aromunského jazyka, organizovaný CAEK, jehož cílem bylo vytvořit podmínky pro obnovu výuky aromunštiny v Bulharsku - připravit lektory, shodnout se na používaných učebních pomůčkách, učebnicích, pravopisných normách atd. (Kjurkičev 2012: 2).

Tato snaha bohužel naráží na několik překážek: za prvé je to nedostatek financí, které jsou nutné na zajištění výukových materiálů, pronájem vhodných prostor (což je samozřejmě v praxi řešeno využitím soukromých objektů, které ovšem většinou nemají odpovídající zázemí), finanční ohodnocení učitelů (byť minimální); za druhé jsou to samotné učební pomůcky, neboť ty je třeba pořídit v zahraničí a není jich dostatek; ovšem největším problémem je nevalný zájem dětí (či dospělých) o výuku.

Zmíněné kurzy, které probíhaly ve druhé polovině devadesátých let ve Velingradu, Pešteře, Dupnici i Sofii, trvaly rok, nejvíce dva (Peštera). Zdá se, že tato „vlna“ souvisela s entuziasmem prvních pokusů o revitalizaci aromunské identity; když trochu opadlo nadšení, přestaly mít děti i jejich rodiče o osvojení jazyka zájem. Ochota učit se jazyku, kterým se nehovoří v rodině ani na veřejnosti, který nemá vysokou prestiž a jehož znalost neskýtá ani žádné jiné výhody, je samozřejmě mezi aktéry minimální (srov. Šatava 2013). Rozhodující je tedy motivace – kupříkladu

¹⁴⁶ Toto přesvědčení sdílejí nejen s Aromuny z ostatních zemí, ale též s etnorevitalizačními aktivisty většiny ohrožených skupin – srov. Fishman 2001.

v Pešteře, kde výuka probíhala nejdéle, byla účast v kurzech spojena s „prémii“ ve formě možnosti vyjet na zahraniční tábor do Rumunska. Jakmile tato možnost skončila, přestal i zájem o kurzy:

Dokonce už ani neučí své děti náš jazyk, no, když je to smíšené manželství, tak ty třeba chceš – ale žena nechce ... a tak je to těžší, těžká věc. No přese všechno se snažím, abychom je přitáhli, abychom posbírali i ty mladší ... snad si to připomenou. V prvních letech, dříve, v Rumunsku přijímali naše děti, ty tam jezdily k moři, jako na tábor, potom spolu s dětmi jezdili i jejich rodiče, mladší lidi, ale teď už to skončilo, už tam zase nejezdí, přestali nám tam brát děti na dovolenou a ony tam přestaly jezdit. No a tenkrát, už jsem zapomněl ten rok, no, mám to někde napsané, tak jsme založili školu tady, a první rok tam chodila spousta dětí, někde kolem pětadvaceti, třiceti dětí. A ty se tam učily. No když potom skončily ty tábory, tak přestaly chodit i děti. Škola byla pěkná, no.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Bulharští aktivisté tedy považují udržení jazyka za zásadní podmínku i prostředek revitalizace aromunské identity. Snaží se zorganizovat jeho výuku a připravit k ní podmínky, bohužel ale nemají to, co je v tuto chvíli nejpodstatnější, a to je promyšlená motivační strategie. Argumentují buď odkazem na vlastní hodnotu jazyka jakožto dědictví po předcích, které by mělo být zachováno (tradicionalistická argumentace), nebo praktickým ohledem, tedy možností domluvit se díky aromunštině v zahraničí – přesněji řečeno, domluvit se v zahraničí s místními Aromuny, například na mezinárodních setkáních apod. Jakkoli romantická a možná i přitažlivá je tato představa velkého transhistorického a nadnárodního společenství, sdílejícího jeden jazyk, vzhledem ke všem dosud uvedeným okolnostem tento argument sám o sobě k přitáhnutí dětí, neřku-li dospělých, k aromunštině nestačí.

Někteří aktéři jsou proto ve věci zachování jazyka velice skeptičtí, ba fatalističtí; ať už se budou aktivisté snažit jakkoli, záchrana jazyka není možná – dokonce naopak, přílišná urputnost může vposled Aromuny poškodit v očích majority, neboť není-li jazyk živý mezi mladou generací, lze jeho výuku (např. podle níže citované Kerany Pišotové) jen stěží nějak legitimizovat a tedy i požadovat od státu:

No a chce [Toma Kjurkčiev] učebnice. Dobrá, když chce učebnice, ale kde jsou děti, které by se učily? Chce učebnice a tak je vydá, ale to stojí peníze, ale já jsem mu říkala – tady nejsou děti ani do bulharských škol, a ty chceš rumunskou! A proč? Jenom na nás lidi budou koukat takhle [skrz prsty] a budou proti nám a řeknou, oni pořád něco chtějí, chtějí tohle a támhle, co chtějí?! Vždyť jsou všechna manželství smíšená, už nejsou žádné děti čisté Aromuni, a i kdyby byly, tak neumí aromunsky. Takže to nemá smysl. (...) Když třeba otec neumí a babička taky nemluví, tak se to nenaučí.

(Kerana Pišotova, 2. 10. 2007)

8.2 Politiky paměti

Prognostické rámování, tedy identifikace toho, jakým způsobem je možné uchovat ohroženou aromunskou identitu (definovanou prostřednictvím *diagnostického rámování*¹⁴⁷), je úzce spojeno s politikami paměti. Formulace vztahu minulosti, historie a paměti je klíčová, neboť je to v každém případě idea kontinuity skupiny v čase, udržovaná prostřednictvím vzpomínání, co zakládá aktérskou představu společné (etnické) identity - která je zase základní podmínkou etnorevitalizačního projektu. Nelze nezmínit A. Smithe (1991) a jeho klasické tvrzení, že každá etnická skupina má a potřebuje své „mýty o společném původu“. *„Paměť je oblastí vyjádření veřejných i soukromých zájmů, hodnot a aspirací ... Protože se diskurz paměti ustavil jako jazyk, jehož prostřednictvím vyjadřují moderní společnosti svoje dilemata a kontroverze, nejsou zápasy o paměť ničím neobvyklým“* (Misztal 2003: 120). V případě etnické mobilizace je vyjednávání a prosazení společné a pokud možno též unikátní minulosti potenciálně velice mocným a konstitutivním prostředkem konstrukce etnické skupiny a rovněž legitimizace jejích „revitalizačních“ požadavků. Politiky paměti tedy ustavují a obhajují určitou skupinovou paměť (a potažmo historii), která by měla smysluplně komunikovat též s jinými (národními, menšinovými, rodinnými) skupinovými paměťmi, resp.

¹⁴⁷ „Diagnostic framing“ - Benford & Snow 2000.

společenstvími paměti.

Vzhledem k obrovskému rozsahu související literatury se budu v textu zabývat jen těmi autory, v jejichž práci jsem nacházela inspiraci. Základní východiska zkoumání paměti - tedy kontextuálnost, dynamičnost a konstruovanost paměti a její selektivní vztah k minulosti; specifická povaha „tradice“; opozice „historie a paměti“; dialektika kolektivní a individuální paměti či sociální funkce paměti (včetně účelového, politického používání a přetváření „minulosti“) – která se opírají především o práce M. Halbwachse (2010), E. Hobsbawma & T. Rangera (1983), P. Nory (1998; projekt *Les lieux de mémoire*, 1984 – 1993), E. Shilse (1981) a jejich kritiky, zde nebudu samostatně podrobně rozpracovávat (k tomu srov. Lavabre 2005; Misztal 2003) a budu se jimi případně zabývat až v souvislosti s konkrétními interpretacemi.

V kapitole o rámování aromunské identity již bylo řečeno, že lze sledovat dvě tendence vztahování se k minulosti: tradicionalisté se k minulosti obracejí pro ni samu, nahlízejí ji jako „Zlatý věk“ Aromunů, jako něco, co je hodnotné jedině ve své původní podobě a co je třeba do největší možné míry zpřítomnit. Druhý, modernisticko-transformační pohled na minulost je daleko pevněji ukotven v přítomnosti, která je hlavním „měřítkem“ minulého: minulost Aromunů je především zdrojem pro současné aktivity, je rezervoárem, do nějž se lze obracet pro inspiraci i legitimizaci etnické mobilizace. Oba tyto způsoby chápání minulosti pak stojí v pozadí několika forem politik paměti, které budu analyzovat na následujících stránkách.

Chci se zaměřit na specifické a stěžejní způsoby práce s pamětí a minulostí. Pro interpretaci *folklorismu* a jeho role v aromunském etnorevitalizačním hnutí je klíčový koncept *habituální paměti* („*habit-memory*“, Connerton 1989), tedy paměti sedimentované v tělesných pozicích, aktivitách, technikách a gestech. Další oblastí práce s pamětí „ve službách“ etnorevitalizace, na kterou se chci zaměřit, jsou různé způsoby *materializace paměti* v podobě objektů materiální kultury, které „*efektivně koncentrují čas v prostoru a poskytují řadě lidí pocit společné identity, bez ohledu na jejich rozdílnost*“ (Gillis 1996: 14) – analyzovat chci především aromunská muzea a expozice. Do třetice chci ukázat, jakým způsobem jsou v aromunské kolektivní paměti prostřednictvím písemných materiálů i ústní

tradice zvýznamňovány zcela konkrétní *historické události* (zaměřím se na příklad zničení města Moskopole a počátek aromunského „exodu“) a jak jsou různé verze aromunské minulosti zakomponovány a využívány v etnorevitalizačním projektu.

8.2.1 Folklor(ismus)

Ale my jsme nejstarší etnos na Balkáně. Neexistuje jiný etnos, který by se uchoval 2000 let ... Řekové, Sarakačani, jak jsem říkal, Sarakačani jsou pořečtění Aromuni, jako Pomaci jsou poturčení Bulhaři ... je třeba udržovat tradice, oblečení, šátky na hlavách, způsoby, jakými se halila nevěsta, jak se šije chlambora¹⁴⁸ a tak.

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Výraznou a velice dobře viditelnou revitalizační strategii představují různé formy *folklorismu*¹⁴⁹. Přesvědčení o tom, že cestou k zachování aromunské identity je v první řadě uchovávání a předávání různých prvků lidové kultury a veřejná a pokud možno častá performance „tradiční¹⁵⁰“ hudby, tance a zpěvu, je příznačné především pro tradicionalisty, nositele pasteveckého dědictví Gramosteanů.¹⁵¹ Jak jsem uvedla, ti vycházejí z rámování aromunství jako *morální kvality*, zakotvené v

¹⁴⁸ „Chlambora“, někdy též „chlambura“ či „flambura“, je prapor (v tomto případě červený) s výšivkami, zavěšený na dřevěné žerdi, mající na vrcholu příčně připevněnou laťku, která vytváří tvar kříže. Na koncích ramen kříže jsou umístěna jablka. Tato zástava (kterou používají v různých obměnách praporu všechny aromunské komunity) je symbolickým předmětem, který nemohl chybět na žádné svatbě či při obřadním kolovém tanci a dodnes jej najdeme na každé aromunské akci, v Bulharsku i jinde. Podobné prapory/zástavy mají též Karakačani či Bulhaři.

¹⁴⁹ Pojem folklorismus používám v jeho zavedeném významu přenášení jevů lidové kultury z původního života do jiného kontextu, tedy ve smyslu "druhé existence" folkloru, resp. prvků lidové kultury obecně. V případě bulharských Aromunů se s elementy původní aromunské lidové kultury v každodenním životě prakticky nesetkáme, jen zcela výjimečně u příslušníků nejstarší generace; o spontánní a neformální existenci folklorních projevů nemůže být řeč (srov. Lešťák, Sirovátka 1982) – vždy se jedná o nějaký druh představení, performance.

¹⁵⁰ Uvozovkami chci odkázat na celou problematiku „tradic“ a jejího „vynalézání“, jak ji formuloval E. Shils (1981) a především E. Hobsbawm a T. Ranger (1983), kteří v analýze zdánlivé starobylosti a neměnnosti tradic (=aktérské pojetí) ukázali, že „vynalézání“ tradic je proces formalizace a ritualizace do značné míry libovolných praktik či postupů, odkazujících na minulost, jejichž opakování má samo o sobě implikovat kontinuitu.

¹⁵¹ Toto přesvědčení řady akterů popisuje na základě svého výzkumu též E. Nowicka (Nowicka 2011: 256-260).

jedinečné zkušenosti kočovného způsobu života. K této substistenci se samozřejmě nelze hromadně vracet, nicméně aktivisté považují za podstatné udržet, či lépe obnovit, alespoň onen morální étos. Revitalizační úsilí proto směřují k oživení minulosti, a to v podobě zpřítomnění aromunského „dědictví“, ať už kulturního, duchovního, nebo morálního. Tento revitalizační rámec je možné nazvat *obrozeneckým*, neboť v jeho jádru stojí právě idea obrody „ducha“ aromunství. Výsostnou formou „oživování“ minulosti je právě folklorismus.

Shromáždění – събор

Bulharští Aromuni pořádají každý rok dvě shromáždění, kde mají příležitost oslavovat, společně a veřejně, svůj aromunský původ a svou kulturu. Ačkoli mají tato setkání odlišnou podobu, na obou je prezentován aromunský folkór. Na následujících řádcích chci ukázat, jak je chápána a ustavována jeho role v etnické mobilizaci.

Dupnica

První setkání organizují (již od roku 2000) v období svátku Nanebevzetí Panny Marie 15. srpna („Голяма Богородица“) Aromuni z Dupnice. Scházejí se na místě zvaném Vangelova češma, na horské pastvině na úpatí rilského pohoří, asi 15 km od Dupnice. Toto místo není zvoleno náhodně – kdysi se zde nacházely aromunské letní koliby. Setkání je neformální, nemá předem určený program, je pouze oznámeno dupnickým spolkem, který zve k účasti každého, kdo má zájem. Obvykle převažují dupničtí Aromuni a hostů z ostatních obcí přijede jen několik.

V roce 2007, kdy jsem měla možnost být přítomna, připadlo setkání na sobotu 26. srpna.¹⁵² Během dopoledne se na louce sešlo kolem šedesáti lidí, kteří si do stínu stromů rozprostřeli deky a na ně postupně vyskládávali vše potřebné pro velký slavnostní piknik. Pokrmy byly stejné, jaké jsem zažila na ostatních piknicích v Bulharsku, jedinou „tradiční“ aromunskou pochutinou byla tzv. *placinta* - obdoba bulharské *banici* či tureckého *burku*, tedy pečené listové těsto (v tomto případě z pšenično-kukuřičné mouky), plněné slaným sýrem (*sirene*). Účastníci

¹⁵² Obrazová dokumentace setkání je k nahlédnutí v Přílohách práce.

byli převážně z Dupnice, odjinud přijeli jen sofijští Aromuni - Toma Kjurkčiev se svým známým, Michail Christov, jejich známá a já. Přijely celé rodiny, od stařečků po malé děti, a velmi dlouho celá akce vypadala spíše jako skupinová hostina pod širým nebem; předsedové spolků diskutovali o nadcházejících událostech (Dny aromunské kultury v Konstantě, setkání ve Velingradu), ostatní o běžných věcech. Přecházelo se z bulharštiny do aromunštiny a zpátky, dle tématu i momentální nálady. Teprve po hodině či dvou se zvedl Nikola Kostov, předseda dupnického spolku, a přinesl z auta velkou tašku, v níž byly složeny aromunské kroje. Neoblékali se do nich však dospělí - byly oblékány děti a omladina, převážně dívky, z nichž žádná neměla na sobě kompletní kroj, ale vždy jen jeho část (zástěru nebo sukni a vestu, šátek apod.), tak, aby „vyšlo“ na co nejvíce dětí. Tento výjev byl chvílemi až komický – děvčata se ošívala, Nikola Kostov nebo jiný dospělý na ně „přípevňoval“ součásti kroje, které nakonec vytvářely s džínami či šortkami děti podivuhodný komplet. Nakonec Nikola přinesl aromunskou zástavu „*chlamboru*“. Poté začali starší Aromuni zpívat – a to svatební písně, neboť se předem dohodli, že předvedou část svatebního rituálu (spojenou s obšíváním zástavy, do které jsou následně vybírány peníze). Bylo zjevné, že texty písní zná jen několik nejstarších osob, ostatní pouze přihlíželi, případně instruovali přítomnou mládež a děti, co mají při obřadu v roli „mládenců a družiček“ dělat. Poté převzal *chlamboru* jeden z mužů, zpívající další písně, ostatní přítomní se chytili za ruce a s *chlamborou* v čele začali tančit *choro*, velký kolový tanec (zvaný aromunsky *Corlu Mari*¹⁵³). Povětšinou zpívalo jen několik mužů a žen, do tance se však zapojili bezmála všichni, včetně těch nejmenších, a pokud měla nějaká píseň refrén, snažili se tanečníci ke zpěvu přidat. *Choro* se na louce netančilo déle než hodinu, pak se všichni usadili a dali se do hodování. Jak se den schyloval k večeru, jednotlivé rodiny postupně odjížděly domů.

Když jsem se později ptala Nikoly Kostova, jaký smysl mělo předvádění části svatebního obřadu, odpověděl:

Markéta: *A proč jste dělali tady na saboru na Vangelově češmě právě tohle – šití chlambory?*

¹⁵³ Velké choro, *Corlu Mari*, je původně sváteční obřadní tanec, doprovázející důležité obřady a slavnosti aromunského života; výrazně je spojen především se svátkem Nanebevzetí Panny Marie, který Aromuni považují spolu se svátkem sv. Petra za největší aromunský křesťanský svátek (Nowicka 233 nn).

Nikola Kostov: *No protože to je taková hodně snadná tradice v tuhle chvíli. My jsme mohli udělat rituál „holení“, měli jsme na to všechno s sebou, jenom jsme neměli sedlo, ale nějak jsme neměli nikoho, kdo by se oblékl za ženicha, kdo by si oblékl to staré oblečení, tak jsme to nemohli udělat. Měli jsme i oblečení, ale neměl si je kdo obléknout. Tak jsme udělali tenhle rituál. (...) Můžeme i improvizovat, když to takhle je, žejo, ale ...*

Markéta: *Ale cílem teda bylo něco předvést?*

Nikola Kostov: *Tak, aby se ukázala tradice, prostě každý rok je potřeba, aby tam byla chlambora, protože bez bajraka¹⁵⁴ to nejde. Ani svatba nemůže být bez toho. (...) To je jako Bulhaři, mají vlajku a to je symbol státu – a bajrak je symbol Aromunů.*

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Na shromáždění není přítomen žádný folklórní soubor, nepředchází mu žádné nacvičování - nicméně zpěvy a tanec se nerodí spontánně, ze samotné situace, ani s ní nejsou významově spjaty. Vše se odehrává na základě dohody; obsah je dán tím, co si pamatují nejstarší účastníci setkání, kteří možná v mládí ještě některé z předváděných obřadů zažili v jejich původním kontextu. Zde, při setkání na Vengelově češmě, se zcela zjevně a přiznaně jedná o improvizované „představení“ – připomínku a performanci něčeho, s čím se již v běžném životě žádný Aromun nesetká. Výběr obřadu, který bude předváděn, je limitován především praktickými ohledy (jaké kroje jsou k dispozici, kdo se akce účastní, co je nejsnazší), nikoli jeho symbolickým významem. Zároveň se ale účastníci setkání do tohoto představení aktivně zapojují, stávají se jeho součástí, v roli diváka zůstal po celou dobu jen málo kdo. Cílem této performance tedy ve skutečnosti není jen něco předvést – ale podnítit přítomné k účasti, k podílu na dění.

Velingrad

Druhé důležité shromáždění probíhá vybraný zářijový víkend. V minulosti se konalo několikrát v místě zvané Cigov Čark, ležícím na březích Batackého jezera

¹⁵⁴ Bajrak – jiné označení pro chlamboru.

v Rodopech, asi 25 km od města Velingrad. Později bylo přesunuto přímo do Velingradu, kde organizátoři pronajali prostory v některém z místních hotelů. Na setkání jsou zváni hosté z Bulharska i ze zahraničí, obvykle přijíždějí především makedonští a rumunští Aromuni, z Řecka, Albánie a Srbska nikoli. Absolutní většina účastníků jsou Aromuni, výjimkou je několik výzkumníků, kteří se Aromuny zabývají - Svetla Rakšieva, Goro Kumanov, ve dvou případech i já sama (2006 a 2007). Počet účastníků dosti kolísá, v prvních letech to byly stovky lidí (první a druhý ročník jsou zachyceny v dokumentárních filmech aromunského režiséra Kosty Bikova *Dorlu Ti Limba* (2002) a *Armânlu nu cheari* (2003)), v posledních letech se počet snižuje a pohybuje se odhadem do sta osob.

Setkání, nazývané „*Mezinárodní seminář o problémech Aromunů v Bulharsku a na Balkáně*“¹⁵⁵ mělo (do roku 2006) tři části: „seminář“, kde byla představována činnost jednotlivých bulharských aromunských spolků za poslední rok, zahraniční hosté shrnuli situaci Aromunů ve svých zemích a také vystupovali jednotliví účastníci s referáty na nejrůznější témata, například o aromunské historii, o jazyce a jeho standardizaci, o příkladech dobré praxe ze zahraničí atd. Druhou částí byla různá umělecká a folklórní vystoupení – vystupovaly bulharské soubory *Fântânâ* a *Cânticlu nostu*, obvykle byla též přítomna alespoň jedna makedonská formace, aromunští umělci recitovali své básně. Třetí část byla neméně důležitá, ovšem neoficiální a uzavřená: přítomní aktivisté měli jednání za zavřenými dveřmi, při nichž probírali aktuální záležitosti, spojené buď s činnostmi bulharských spolků, nebo s *Radou Aromunů*, s různými rozpracovanými projekty apod. Tato jednání byla zjevně i hlavním důvodem přítomnosti zahraničních hostů.

Původní struktura velingradského setkání je velice podobná s hojně navštěvovanými a oblíbenými „*Dny aromunské kultury*“¹⁵⁶ v rumunské Konstantě, kde se od roku 2004 na počátku září pravidelně setkávají Aromuni z celého světa. Tato akce, na které jsou přítomny stovky až tisíce Aromunů, trvá tři dny a je pečlivě organizována – koná se tematicky zaměřený seminář (např. na jazyk a možnosti jeho standardizace; na právní status Aromunů atd.), je uspořádána výstava aromunských umělců v městské galerii, profesionální divadelní představení v aromunštině (jeden z rumunských Aromunů je divadelní režisér, který vždy

¹⁵⁵ Obrazová dokumentace setkání je k nahlédnutí v Přílohách práce.

¹⁵⁶ Obrazová dokumentace setkání je k nahlédnutí v Přílohách práce.

připraví alespoň jeden kus). Vyvrcholením je ranní bohoslužba a následné celodenní shromáždění na volném prostranství v blízkosti téměř čistě aromunské vesnice Stejaru (původním jménem Eschibaba), asi 90 km od Konstanty, kde jsou připraveny otevřené přístřešky s „tradičním aromunským“ občerstvením (pečené jehněčí maso, již zmiňovaná *placinta, sirene*) a kde po celý den střídavě vystupují aromunské soubory či jednotlivci, zpívající aromunské písně (ať už tradiční lidové, nebo nově komponované v aromunštině) a tančící aromunské tance.¹⁵⁷ Vystupující postupně opouštějí pódium, scházejí na prostranství mezi přístřešky, kde se téměř všichni přítomní střídavě zapojují do „velkého chora – *Corlu Mari*“, jež čítá v některých chvílích i stovky osob. Tanec je nepřetržitý, v čele *chora* se střídají jednotliví aktivisté a předávají si aromunský prapor (zde bílý, se žlutým makedonským sluncem (tzv. *Slunce z Verginy*) – tento prapor je chápán jako vlajka všech Aromunů, stejně jako stylizovaná podoba verze hvězdy ve žluté nebo modré barvě na bílém podkladě). V roce 2009 mělo toto setkání nadmíru entuziastickou atmosféru, neboť se jej asi na hodinu účastnil rumunský prezident Traian Băsescu, což si účastníci interpretovali jako velký krok směrem k uznání menšinového statusu Aromunů v Rumunsku. V průběhu mého terénního výzkumu v Bulharsku mi bylo mnohokráté mými informátory doporučeno, abych se jela do Konstanty podívat, s tím, že právě tam mohu vidět to nejlepší z aromunské kultury a tradice; všichni, kdo v Konstantě byli, s nadšením vzpomínají jak na pohostinnost místních Aromunů a velkorysý program, tak – především – na obrovské shromáždění v Eschibabě.¹⁵⁸

Velingradské setkání se v roce 2007 změnilo. Vypouští se „seminář“ a probíhají pouze folklórní vystoupení a neoficiální jednání – zřejmě v reakci na dění v předchozím roce, kdy se všechny aktivity odehrávaly v konferenčním sále hotelového komplexu ve Velingradě, což si vysloužilo značnou kritiku většiny účastníků, kteří tento ročník vnímali jako velice uzavřený, až elitářský, neboť nikdo

¹⁵⁷ Na tomto shromáždění jsem byla v letech 2007, 2008 a 2009 a jeho struktura byla vždy prakticky stejná.

¹⁵⁸ Tutéž strukturu měla i velká shromáždění, pořádaná Radou Aromunů v Moskopoli (2010) a v Kruševu (2012), na nichž jsem sice nebyla, ale jsou zdokumentována na webových stránkách Rady Aromunů (*Makedonarmân Council*. Dostupné na adrese <http://makedonarman-council.org/news/> [naposledy navštíveno 5.12.2014]) a rovněž jsem o nich získala informace na dalších aromunských webových stránkách a prostřednictvím videí na Youtube. Těchto akcí se účastnily tisíce lidí, kteří vytvořili monumentální *Corlu Mari*, v němž se mísili členové folklórních souborů ze všech zemí jihovýchodní Evropy i běžní účastníci shromáždění.

si nebyl jist, zda má akce nějakou omezenou kapacitu a k účasti je třeba speciální pozvání. V roce následujícím se tedy opět prosadilo konání shromáždění na volném prostranství, ovšem vzhledem k omezeným finančním i organizačním možnostem nikoli v rodopských horách, ale v zahradě hotelu Zora v těsné blízkosti Velingradu. Zřejmě v důsledku pozdního rozhodnutí o termínu konání akce (15. - 16. 9. 2007) a její liknavé propagaci byla účast na setkání oproti předchozím letem dosti malá, rozhodně nepřekročila stovku osob; navíc byla většina účastníků místní, z ostatních měst přijelo jen několik málo osob (z Dupnice pouze předseda spolku Nikola Kostov, z Peštery též předseda spolku Tašo Tikov a tři sestry, vystupující se souborem *Fântânâ*, ze Sofie rodina Kjurkčievových, a několik dalších jednotlivců). V pátek 15. 9. byla v městském „čitališti“ slavnostně otevřena trvalá výstava „Aromuni v Bulharsku“, večer pak v hotelu Zora proběhlo uvítací setkání pro zahraniční hosty (vystoupení souboru *Cânticlu nostu* a pohoštění). V sobotu v jedenáct hodin dopoledne začala na improvizovaném pódiu u hotelu vystoupení aromunských folklórních souborů „*Cânticlu nostu*“, „*Fântânâ*“, makedonské pěvecké skupiny „*Gramosteani*“, aromunského operního pěvce Georgi Choljanova a pěveckého sboru aromunských městských písní Veličky Guševy. Přítomní Aromuni konverzovali, poslouchali hudbu a jen zcela krátce tančili choro. Již ve dvě hodiny odpoledne začali postupně opouštět areál hotelu a v půl páté místo zelo prázdnotou. Jak jsem se pak dozvěděla do Vasila Janakieva, v pátek večer i v průběhu soboty probíhala s hosty z Albánie, Makedonie a Rumunska (celkem asi 10 osob) jednání o *Radě Aromunů*.

Když jsem o tomto setkání následně hovořila s jeho účastníky, bylo u některých patrné zklamání, jak z malého počtu přítomných, tak i z nedostatečné spontaneity, přílišné formálnosti, jakési ztuhlosti celé akce (ostatně pocity, které tiž informátoři vyjadřovali i vůči zmiňovanému předchozímu ročníku). Probírali a kritizovali především fakt, že se ani pořádně netančilo společné *choro*, že se do dění nikdo aktivně nezapojil. Obzvláště viditelné to prý bylo ve srovnání s předchozími setkáními, zvláště s prvními ročníky, které prý měly tu „pravou“ atmosféru pospolitosti a nadšení. Jak je možno vidět ve výše uvedených filmových dokumentech, na prvních setkáních bylo skutečně podstatně více lidí (kolem dvou nebo tří set), dlouho se tančilo velké *choro*, do kterého se zapojili staří i mladí účastníci a atmosféra působila velice radostně, uvolněně.

Průběh setkání v Dupnici, nadšená vyprávění o *Dnech aromunské kultury* v Konstantě, zklamání z veligranského shromáždění v letech 2006 a 2007, stejně jako dodnes živá a hýčkaná vzpomínka na první aromunské slavnosti v roce 2002 a 2003 ukazují, jakou představu mají především tradicionalisticky orientovaní aktéři o patřičném a smysluplném setkávání Aromunů, setkávání, které může „oživit“ aromunskou pospolitost a jejího ducha. Semináře jsou některými vnímány jako nadbytečné (na základě své účasti na veligranském semináři v roce 2006 mohu říci, že kromě samotných referujících a oficiálních hostů o něj většina „běžných“ účastníků setkání nejevila valný zájem). Skepsi ke „konferencím“ a seminářům mnohokrát vyjádřil Nikola Kostov z Dupnice, podobně jako Georgi Choljanov, Kerana Pišotova a další. Skutečným základem je pro ně (vedle samotného setkávání se s ostatními Aromuny a běžné konverzace) společný zpěv a tanec původních aromunských písní a tanců, fyzické prožívání celého setkání. Vystoupení folklórních souborů jsou samozřejmě podstatná a ceněná, účastníci setkání je vnímají jako něco esteticky či umělecky hodnotného, též jako zábavu, jako hudební kulisu atd. Současně jsou tato vystoupení připomínkou aromunské minulosti a kulturního dědictví, na něž jsou aktéři hrdí a s nimiž jsou pevně spjati. Nejde však jen o vzpomínku na minulost a její převedení do podoby uměleckého vystoupení, shromáždění mají ještě jeden rozměr – přítomní Aromuni se onoho vzpomínání neúčastní jen pasivně, jako diváci, ale přímo do něj vstupují, takříkajíc celým tělem, když překračují hranice mezi diváky a interprety, zpívají a tančí s sebou a tak se sami stávají aktéry a spoluvůrci společné performance.

Na specifika propojení paměti a tělesnosti, na *habituální paměť*, se zaměřil Paul Connerton (1989), který v analýze nejrůznějších komemorativních obřadů a tělesných praktik ukázal bytostně performativní charakter vzpomínání. Komemorativní obřady explicitně odkazují k určité prototypní osobě či události, ať už historické, nebo mýtické (Connerton 1989: 61). Tělesné praktiky habituálního pamatování, kdy se minulost podle Connertona doslova usazuje v lidském těle, takovou konkrétní vazbu nemají: jde o vtělené, kulturně specifické postoje, gesta, pohyby, založené na určité osvojené dovednosti, které opakují a zpřítomňují minulost v našem současném jednání (Connerton 1989: 73). Právě tak lze interpretovat dění na aromunských setkáních: účastnit se, bezprostředně a tělesně,

kolového tance a zpěvu na každoročních shromážděních znamená opakovat něco, co Aromuni (podle přesvědčení aktérů) dělali po staletí - a nejen opakovat, dokonce společně zpřítomnit tradiční obřadní *Corlu Mari*. Znamená to zpívat „přesně tatáž“ slova a melodie, jako zpívala moje pra-prababička, provádět „přesně tytéž“ pohyby jako můj pra-pradědeček. Možná, že je možné zažít i tytéž pocity jako některý z dávných předků, který (naopak ode mne) ještě trávil svůj život s početnými stády na cestách mezi vysokohorskými pastvinami a přímořskými nížinami. V tomto smyslu (a samozřejmě ne pro každého, kdo je shromáždění přítomen) se může minulost na krátký okamžik stát přítomností – naopak od všech ostatních způsobů vzpomínání, kdy je minulost vždy představována jako minulost (Miszta 2003: 10). Toto propojení není jen konceptuální, nejsou to pouhé vzpomínky na staré písně a tance, je to spojení naprosto tělesné, realizované prostřednictvím tančícího a zpívajícího lidského těla, provádějícího přesně dané pohyby; těla, které může minulost přímo zakoušet a stává se tak médiem skupinové paměti a současně prostředkem reprezentace aromunství, nástrojem boje o význam světa a vlastní pozice v něm, nositelem i tvůrcem identity (Bourdieu 1992). Ostatně i volba konkrétních míst pro aromunská setkání, není-li limitována finančně, má též účel přiblížení se minulosti: jedná se buď o lokality, kde byly původní aromunské koliby, pastviny nebo (v případě Rumunska) soustředěné aromunské osídlení.

Aktérský důraz na přímý, fyzický „dotek“ minulosti můžeme sledovat rovněž v akcentu na „*autentičnost*“, ať už zpěvu a tanců, nebo třeba aromunských krojů, které si oblékají členové folklórní souborů. Autentičností aktéři rozumí původ v (blíže neurčené) minulosti, nejen původní podobu. Nestačí daný prvek lidové kultury napodobit, dnes nově stvořit, je třeba jej „oživit“. „Autentický kroj“ tedy nemůže být ušit v současnosti, i kdyby přesně kopíroval kroje ze starých fotografií – vpravdě autentický je jen tehdy, pochází-li od předků, byl-li sám součástí oněch minulých dob, v nichž byl skutečně běžně nošen. Podobně spory o autentickou podobu písní a tanců, jakož i vzájemné obviňování z jejich pořečtení / pobulharštění / poalbánštění atd., jichž jsem byla několikrát svědkem, plynou přesně z tohoto chápání autentičnosti: jen zachování jejich pravé, původní, nezměněné, tradiční podoby je hodnotné, jen tak může aromunský folklór

skutečně přinášet něco i dnešním Aromunům.¹⁵⁹ V níže uvedené ukázce, kde popisuje Elena Guševa počátky souboru *Fântânâ* z Dorkova, který si zakládá na původním provedení aromunského folklóru, se snoubí téma autentičnosti (v tomto případě krojů i zpěvu) a tělesného prožitku, který vyvolává, tentokrát ve formě silné emoce, projevující se fyzicky, pláčem:

Elena: *A lidé je měli, kroje, ale už je dali do muzejí, kde se to sbíralo (...), kdysi toho byla spousta, ale lidé všechno rozdali. Protože si mysleli, že už je nikdy nebudou potřebovat. Takže jsme to naše oblečení dali dohromady velmi těžko.*

Markéta: *A všechno je staré, originální?*

Elena: *Všchno je původní, nic není šité teď, jenom tu a tam nějaká zástěra je nová, protože je snědli molové, jinak je všechno staré, tady u nás je oblečení pro sedm lidí, nás je z rodiny sedm členů skupiny, i s unukem a s vnučkou. Ti se účastní, i dcera a syn, a když jsme byli v Rumunsku, tak jsme oblékli i synovu přítelkyni do našeho kroje. A lidé to hodně ... ono je to už třicet let, co naposledy zazněly ty písně, tak přišli lidé z Peštery, z Velingradu, z Rakitova, Aromuni, na festival [folklorní festival v Dorkovu] tady, především na prvním festivalu byli všichni, jako by to byl vlašský festival, a plakali. My jsme zpívali na pódiu a viděli jsme, jak pláčou a zpívají dole v publiku, pláčou a takhle jim tečou slzy, protože se ty písně vzkřísily, vzkřísily se.*

(Elena Guševa, 1. 8. 2007)

¹⁵⁹ Důraz na bezpodmínečnou „autentičnost“ folklóru není vlastní všem aktérům. Například sbormistr a hudebník Nikola Janev Čoli, který sbírá a zapisuje staré aromunské písně, nepovažuje původní podání písní za „posvátné“ a nezměnitelné. Argumentuje tím, že aromunská hudba by měla být srozumitelná a zajímavá i pro dnešní publikum, aromunské i nearomunské, a proto je zcela v pořádku ji modernizovat: „No, takže ale Dorkovci, ti to dělají nejvíc autenticky, nejlíp, ale jak jsem ti říkal, že jsem mluvil s tou porotou, tak se ptám, jaká byla Fantana, protože jsem je neviděl, a on říká, je to hodně monotónní, všechno je stejné, protože oni jenom zpívali písně, nic nepředstavovali, protože třeba někdy představují svatbu, všechny obřady ze svatby, ale teď jen zpívali a naše písně jsou takové. Takže říkal, bylo to všechno stejné, já jsem říkal, že to vím, že to tak je, on říká „no vy když začnete, tak to nemá konce, olraj molraj, jedno a to samé, cha cha!, žádný rozdíl, zpíváte jedno a to samé“. Zatímco s orchestrem, třeba loni jsme byli ve Staré Zagoře, říkal, že naše skupina je zajímavější, protože má orchestr a přijímají nás i mladí. (...) Takhle s orchestrem to je něco jiné, i choro a tak, na naše písně všichni tancují, zatímco při tom starém to nejde. Hlavně u těch pomalých, které jsou dlouhé, tak začnou výt aaaa, olraj molraj a nic jiného, cha cha!“ (Nikola Janev Čoli, 6. 8. 2007). Tento postoj je zcela v souladu s modernistickým, transformačním rámováním aromunské identity.

Důležitost krojů, které jsou jak symbolem a znakem aromunství, tak i součástí oné velkolepé minulosti, jejíž odraz v sobě nesou, je zřejmá i z dalších situací. Již jsem popisovala, jak byly na shromáždění v Dupnici do krojů oblékány děti; podobně je možné na ostatních setkáních vidět jednotlivé aktéry, kteří sice přicházejí civilně oblečení, nicméně v průběhu samotné události si s radostí vypůjčují části krojů od členů folklórních sdružení (stačí šátek v rukách dívek, klobouk...) a alespoň takto „synekdochicky“ se převlékají „v Aromuny“ z minulosti. Že „šaty dělají člověka“, tedy že nesou podstatné poselství a do jisté míry proměňují podstatu jakékoli události, je přesvědčen i Nikola Kostov, který kriticky komentoval část již zmiňovaného televizního dokumentu „*Aromuni – potomci děda Mita*“ :

Takový pořad by měl být o všech, žajo. Tam donutili toho staříka, který ani nemohl říct nevim co, protože mluvila jenom ta žena ... tak proč jim neřekli, aby se oblékli do aromunského oblečení?! Mohli jim to říct předem, oni to dobře věděli, že s nima budou mluvit, a pak mohli mluvit oblečení v aromunském kroji! A to by bylo ono! A je jedno, že oni už teď takové oblečení nenosí, ale mohli mluvit a zároveň vysvětlovat co a proč. Takhle to chápu já.

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Revitalizační strategie vycházející z tradicionalistického identitního rámce se tedy zcela specificky obrací do určité verze minulosti, s tímto rámcem kompatibilní, kterou nechtějí pouze připomenout, ale usilují o její „zpřítomnění“. Prostřednictvím *performance minulosti* produkují (v jejich pojetí oživují a reprodukují) skupinovou paměť Aromunů a tak zajišťují kontinuitu aromunského dědictví do budoucnosti. Kruciólním momentem je fyzický *prožitek sounáležitosti s minulostí*, a to prožitek *kolektivní*, který se tak stává potenciálním spojujícím elementem celé skupiny, nositelem skupinové identity: *ztělesněná paměť* ustavuje kontinuitu s minulostí a současně implikuje propojení všech členů skupiny, žijících v současnosti, v minulosti a potenciálně i v budoucnosti. Nejvýraznější formou tohoto úsilí je *folklorismus – prezentace a společná performance* těch prvků aromunské lidové kultury, které jsou aktéry považovány za „autentické“.

V souvislosti s touto formou revitalizačních snah je třeba tázat se také po tom, nakolik nachází skutečnou odezvu mezi samotnými aktéry. Terénní pozorování se zdají nasvědčovat tomu, že se v tomto případě jedná o silně generačně podmíněný fenomén: starší lidé, kteří sami alespoň trochu pamatují dobu, kdy byly zmiňované tance, zpěvy a kroje součástí běžného života (nikoli nutně každodenního, ale alespoň svátečního), se do performancí zapojují s větší „lehkostí“ a samozřejmostí, než mladší generace, které je znají již pouze v podobě aranžovaných představení; většinou je také patrné, že příslušníci starší generace ovládají slova písní i kroky tanců, naopak od mladších generací, jejichž znalosti jsou spíše selektivní a náhodné. Paměť jednotlivých generací se však neliší jen tím, co si lidé pamatují, ale také v tom, co považují za důležité a jaký význam různým událostem či faktům přisuzují (Misztal 2003: 83). V tomto ohledu jsou výše uvedené závěry o aktivaci habituální paměti platné daleko více pro příslušníky starší generace než pro mladé Aromuny, kteří i přes svůj zájem a snahu většinou neměli kdy a jak „vtělit“ patričné kulturně-specifické postoje, gesta či pohyby (Connerton 1989) a tedy vnímají význam folklóru nutně jinak.¹⁶⁰ Když na toto téma přišla řeč s mými mladšími informátory, vyplynulo, že jej vnímají jako dědictví po předcích; dědictví, jako je třeba zlatý prsten po babičce nebo po generace předávaný rodinný recept – něco velice intimního, osobního, co člověka upomíná na jeho minulost, ale nemá moc učinit jej její součástí. Proto se domnívám, že mobilizační efekt této formy reprezentace minulosti je v současnosti, kdy ještě žije generace „pamětníků“, relativně značný, ale s každou mladší generací ztrácí na síle a přesvědčivosti. Pro nejmladší účastníky aromunských setkání v Bulharsku již nejsou tance, zpěvy a kroje živoucí a zpřítomněnou minulostí – ale sice naléhavým, nicméně neživým dědictvím.

¹⁶⁰ Tyto závěry se týkají Bulharska; například v Rumunsku je situace zcela odlišná, neboť tam je to naopak právě nejmladší generace angažovaných Aromunů, která je na setkáních nejaktivnější, vykazuje nejrozsáhlejší znalosti folklóru a velice intenzivně jej performuje. Není to zjevně důsledek přirozeného mezigeneračního předávání „lidové kultury“, ta i zde z běžného života v průběhu druhé poloviny 20. století vymizela, ale aktivního individuálního přisvojování si znalostí a kompetencí, které se díky samotným performancím proměňují v habituální paměť v pravém smyslu slova.

8.2.2 Muzea a expozice

Další oblastí, kde jsou realizovány politiky paměti, jsou muzea a expozice. S muzeem, jakožto institucí paměti (Misztal 2003: 21), určenou ke „sběru, uchovávání, vystavování, studiu a interpretaci materiálních objektů“ (Stocking 1998: 4), není spojena pouze otázka dekontextualizace (prostorové i časové) vystavených objektů a jejich „(vy)vlastnění“, implikující určité mocenské i ekonomické vztahy, ale rovněž problém kontroly reprezentace významu (Stocking 1998: 11). Byla-li v 19. a velké části 20. století muzea především místem reprezentace ideje národního státu a jeho hegemonie, v poslední třetině 20. století procházejí jakousi „krizí reprezentace“, spojenou s otázkami legitimacy způsobů vystavování, autority a moci, marginalizace, odpovědnosti atd. (Macdonald 1997: 161). To otevírá, v kontextu s dalšími historickými, politickými a sociálními proměnami od 60. let 20. století, prostor pro aktéry, kteří dosud neměli možnost „hovořit“ sami za sebe a byli (resp. jejich materiální kultura) většinou jen pasivním, bezmocným objektem exotizace, exploatace, komodifikace. Nejvýrazněji se tento obrat dotknul představitelů domorodého obyvatelstva a etnických skupin, kteří jednak dostali možnost ovlivňovat podobu výstav ve veřejných institucích a jejich interpretaci (srov. Clifford & Marcus 1997: 188 nn.), druhak začali přímo budovat svá vlastní muzea, jejichž podobu i poselství mají ve svých rukou. Této příležitosti, totiž reprezentovat určité předměty materiální kultury jako „součást specifické etnické tradice“ (Lozoviuk 2012: 213) a formovat prostřednictvím jejich vystavování a interpretace svou vlastní verzi aromunské minulosti, kultury a současně též identity, se chopili i bulharští aromunští aktivisté.

V sofijském Národním etnografickém muzeu a v některých bulharských lokálních muzeích (Plovdiv, Velingrad, Blagoevgrad aj.) je možné nalézt několik předmětů, které se váží k Aromunům – obvykle je zde ženský a mužský kroj, doplněné o předměty, jež používali pastevci. Většinou se tyto exponáty objevují v sekci „tradiční lidové oděvy“, případně jako doklad specifické regionální kultury; jsou umístěny spolu se stručnými popisky mezi dalšími lidovými kroji z různých částí Bulharska. Tyto expozice můžeme číst jako projev oficiální bulharské národní paměti, v níž jsou vystavené objekty demonstrovány jako součást bohaté bulharské

kultury. Jim se však věnovat nebudu a zaměřím se pouze na ty expozice, které jsou nebo mohou být součástí revitalizačního projektu samotných Aromunů.

Peštera

Prvním příkladem je malé muzeum v aromunském klubu v Pešteře, zřízené a spravované bývalým předsedou místního aromunského klubu Georgi Choljanovem.¹⁶¹ Jeho záměrem bylo vytvořit veřejně přístupnou výstavu, která by představovala Aromuny jejich spoluobčanům z města Peštery a turistům. Vycházel z toho, že v Bulharsku žádná Aromunům zasvěcená výstava dosud neexistovala – a on sám byl majitelem značného počtu artefaktů, jejichž veřejnou prezentaci považoval za žádoucí. Když aromunský spolek získal pro svůj klub, rozhodl se jeho část „obsadit“ aromunským muzeem (samozřejmě se souhlasem a za spolupráce ostatních členů aromunského spolku).

Právě tato výstava byla prvním místem, kam mne Georgi Choljanov zavedl při mé první návštěvě Peštery v říjnu 2007. Procházeli jsme městem a náhle, před jednou z místních bank, Georgi vytáhl klíče a odemkl nenápadné, nijak neznačené postranní dveře. Po málo osvětleném schodišti jsme sešli do suterénu budovy, kde jsme vešli do velké a špatně větrané místnosti bez oken. V ní byly dva dlouhé stoly s řadou židlí, dřevěný bar (pozůstatek po dřívějším využití prostoru jako vinárny), nástěnky s různými fotografiemi a provázkem oddělená část, v níž byly shromážděny a vystaveny různé předměty, vázané k aromunskému životu. Základem jsou nejrůznější rodinné památky – kroje, koberce, nádobí, nářadí a náčiní, předměty denní potřeby apod., z nichž více než polovina patří jeho rodině, ostatní jsou dary či zápůjčky od přátel. Věci jsou v prostoru spíše naskládány než „naaranžovány“; na některých jsou drobné popisky, které artefakt pojmenovávají a uvádějí jeho dárce nebo majitele. Georgi mi věci postupně ukazoval a vysvětloval, k čemu sloužily nebo kde je získal; pak mne několikrát vyzval, abych si výstavu vyfotila.

Když Georgi hovořil o smyslu této aktivity, zdůrazňoval její edukativní a informační význam, spočívající v tom, že podává pravdivou, objektivní zprávu¹⁶² o

¹⁶¹ Obrazová dokumentace výstavy je k nahlédnutí v Přílohách práce.

¹⁶² K tématu „inscenované pravdivosti“ muzejních expozic srov. Lozoviuk 2012.

minulosti Aromunů:

A pak jsem říkal, že bychom tam měli udělat nějakou výstavu, kolekci, abychom měli naše oblečení, naše nádoby, které se používalo a co tak měli dřív naši předci, naši rodiče, protože ti vedli takový nomádský život a všechno, co používali, bylo trvalé, bylo kvalitní, protože nemůžeš přece vzít něco, co se rozbije hned, jak to naložíš na koně. A proto jsme se rozhodli, že takové věci posbíráme, aby lidi viděli, co kdysi naši lidé používali. Jak vypadala jejich postel, jak oblečení na spaní, deky, jaké používali nádoby a tak.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Vzhledem k tomu, kde je výstava umístěna, však bohužel mnoho návštěvníků z majority nemá: náhodní kolemjdoucí se o ní nemají jak dozvědět (není nijak viditelně inzerována), takže ji shlédlo kromě členů klubu jen pár jejich aromunských hostů a díky osobní intervenci Georgi Choljanova též několik tříd z místní základní školy.

Jaký obraz Aromunů tedy toto malé muzeum buduje? Nápadná je „etnizace“ vystavovaných předmětů: koberec, kolovrátek, měděný kotlík, sedlo na koně ... - to všechno jsou etnicky bezpříznakové věci denní potřeby, které jsou ovšem v tomto konkrétním kontextu představovány jako „aromunské“. V čem má spočívat jejich „aromunskost“? V jejich původu: jedná se o předměty, které zdědili jejich dárci po svých předcích - Aromunech, jejichž „aromunskost“ zvláštním způsobem ulpěla i na věcech, které vyrobili či používali.¹⁶³ Je též nápadné, že zde zcela chybí odkaz na městské Aromuny a jejich způsob života, představeni jsou jen pastevcí. Ačkoli jsou některé předměty opatřeny štítky s popisem svého účelu či původu, jsou vytrženy z historického kontextu, o němž se nedozvídáme naprosto nic - z ničeho nelze poznat, jak jsou staré, zda jsou původní nebo nově vyrobené,

¹⁶³ Samostatnou kapitolu představují aromunské kroje, neboť ty mají řadu lokálních variant podle regionu, kde Aromuni žili - použité prvky, vzory či barvy byly ovlivněny kroji okolních skupin. Jinak vypadá kroj Aromunů z Makedonie, jinak z Řecka, jinak z Bulharska atd. Jednotný „aromunský kroj“ neexistuje a celou řadu jednotlivých částí najdeme ve stejné podobě i u jiných etnických nebo národních skupin (informace získána od etnoložky Svetly Rakšievoy a historika Georga Kumanova).

kdy a kým byly používány, z jaké geografické oblasti pocházejí atd. Rovněž se na výstavě v žádné podobě neobjevuje téma vztahu aromunských pastevců k ostatním skupinám, s nimiž byli v kontaktu, k majoritním národům či jiným menšinám. Nejvýraznější je nicméně absence jakéhokoli vztahu vystavených artefaktů k současnosti: není nijak naznačeno, zda je tu prezentován již dávno zaniklý svět (jak samotných předmětů, tak i způsobu života, který se k nim váže), nebo snad cosi ještě nedávno (či dokonce dosud) existujícího. Etnizovaná „aromunská“ materiální kultura, spojená výhradně s pastevectvím, je v tomto muzeu představena zcela mimo čas, jako cosi věčného a neměnného; minulost je pevně ustavena, „zmražena“ a oddělena od současnosti.

Pešterské muzeum předního aktivisty Georgi Choljanova je jednoznačnou součástí *tradicionalistického* segmentu aromunského etnorevitalizačního projektu. Minulost je adorována a představena jako „zlatý věk“. Jak se zde pracuje s pamětí? A co toto muzeum o jedné z podob aromunské paměti vypovídá?

Pro analýzu této výstavy pro mne byl inspirací koncept kulturní a komunikativní paměti J. Assmanna (2001). *Kulturní paměť* můžeme definovat jako „každé epoše a společnosti vlastní objem stále znovu užívaných textů, obrazů a rituálů (...), jejichž prostřednictvím tato společnost stabilizuje a zprostředkovává obraz sebe sama; o kolektivně sdílené věděni týkající se především (ale nikoli výhradně) minulosti, o které jakákoli skupina opírá svoje vědomí jednoty a osobitosti“ (Welzer 2002: 15). *Komunikativní paměť* naopak označuje shodu členů skupiny ohledně toho, co považují v konfrontaci s tímto vyprávěním za svou vlastní minulost a jaký význam této minulosti přikládají, je tedy sférou interaktivní praxe zpřítomňování minulého jedinci i skupinami. Komunikativní paměť je cosi jako krátkodobá paměť společnosti: je vázaná na žijící nositele zkušenosti a zahrnuje přibližně 80 let (tedy tři až čtyři generace); její časový horizont se posunuje spolu se současností, takže není fixována na žádné pevné body v minulosti. Předává se do velké míry mimoděk, prostřednictvím běžné komunikace v rodinách či větších společenstvích paměti při tzv. *memory talk* - tematizaci minulých událostí a zážitků v rámci interakcí konkrétních společenství paměti. Tento proces „znovu-utváření“ prožité minulosti skrze komunikaci („*conversational remembering*“) probíhá po celý život, přičemž pro zprostředkování minulosti není nutné o ní

výslovně hovořit (Welzer 2002). Aromunská komunikativní paměť jakožto sociální praxe společného vzpomínání nepochybně postupem času slábne, spolu s tím, jak odcházejí nejstarší generace a s nimi mizí žitá zkušenost specificky aromunského způsobu života - a současně do aromunského společenství paměti vstupuje (v důsledku smíšených sňatků i školního vzdělávání) stále častěji a intenzivněji bulharský element. Paměť nejen že přestává být každodenně sdílena a znovuvytvářena komunikací, rovněž přechází z domény kolektivní do oblasti soukromé a individuální. Namísto společné praxe všech členů skupiny se přetavila v soukromé sbírky vzpomínek jednotlivců či rodin, které jsou jen příležitostně konfrontovány mezi členy společenství; nebo jim je, jak to učinil Georgi Choljanov, vtištěna podoba muzea či třeba historického pojednání (ostatně pan Choljanov též sám jedno takové pojednání napsal), která jsou autoritativně předkládána jako pravý a autentický obraz dané skupiny. Protože živá, komunikativní paměť v tomto společenství chybí, a naopak je zde pociťována velká potřeba archivace, mají tyto materializace potenciál zpětně se prosadit v celé skupině. Muzeum, jež vytvořil Georgi Choljanov, je tedy ve své podstatě projevem sedimentace komunikativní paměti a její proměny v paměť kulturní – která je znehybněna a materializována, fixujíc alespoň část vědění o minulosti. K tomu, aby z tohoto vědění mohla skupina zpětně čerpat, tedy rekonstruovat svůj obraz a identitu, by výstava musela vstoupit do širšího povědomí Aromunů – za stávající situace kulturní paměť pouze konzervuje.

Velingrad

Druhý případ je svým způsobem unikátní, neboť se na něm explicitně ukazuje vliv expertního diskurzu na revitalizační hnutí. Jedná se výše zmiňovanou výstavu „*Aromuni v Bulharsku*“, která vznikla ve spolupráci docentky Svetly Rakšievoy z Etnografického muzea a institutu při Bulharské akademii věd, pracovníků Historického muzea Velingrad (především jejího dlouholetého kolegy a přítele Georga Kumanova, historika a etnografa) a dalších muzejí (Plovdiv, Pazardžik), *Centra pro aromunský jazyk a kulturu* a dalších aromunských spolků a s podporou Ministerstva kultury a Národního centra muzejí, galerií a výtvarných umění (Rakšieva & Kumanov 2007). Výstava byla nejprve instalována v regionálním historickém muzeu ve Velingradu (2005) a pak se dala na

„cestu“ po muzeích ve městech Plovdiv, Sofie¹⁶⁴, Pazardžik a Blagoevgrad¹⁶⁵, aby nakonec zakotvila opět ve Velingradu (2006), kde se z dočasné výstavy proměnila v trvalou expozici, umístěnou v roce 2007 do budovy městského „čítaliště“¹⁶⁶ a otevřenou u příležitosti každoročního setkání „*Mezinárodní seminář o problémech Aromunů v Bulharsku a na Balkáně*“.

Interpretovat tuto výstavu je nutno v několika vrstvách. Základní rovinou je popis samotné výstavy a obrazu Aromunů, který podává. Dále se otevírá otázka tvůrců výstavy, resp. podílu jednotlivých aktérů na konečné podobě expozice, včetně jejich „mocenského“ vyjednávání vlivu na vlastní proces „*objektifikace minulosti*“ (Misztal 2003: 21); zde je možné analyzovat expertní diskurz a jeho prolínání s diskurzem laickým a aktivistickým. Třetí rovinu představuje již existující interpretace celé výstavy v podobě „meta-narativu“ – článku Svetly Rakšievvy a Georga Kumanova „*Пътят на една изложба*“ (Cesta jedné výstavy, 2007), v němž sami autoři výstavy popisují a analyzují její historii a dopad na odbornou a majoritní i aromunskou laickou veřejnost. Napříč pak prochází dimenze reakcí samotných Aromunů, na jejichž základě je možné promýšlet mobilizační potenciál tohoto počínu.

Popis výstavy¹⁶⁷

Jak již bylo uvedeno, jednalo se o putovní výstavu, která byla postupně instalována v různých muzejích, takže její konkrétní prostorové řešení se lehce lišilo. Základ tvořilo 14 velkých posterů – nástěnných panelů, obsahujících krátké informační texty v bulharštině k jednotlivým tématům, vše bohatě doplněné fotografiemi a mapami. Zde se výrazně projevilo odborné zázemí výstavy, nejen formou (tabla byla profesionálně provedena), ale především obsahem: téma bylo zpracováno systematicky, v souladu s tradičními oblastmi etnografického zájmu (teorie původu

¹⁶⁴ Zde jsem měla možnost ji v roce 2005 navštívit.

¹⁶⁵ Byla jsem přítomna instalaci a otevření výstavy v březnu 2006.

¹⁶⁶ I zde jsem byla přítomna instalaci a otevření expozice. Ačkoli byla zamýšlena jako trvalé aromunské muzeum, a s tím také byla otevřena, nakonec se tohoto cíle nepodařilo dosáhnout a výstava byla po nějaké době uzavřena a rozebrána (informace od Svetly Rakšievvy, mailová komunikace, prosinec 2013).

¹⁶⁷ Obrazová dokumentace výstavy je k nahlédnutí v Přílohách práce.

etnické skupiny, včetně aktérských verzí; etnonyma; vnitřní rozdělení skupiny dle socioprofesionální orientace; jazyk; podrobnější popis substistenčních strategií – pastevectví, život ve městech; kroje a základní tradice; stručné představení současnosti, především spolkové činnosti). Některé panely obsahovaly pouze překlad aromunské písně nebo citaci pamětníka – ty sloužily jako ilustrace tématu, jako oživující pohled „do terénu“; texty užívaly expertní slovník („*Aromuni jako etnos jsou představováni různými etnografickými skupinami*“, „*praktikovali pastevectví nomádského, polonomádského a transhumánního typu*“, v současnosti „*je jejich rodný jazyk – limba armaneasca – hlavním znakem jejich identity*“ atd.).

Další součástí výstavy byly vitríny s částmi krojů (pletené ponožky, šátky) a s předměty každodenní potřeby, většinou přibližně z první poloviny 20. století (budík, mlýnek na kávu, nůžky, tabatěrka, náčiní na vaření na ohni ...). Dekontextualizace a rekontextualizace těchto objektů a jejich etnické přeznačení, o němž jsem hovořila již v případě pešterské výstavy, bylo zde, v expozici vytvořené odborníkem - etnologem, ještě viditelnější a pro vnějšího (kritického) pozorovatele též problematičtější. Pohled do vitríny s běžnými předměty vyvolával otázku: co specifického o Aromunech může vypovídat albánský mlýnek na kávu „Uzina Tirana“, lžice nebo budík, věci, které nepochybně používalo i ostatní obyvatelstvo Bulharska a které bych, naprosto totožné, našla i na půdě své české prababičky? Naopak pro Aromuny, které jsem na výstavách potkávala, byla „aromunskost“ těchto věcí samozřejmostí; těšili se pohledem na předměty, které v nich vyvolávaly vzpomínky na jejich předky a které v jejich očích ztělesňovaly minulost Aromunů. Jejich vystavení ve „skutečném“ muzeu, garantované expertním věděním, představovalo potvrzení těchto sentimentů. Současnost pak ve vitrínách reprezentovaly především publikace a jiné písemné materiály, spojené s dnešní spolkovou činností Aromunů (vydávané časopisy, knihy a učebnice; ocenění, získaná folklórními soubory na festivalech apod.).

Třetím typem vystavených objektů byly figuríny, oblečené do aromunských krojů a seskupené do tematických celků – „obrazů“, které byly doprovázeny rovněž příslušnými artefakty: ženich a nevěsta se svatebními obřadními předměty; muž - pastevec, žena a plátěný stan, užívaný během přesunů stád, a jeho výbava; tři ženy (oblečené jako mladá dívka, žena, stařenka), aranžované s vřetenem jako „sudičky“ nad kolébkou novorozeněte. Zde jsem se setkala s jediným

„konfliktem“ ohledně exponátů, který se týkal autenticity vystavených krojů: otevření trvalé výstavy ve Velingradě se zúčastnila mimo jiné delegace z Makedonie, která přijela na veligradský seminář. Jeden z mužů si pozorně prohlížel kroje a pak začal diskutovat s okolo stojícími lidmi, že zástěry na krojích rozhodně nejsou aromunské. Bulharští Aromuni oponovali, že přesně takové pamatují, nebo dokonce mají doma po prarodičích, naopak ostatní Makedonci souhlasili, že aromunské zástěry vypadaly jinak. Účastníci diskuse se nakonec přiklonili k tomu, že bulharské a makedonské tradiční kroje zřejmě vypadaly jinak, ovšem pánovi, který spor vyvolala, taková odpověď nestačila, a tak se nakonec vydal za expertem, Svetlou Rakšievou, aby s ní tuto otázku probral. Svetla se nezdála nijak zaskočena a její odpověď dala v podstatě za pravdu oběma stranám: zástěry na krojích skutečně nejsou „tradičně“ aromunské, byly totiž zapůjčeny z depozitáře veligradského muzea z oddělení, které se netýká Aromunů - ale nejsou ani neautentické, neboť, jak na místě doložila několika snímky ze samotné expozice, přesně tyto zástěry skutečně nosily na přelomu století bulharské Aromunky. Tím spor o to, co je a není „tradiční“ a „autentické“, skončil.

V celku výstavy jednoznačně dominovalo vyobrazení pasteveckého života a městský element byl jen popsán a ilustrován prostřednictvím fotografií na panelech; chyběl hlubší kontext, který sice zčásti nastiňovaly panely, ovšem malý rozsah textů a míra jejich zjednodušení některá témata a otázky spíše zamlžovaly, než vyjasňovaly. I zde, tak jako v Pešteře, zela propast mezi bohatě zdokumentovanou, nehybnou a idealizovanou minulostí a přítomností, o které jako by nebylo mnoho co říci – a to i přes fakt, že zde naopak od pešterské expozice byla současnost skromně představena ve formě informací na dvou panelech (které ovšem byly vystaveny pouze na putovních výstavách a v trvalé expozici ve Velingradě nebyly z důvodu nedostatku prostoru umístěny¹⁶⁸) a v podobě dokladů a produktů spolkové revitalizační činnosti ve dvou vitrínách.

Výrazně statický dojem, který tato výstava vyvolávala, stejně jako stereotypizaci,

¹⁶⁸ Otázkou samozřejmě je, proč byla vyjmuta právě tato tabla. V prostorech pro výstavu již opravdu nebylo technicky možné umístit další tabla, takže selekce byla nutná – nicméně mohlo se uvažovat například o těch, která obsahují překlad aromunské písně apod. Volba těch, která informují o současnosti, dle mého názoru naznačuje konzervátorský přístup autorky výstavy k tématu: primární je pro ni ukázat co nejvíce z minulosti, současnost zůstává na druhém místě.

absenci širších kontextů i nejasné vztahy k současnosti lze, spolu s některými autory, chápat jako typické problematické rysy menšinových muzejí. Klaus Roth (2012) například upozorňuje na to, že každá vizualizace menšin, ať už jsou jejími autory sami její příslušníci nebo vnější experti, se potýká s několika rovinami stereotypizace. V první rovině je to samotný výběr předmětů, které menšinu reprezentují a které velice často, aby dostatečně zdůraznily kulturní odlišnosti, reprodukuje stereotypní představy o skupině, která je současně též nezřídka exotizována (Wonisch 2012: 44). Druhá dimenze souvisí s kontextem, do něž výstava vstupuje: tvůrci výstavy, stejně jako příjemci, majoritní i minoritní, většinou přistupují k expozici s preexistujícími auto- i hetero-stereotypy, s nespočetnými „obrazy v hlavách“ (Roth 2012: 29), které vždy ovlivňují konečnou podobu a vyznění výstavy.¹⁶⁹ Výrazem součinnosti těchto mechanismů je redukce vizuální reprezentace skupiny do několika – stereotypních - materiálních objektů, obvykle odkazujících k minulosti, která není jen projevem zjednodušujícího vnějšího pohledu, ale stejnou měrou i důsledkem sebe-definice a sebe-identifikace příslušníků samotné skupiny (Roth 2012).

Tvůrci výstavy

Tím se dostávám k otázce tvůrců výstavy. Kdo všechno měl vliv na její finální podobu a vyznění?

Vznik výstavy byl iniciován samotnými aromunskými aktivisty z Velingradu, kteří se již v roce 2002 obrátili s ideou založení muzea aromunské menšiny na „svou“ etnoložku Svetlu Rakšievu. I ona již delší dobu uvažovala o možnostech prezentace Aromunů veřejnosti, takže vyjednala institucionální podporu sofijského Etnografického muzea a dala se se svými kolegy do realizace této ideje. Nejprve měla vzniknout jednorázová výstava, která by se později, především pod podmínkou získání vhodných prostor, mohla proměnit v trvalou expozici (terénní deník, 15. 9. 2007).

¹⁶⁹ Roth konstatuje, že především negativní stereotypy, ba dokonce předsudky ze strany cílového publika, vedou autory výstav často k pokusu představit skupinu jen v dobrém světle. Tento mechanismus v analyzovaném případě nelze příliš sledovat, neboť Aromuni jsou majoritnímu publiku tak málo známi, že o nich obvykle žádné předsudečné ani jiné představy nemá; mezi aromunským auditoriem nelze negativní stereotypy předpokládat.

Svetla Rakšieva se při přípravě a realizaci výstavy ocitla v rozporuplné pozici: na jednu stranu představovala jakožto etnoložka a muzeoložka „oficiální“ odbornici jak na Aromuny, tak na muzejní prezentace. Současně je ale též vpletena do osobních, povětšinou přátelských vztahů s celou řadou Aromunů, kteří se snažili jejím prostřednictvím uplatnit svou představu o tom, jak by výstava měla vypadat. Její pozice expertky nebyla rozhodně nikým zpochybňována, naopak, všichni zúčastnění si jejích znalostí o Aromunech velice cení a nezdá se, že by ji považovali za lepší a přesnější než znalosti vlastní, takže se na ni s důvěrou obraceli vždy, když si v nějaké věci, týkající se Aromunů, nejsou jisti. V důsledku toho mohla při vytváření výstavy uplatňovat jak autoritu nezávislého vědce, tak insidera, a prosadit do značné míry svou vlastní konceptualizaci Aromunů a aromunství. Ta se nejsilněji a nejvíce explicitně projevuje především na panelech s informačními texty a fotografiemi, neboť ty vznikly jednorázově před počátkem výstavy, jejich obsah a forma nebyly vyjednávány s aktéry a v průběhu výstavy již nemohly být nijak modifikovány.

I přesto však konečnou podobu výstavy ovlivnili též samotní Aromuni, kteří nechtěli zcela ztratit moc nad reprezentací své vlastní „kultury a minulosti“. Různé podoby vyjednávání „kontroly“ nad tvářemi výstavy se projevily již při sběru artefaktů, které zčásti pocházely ze sbírek regionálních muzeí, z větší části ale od jednotlivých aktérů. Kupříkladu aromunský spolek z Peštery v důsledku rozhodnutí svého předsedy žádné věci na výstavu neposkytl (byl požádán o zapůjčení některých objektů ze své expozice, což předseda Tašo Tikov zamítl s tím, že by pak nemělo jejich vlastní muzeum co ukázat). To ale bylo následně některými vnímáno jako odcizení výstavy, která již tím pádem nebyla „naše“, ale „jejich“:

Na té výstavě bylo jenom jejich oblečení, naši se toho nezúčastnili. V té jejich výstavě byly jenom dvě věci ode mě. No, jak už jsem ti říkal, teda není správné mluvit o někom, kdo u toho není, ale bylo to takhle: když dělali tu výstavu, chtěli oblečení z našeho klubu. No a tady doktor, doktor jako předseda, nedal nic a řekl jim, že jim nemůže dát nic. Já jsem se s nimi potom kvůli tomu hodně pohádal, říkal jsem jim – a proč jste to nechtěli ode mě, proč jste to chtěli do něho? No my jsme prý mysleli, že to on musí rozhodnout. Ale proč by on měl tu věc vyřešit? Od něho tam v klubu není

jediný chlup! To jsou všechno moje věci! To já jsem to udělal. A teď byla možnost, abychom ty věci dali do Sofie a tam to ukázali, jinde někde, protože když to neuděláme teď, tak kdy? KDO ty naše věci uvidí?! NIKDO. Teď byla možnost, aby to lidi viděli – a on to nepromyslel, že by to teď bylo možné. A na co mu to teda je?! Na co jsou nám ty věci?! No já jsem tenkrát, oni přijeli sem, Vasko, Svetla, Kumanov, no hodně jich bylo, a už to měli hotové, tu práci, tak jsem jim ještě půjčil nějakou věc, tak jsem jim řekl, že jim to ještě dám, že i když to je hodně cenné a pěkné, tak jim to půjčím. Aby to dali na tu výstavu, a pak si to vezmu a dám to do naší výstavy.

(Georgi Choljanov, 4. 10. 2007)

Je zjevné, že Georgi nevnímá bulharské Aromuny jako celek, ale jako segmenty, které jsou definovány lokálně („naše“ znamená pešterských; „jejich“ - ostatních, především Aromunů z Velingradu a ze Sofie); má pocit, že Aromuni z Peštery přišli o příležitost veřejné prezentace aromunství (jako by „naše“ aromunství bylo jiné než „jejich“), že ztratili kontrolu nad obrazem Aromunů, který výstava podala – a to nikoli proto, že se nemohli podílet na ideovém vyjednávání jejího obsahu či na její instalaci, ale proto, že zde fyzicky chyběly materiální objekty, pocházející od Aromunů z Peštery.

Právě dávání a též braní si věcí z výstavy bylo jednou z výrazných forem aktérského ovlivňování jejího obsahu i vyznění. Ačkoli byl původní výběr exponátů čistě na rozhodnutí Svetly Rakšievvy, v průběhu času si někteří jedinci odnášeli z různých důvodů jednotlivé předměty, jejichž status daru nebo zápůjčky často nebyl oficiálně ustaven: jednou to byl kroj, který byl třeba pro nového člena folklórního souboru, jindy originální fotografie, jejíž původní majitel se rozhodl, že ji chce mít jako rodinnou památku opět doma. Některé věci naopak přibyly, obvykle v obcích, kde byla výstava na své pouti představena a místní Aromuni cítili potřebu k ní také něčím originálním přispět. Toto aktivní zapojení do utváření výstavy souvisí s tím, že si ji Aromuni od počátku vzali „za svou“: jednak proto, že její vznik iniciovali (nešlo tedy o nezávislou aktivitu vnější instituce, referující od počátku „o nás bez nás“), jednak proto, že její autorka jim byla známá a blízká. Svetla Rakšievva se tak musela neustále konfrontovat s požadavky jednotlivců na to, jaké předměty by výstava měla obsahovat a zároveň s nároky na navrácení věcí, které již měly

v expozici své místo a význam. Ačkoli ne vždy na změny přistoupila, mnohokrát se ocitla v situaci, kdy ji zachování dobrých vztahů se členy společenství přimělo ustoupit. Paralelně představovaly tyto obměny trvalý problém pro velingradské historické muzeum, které vystavované objekty jakožto dary inventarizovalo jako součást svých sbírek (informace od Georga Kumanova, 29. 7. 2007).

Další formou vstupu Aromunů do podoby výstavy byl podíl na vlastní instalaci exponátů. Především velingradské expozice, instalované v roce 2006 (výstava v historickém muzeu) a poté v roce 2007 (trvalá expozice v „čítališti“) vznikaly za spolupráce Svetly Rakšievvy, Georgi Kumanova a místních aromunských žen, z nichž nejaktivnější byla Kerana Pišotová, pamětnice a velice aktivní členka folklórní skupiny *Cânticlu nostru*. Když jsem byla v roce 2007 přítomna přípravám výstavy v „čítališti“, oblékala figurínám kroje a upravovala je tak, aby byly všechny součásti správně naaranžované; když něco chybělo, zaběhla do svého domu a chybějící věc (nebo její náhradu) donesla. Jedna z ženských figurín měla představovat přadlenu, k dispozici bylo vřetenno i česané ovčí rouno, a tak Kerana na místě kus rouna upředla. Mnohokrát jsem byla svědkem její diskuse se Svetlou, kdy jí přesvědčovala o tom, jak a kde má být správně umístěna nějaká část kroje či jaké předměty by v expozici rozhodně měly/neměly být umístěny. Takto se ve výstavě otiskla i její, zcela osobní představa o Aromunech.

Dosud jsem popisovala vliv jednotlivců; výstava a především zamýšlené muzeum byly ovšem spoluutvářeny též různými institucemi. V průběhu putování výstavy to byla samozřejmě jednotlivá muzea a jejich prostorové, časové či personální možnosti; z hlediska tématu je ale nejzajímavější až poslední zastávka expozice ve Velingradu a její (dočasná) proměna v aromunské muzeum. Institucionální zaštitění trvalé expozice mělo několik složek: artefakty byly oficiálně v majetku Historického muzea Velingrad; prostory patřily městskému „čítališti“, které je financováno prostřednictvím obecního rozpočtu ze státních peněz a má správní radu, která rozhoduje o využití prostor. Třetím subjektem, který vstoupil do hry, byl místní aromunský spolek, který měl zajistit provoz výstavy – především najít osoby, které by ji udržovaly, otevíraly zájemcům, hlídaly apod. Po celou dobu příprav probíhala jednání o tom, na jak dlouho „čítaliště“ prostory zapůjčí, kdo bude za exponáty zodpovědný, zda bude výstava oficiálně součástí velingradského Historického

muzea, nebo zda bude náležet místnímu aromunskému spolku atd. Ovšem ještě dva týdny po otevření expozice neexistovala žádná písemná smlouva mezi zúčastněnými stranami, která by alespoň jednoznačně určovala dobu pronájmu prostor. Zajímavé bylo, že vše vázlo především na aromunském spolku, jehož členové se nebyli sto dohodnout na tom, jak vše provozně zabezpečit a proto nechtěli přistoupit k podpisu smlouvy, neboť by tím převzali za expozici odpovědnost. Na jednu stranu se hrdě hlásili k tomu, že s nápadem aromunského muzea přišli oni – ovšem když byla výstava „odborníky na Aromuny“ zrealizována a bylo třeba učinit určité konkrétní kroky k jejímu provozu, stáhl se veligradský spolek do pozadí a k žádné velké aktivitě se neměl. Otázka ochoty přijmout odpovědnost za již existující muzeum a za jeho prezentaci širší veřejnosti představuje tedy další z rovin vyjednávání moci a kontroly.

8.2.3 Prolínání expertního a laického vědění

Metanarativ „Cesta jedné výstavy“

Svetla Rakšieva, spolu se svým spolupracovníkem Georgem Kumanovem, zpracovala osud této výstavy rovněž v podobě vystoupení na konferenci a následného odborného článku s názvem „*Cesta jedné výstavy*“ (Rakšieva & Kumanov 2007). Vzhledem k rozsahu práce jej nechci analyzovat celý, ale zaměřím se jen na jedno téma: na autorskou deklaraci smyslu výstavy pro Aromuny, tedy na interpretaci jejího přijetí a dopadu. Skrze toto téma lze dle mého názoru lépe uchopit pozici docentky Svetly Rakšievové v etnorevitalizačních procesech.

V textu, který se opírá o etnografii celého projektu, definují – a tedy deklarují – oba autoři cíl výstavy následovně: „*Ideou výstavy bylo vytvořit relativně ucelený obraz tradiční kultury, typu hospodářství, způsobu života a etnografické specifčnosti Aromunů v Bulharsku.*“ (Rakšieva & Kumanov 2007: 69). S ohledem na výše uvedenou zmínku o krizi legitimacy muzeální reprezentace, související mimo jiné s tendencí k exotizaci menšin, není bez zajímavosti, že když autoři popisují přijetí výstavy odbornou veřejností, interpretují její zájem o téma mimo jiné právě *exotičností* aromunské kultury, která je „*jakožto tradiční kultura velice specifická a barvitá, ba dokonce exotická*“ (ibid.: 68).

Cíle výstavy se podle autorů každopádně podařilo dosáhnout, což soudí dle dostupných ohlasů mezi návštěvníky z řad odborníků i širší veřejnosti;¹⁷⁰ ovšem přinejmenším stejný prostor je v článku věnován nikoli otázce dosažení „informační nasycenosti“ (tedy dostatečného představení Aromunů veřejnosti), ale otázce vlivu této výstavy na samotné Aromuny. *„Zdali se (výstava) proměnila v prostředek, který jim pomůže vykonat „cestu“ sami k sobě, ke své identitě?“* (ibid.: 73), ptají se autoři, dávajíce jednoznačně najevo, že takový vývoj by považovali za úspěch. Aromuni podle nich byli „hrdī“, že mohli „prostřednictvím této výstavy“ poprvé ukázat svou „etnografickou specifikou, kulturní bohatství a etnickou identitu“ (ibid.: 73) svým bulharským spoluobčanům. Říkají tedy, že teprve *jejich prostřednictvím* expertů, resp. skrze expozici, kterou vytvořili, se bulharští Aromuni vůbec poprvé představili svému okolí. Taková formulace ovšem může znamenat dvojí – buď, že jsou autoři přesvědčeni, že mezi aktérským a expertním „vědění“ nebyly žádné podstatné rozdíly a že je tedy jen přesně (a erudovaně) „přetlumočili“ a zpřístupnili širší veřejnosti; nebo, že teprve prostřednictvím odborné etnografické, historické a lingvistické analýzy, interpretace a reprezentace se podařilo zformovat takový obraz aromunství, který sami Aromuni pro jeho přesvědčivost „s hrdostí“ přijali. V obou případech ale text implikuje pasivitu Aromunů a nadřazenost expertního vědění – tak jako tak, někdo musel „promluvit“ za ně. A nejen to. Autoři mají za to, že se skrze výstavu zasloužili i o obnovu aromunské identity: *„Důležitá je i cesta, kterou tato výstava ušla k samotnému společenství Aromunů, křísíc jejich etnické sebevědomí a pocit přináležitosti“* (ibid.: 67). A ještě jednou: *„Výstava přispěla i k oživení a posílení etnické a kulturní identity Aromunů v rámci větší komunity a diaspory na Balkáně i jinde, v Evropě“* (ibid.: 77) a *„hrála velkou roli v probouzení vzpomínek (celého společenství, jednotlivých rodin i rodů, vzpomínek kolektivních, historických i subjektivních, biografických); v procesu křísení (aromunského) sebevědomění; v uvědomění nutnosti uchovat paměť a materiální kulturu pro další generace“* (ibid.: 79).

A jak autoři interpretují vliv samotných aromunských aktérů, který v textu přiznávají, na utváření výstavy? Nijak netematizují střetávání rozdílného vědění či rozdílných představ a jejich vyjednávání; podíl Aromunů (konkrétně například

¹⁷⁰ V textu jsou uváděny citace z návštěvní knihy a z rozhovorů s kolegy autorů.

spolupráce Kerany Pišotové při instalaci výstav ve Velingradu) je uchopen prostě jako vstup historické přesnosti a „autentičnosti“, jako by právě „autentičnost“ byla tím, co do expozice mohli vnést jedině „insideři“.¹⁷¹

Celý analyzovaný text tedy prolíná přesvědčení autorů, že putovní výstava „*Aromuni v Bulharsku*“ znamenala předěl v aromunském revitalizačním procesu, možná dokonce průlom, neboť údajně oslovila bulharskou aromunskou obec a dala zásadní impuls ke „vzkříšení“ aromunské identity, což autoři textu považují za svůj jednoznačný úspěch. Tím se ipso facto hlásí k aromunskému revitalizačnímu projektu – aniž by ovšem tuto svou pozici, a s ní související prolnutí expertního a aktivistického diskurzu a též otázku moci a kontroly nad reprezentacemi aromunské identity, explicitně reflektovali a debatovali.

Má vlastní terénní pozorování nicméně tak zásadní dopad uvedené výstavy nepotvrzují, jistě i proto, že jsem zdaleka neměla možnost sledovat takové množství bezprostředních reakcí jako Svetla Rakšieva a Georgi Kumanov. Mezi aktéry, s nimiž jsem hovořila, rozhodně panovala radost z existence výstavy a z faktu, že jsou Aromuni veřejně prezentováni. Rovněž bylo zřejmé, že mezi některými návštěvníky výstava vyvolává bezprostřední pohnutí a aktuální vzdutí pocitu hrdosti na aromunský původ. Největší entuziasmus jsem zaznamenala mezi těmi, kdo na výstavu darovali nebo zapůjčili nějaké předměty: bylo patrné jejich uspokojení nad tím, že přispěli k představení Aromunů veřejnosti, stejně jako prostá pýcha, že právě jejich dar byl zařazen mezi exponáty, reprezentující Aromuny. V tomto ohledu je možné předpokládat, že výstava zanechala na svých návštěvnících nějakou „stopu“. Ovšem zda lze z těchto leckdy i silných emocí vyvozovat „vzkříšení“ aromunské identity, případně zda je lze příčinně spojovat s některými aktivitami jednotlivých osob, je dle mého názoru spíše sporné.

*

Analýza dvou výstav, jedné odborné a druhé neodborné, určených k prezentování Aromunů jak jim samým, tak širší veřejnosti, ukazuje, jak komunikuje expertní diskurz s diskurzem laickým a aktivistickým (srov. Mesny 1998). Většinou šlo

¹⁷¹ „Kolegové z muzejí ocenili především autentičnost aranžmá tradičních krojů, které bylo dosaženo za pomoci Aromunů z místního společenství“ (Rakšieva & Kumanov 2007: 71)

v tomto konkrétním případě spíše o vzájemné ovlivňování, propojování, přecházení „vědění“ z jedné oblasti do druhé, rozhodně nelze mluvit o vzájemném zpochybňování či dokonce kritice. Expertní diskurz potvrzuje a legitimizuje svou autoritou diskurz laický a rozvíjí jej, a současně se jej aktivisté sami dovolávají a příležitostně odborným – autoritativním - věděním argumentují. V jednom momentu se však ukázalo, že se aktivisté snaží udržet nad expertní reprezentací kontrolu a získat alespoň drobný vliv na podobu výstavy - nikoli ovšem skrze otevřenou debatu, ale prostřednictvím nenápadného, nicméně cíleného a uvědomělého jednání (agency). Sami badatelé oba režimy vědění směšují, přecházejí z deklarované pozice nezávislých vědců do nereflektované pozice aktivistů, snažíce se svým odborným věděním přispět k revitalizaci „aromunské identity“, kterou ovšem zároveň sami konstruují.

Prolínání diskurzů je možné demonstrovat ještě na jednom příkladu z výstavy ve Velingradu. Texty na nástěnných panelech, které doprovázely celou výstavu, pracovaly s rozdělením bulharských Aromunů na dva segmenty - Gramosteany a Cincary, reprezentované jako objektivně existující, diferencované skupiny. Vše nasvědčuje tomu, že toto dělení je rovněž výsledkem vzájemného prolínání expertního a laického diskurzu: nejstarší informátoři, s nimiž jsem hovořila, kteří se pohybují mimo prostor aktivismu a revitalizačních snah a kteří nejsou a nebyli v kontaktu s expertní produkcí na téma Aromunů, žádnou ostrou dělící linii mezi různými skupinami Aromunů v Bulharsku nevedli. Nejčastěji používali synonymně označení Vlach, Aromun a Gramostean a aromunské obyvatele měst nijak nevydělovali a nenazývali, pouze konstatovali, že někteří Aromuni žili usedle. Pokud použili slovo Cincar, pak jako čistě socioprofesní označení (usedlí Aromuni ve městech), nemělo konotaci jakési „etnické podskupiny“. Jindy se objevilo jméno „Cincar“, ale bylo vztaženo k Aromunům v Srbsku, jako v případě devadesátiletého Kolji Karamanova:

Kolju: (Hovoříme o různých označeních pro Aromuny) *Vlasi, tak, Aromuni, a my se postaru nazýváme Gramosteani.*

Markéta: *A Cincari, koho tak nazýváte?*

Kolju: *Cinacari jsou Vlaši, kteří žili v Srbsku. A Kucovlasi, to jsme zase my, Aromuni. A pak Karakačani, ti mluví řecky, ti ještě jsou, přestěhovali se do*

Řecká, ale ještě jsou i tady.

(Kolju Karamanov, 16. 7. 2007)

Zdá se tedy, že se bulharští Aromuni v minulosti zřejmě sami nekonceptualizovali jako skupina, sestávající ze dvou odlišných a různě nazývaných segmentů. Nenasvědčují tomu ani starší odborné práce, např. Weigand, který uvádí slovo „Cincar“ jako etnicky nespecifické, pejorativní označení, používané majoritou ve smyslu „držgrešle“ pro (nejen) aromunské obchodníky (Weigand 1907: 51); jediné vnitřní rozlišení, které zmiňuje, je dle geografické oblasti, odkud Aromuni přišli – Gramosteani z Grammosu, „Gopešení“ z Gopeše¹⁷² (Weigand 1907: 65). Postupem času bylo toto rozdělení zřejmě zdůrazněno a kodifikováno expertním diskurzem, etnologickým i historickým, a v posledních desetiletích mimo jiné i Svetlou Rakšievou, která má v současnosti pozici hlavní odbornice na Aromuny v Bulharsku. Některé její texty byly publikovány v aromunských časopisech či prezentovány na aromunských výročních setkáních a konferencích, zároveň udržuje intenzivní a přátelské osobní kontakty s mnoha Aromuny, s nimiž se o podobných tématech samozřejmě baví. Mám za to, že těmito cestami pronikla odborná, abstraktní „kategorizace“ Aromunů do širšího laického povědomí a postupně se pak mezi samotnými aktéry ustavila představa vnitřního rozdělení Aromunů na podskupiny Gramosteanů a Cincarů. V tomto smyslu se s ním pracovalo v době, kdy jsem v terénu pobývala já a kdy sami aktivisté používali toto rozdělení pro popis Aromunů a jejich vnitřní struktury.¹⁷³

*

Obě analyzované výstavy, jakkoli rozdílný byl kontext jejich vzniku i míra expertního vědění, které stálo u jejich zrodu, vycházejí z tradicionalistického rámování aromunství a ztělesňují a uplatňují velice podobnou politiku paměti: minulost Aromunů je v nich razantně zjednodušena a spojena s několika artefakty

¹⁷² Gopeš je malá obec nedaleko makedonské Bitoly, kde se (jakož i v nedalekém Malovišti) usadili Aromuni po zničení Moskopole a odkud se později stěhovali do Bulharska. Weigand odlišnosti Gramosteanů a „Gopešení“ zmiňuje především v souvislosti s rozdílnými dialekty, jimiž hovořili jeho informátoři původem z těchto obcí.

¹⁷³ Právě v tomto smyslu ustaveného aktérského vnitřního dělení skupiny, nikoli vnější odborné kategorizace, jsem s tímto rozdělením pracovala v kapitole 7.1, kde jsem analyzovala rámce aromunské identity.

materiální kultury; je dekontextualizována, stereotypizována a idealizována do podoby jakési „pastevecké selanky“. Ostatně romantizace historie a kulturního dědictví není nijak výjimečnou strategií – velice podobně pracují i další etnorevitalizační hnutí (proslulým příkladem jsou Sámové, srov. Eriksen 2007: 47). V této podobě je pak minulost konzervována a její vztah k současnosti není buď naznačen vůbec, nebo je vedena linie od této „bezčasé“ minulosti k aromunským revitalizačním spolkům, které jsou reprezentovány, byť skrovně, jako její jediní „následovníci“, nikoli ovšem ve smyslu rozvíjení jejího odkazu, ale spíše jejího oprašování a připomínání. Jestliže jsem v případě pešterské expozice tvrdila, že je především projevem sedimentace komunikativní paměti, pak o velingradské výstavě to platí dvojnásob: na obou lze sledovat proces ustavování a materializace *kulturní paměti* (Welzer 2002) skupiny, která již není schopna udržovat a znovuvytvářet živou paměť v každodenní komunikaci.

8.2.4 Aktérské verze minulosti

Aktérské verze minulosti představují nejexplicitnější podobu politik paměti. Všichni, s nimiž jsem hovořila, měli nějakou představu o tom, odkud Aromuni pocházejí a jaká je jejich historie. Nejde o kompaktní korpus příběhů a teorií, jednotlivé verze se odlišují – nicméně navzájem se většinou nevyvracejí a mohou tak koexistovat vedle sebe. Tyto „aromunské dějiny“ jsou samozřejmě výsledkem velice selektivního zacházení s minulostí, z níž jsou vybírány ty momenty, na nichž je možné stavět aromunskou jedinečnost, výjimečnost i kontinuitu v čase. Práce s minulostí vlastní skupiny může však sloužit i dalším účelům, jako je jednoznačné vymezení etnické hranice nebo naopak zdůraznění těch rysů či hodnot, které mají Aromuni společné se svým okolím.

V této kapitole se již nebudu zabývat těmi verzemi aromunských dějin, které předkládá odborná literatura a které jsem shrnula v kapitole 3.1. Zaměřím se jen na ty představy o minulosti, s nimiž je možné se setkat u samotných aktérů. Nabízí se samozřejmě otázka zájemného vlivu aktérských a akademických teorií, na kterou ovšem nemohu zcela uspokojivě odpovědět. K. Atanasova (1998) se domnívá, že většina současných představ Aromunů o jejich původu má svůj zdroj v písemných pramenech, nikoli v orální tradici a rodové paměti (Atanasova 1998:

17). I já mám za to, že v některých případech je možné soudit, podle použitého slovníku, výstavby příběhu, drobných konkrétních detailů či mimochodem zmíněných poznámek („kdesi jsem četl“, „slyšel jsem přednášku“, „Svetla Rakšieva říkala“), že zdrojem určité verze je především odborný diskurz. Některé „aromunské historie“ se ale naopak v literatuře vůbec neobjevují a tak je možné je považovat spíše za původní, ústně předávané verze.

Teorie původu

Nejčastěji se bulharští Aromuni považují za potomky *starověkých autochtonních balkánských „národů“*, které označují jako Thráky, případně Dáky nebo Iliry. Tato verze konstatuje, že uvedené „národy“ (informátoři někdy hovoří o „kmenech“), obývající jižní část Balkánského poloostrova, byly s příchodem Římské říše latinizovány, následně se rozšířily po celém poloostrově, především ale do jeho horských oblastí, kde se začaly věnovat pastevectví (tuto verzi vyprávěl Vasil Janakiev, Elena Guševa, Toma Kjurkčiev, Nikola Kostov a další, srov. též Atanasova 1998: 18; Kirilova 1998: 26; Rakšieva 2001: 39). Thrákové jsou informátoři považováni za velice vyspělý, civilizovaný a mocný „kmen“, což samozřejmě dodává lesku i jeho aromunským potomkům – o to více v Bulharsku, které je nejvýznamnější lokalitou archeologických nálezů thrácké materiální kultury, která je zde velice obdivována a bylo jí věnováno několik rozsáhlých a hojně navštěvovaných výstav. Současně může mít odkaz na thrácký původ též funkci pojítka mezi Aromuny a Bulhary, kteří se rovněž rádi dovolávají „thráckého dědictví“ (Rakšieva 2000; Rakšieva 2001: 40). Tato verze je pravděpodobně nejvíce ovlivněna oficiální historiografií (srov. kap. 3.1).

Druhá verze považuje Aromuny za *přímé potomky Římanů / Italů*, kteří přišli do jihovýchodní Evropy z Římské říše / Itálie (Kirilova 1998: 26). Odvozování původu přímo od Římanů je způsobem, jak jednoznačně oddělit Aromuny od Rumunů a zároveň se přihlásit k tradici velkolepého antického Říma (Rakšieva 2001: 40).

Další příběh o Aromunech umísťuje jejich pravlast do *starověké Makedonie Alexandra Makedonského*. I v tomto případě spojují Aromuni svůj původ

s mocnou, rozvinutou říší, jejíž srdce se navíc nacházelo v oblastech, v nichž Aromuni po staletí pobývali, což činí tuto verzi v jejich očích uvěřitelnější a pravděpodobnější. Spojení Aromunů se starověkým Makedonským královstvím má navíc naznačit, že Aromuni měli „v dávných dobách“ svůj vlastní státní útvar, a to dokonce nesmírně mocný, což do jisté míry kompenzuje fakt, že v současnosti žádný takový nemají (srov. Rakšieva 2001: 41). Tato verze je ovšem potenciálně problematická tím, že vstupuje na velice citlivé území sporů o následnictví antické makedonské říše, přivlastňované též (a především) Makedonci a Řeky, případně i Albánci.

My jsme od Alexandra Makedonského. Je o tom i píseň, že Alexandr Makedonský byl náš car. Měl obrovskou říši, která dosahovala až do Afriky, tam je město po něm pojmenované, Alexandrie, to je jeho jméno. A dosáhl až do Indie a tam, jak jsou ty státy, tam je historie, jak bojoval s nějakým carem, silným carem, Darei, s ním bojoval 12 let, a byl to silný car, no a pak došli k té řece a náš car Alexandr Makedonský se spojil s carem Dareiem (...) To byl prostě hrozně silný člověk, silný člověk, jinak jaký byl člověk, to nevím. No a my jsme, od tehdy, od cara, ale to bylo před tisíci let, ještě snad před Kristem, tak něco. No tak vytvořil tu velkou říši a pak onemocněl malárií a umřel, umřel a Aromuni říkali ááá, obrovská říše, ale později umírali a začali se vracet a tak, a přišli jsme do Grammosu a do Řecka a do Albánie a odtud tam a pak tam, až sem, a do Rumunska a tak to nějak je.

(Baj Steriu, 4. 7. 2007)

Setkala jsem se rovněž s verzí, podle níž obývali dávní aromunští pastevci dokonce blízkovýchodní Judeu a byli to právě oni, kdo se jako první přišli poklonit novorozenému Ježíškovi:

„Předpokládá se, že aromunští pastýři jako první přinesli dárky novorozenému Ježíškovi do jesliček v betlémské jeskyni (...) Existují historická data, že pastýři, kteří přinesli dary Jazíšovi, byli aromunského původu. Toto pojetí se opírá o skutečnost, že Ježíš hovořil aramejským jazykem a v něm kázal. Toto tvrzení nacházíme v knize Ioana Karduly z roku 2001, která je napsána aromunsky a ve které se kategoricky tvrdí,

že aramejský jazyk je jazykem praotců dnešních Aromunů.“

(Choljanov 2006: 8-9)

Citovaný text není ústní verzí v plném smyslu slova, protože pochází z knihy G. Choljanova o historii Aromunů, nicméně orálně tradovanou verzi zachycuje, neboť kromě Georgi Choljanova ji zmínil ještě jeden informátor z nejstarší generace. V textu je odkazováno na bližší nespécifikovanou knihu „Ioana Karduly“ – ovšem vzhledem k tomu, že se mi tento zdroj nikde nepodařilo dohledat, i vzhledem k obsahu samotného příběhu a lidové etymologii, na kterou se odvolává (aramejščina – aromunština), je dle mého názoru legitimní se domnívat, že se nejednalo o odborný text či analýzu, ale spíše o text neodborný, vycházející z původních, ústně předávaných verzí aromunské minulosti. Když jsem nicméně tuto teorii o spojení Aramejců a Aromunů zmínila před kýmkoli dalším z Aromunů, vždy zdůrazňovali, že ji nikdo ve skutečnosti nepřijímá a nevěří, protože naprosto neodpovídá žádným historickým poznatkům.

Většina aktérů, a především aktivistů, přijala za měřítko pravosti a důvěryhodnosti vlastních etnohistorií odborné poznání, s nímž by měly být jejich ústně předávané verze buď v souladu, nebo by přinejmenším neměly být s věděním, které dosud historiografie nashromáždila, ve viditelném rozporu. Čím fantastičtější „historii“ je ještě možné nalézt mezi samotnými Aromuny, především z nejstarší generace, tím méně je dnešními aktivisty přijímána a připomínána a to zcela bez ohledu na to, jak pozitivní světlo potenciálně na Aromuny vrhá: ačkoli by bylo jisté z hlediska seberepresentace navýsost žádoucí moci spojit dějiny Aromunů s malebným obrazem Ježíška v jesličkách, odborným věděním poměřovaná nepravděpodobnost takové verze, její historická „nevěrohodnost“, ji pro potřeby aromunské etnomobilizace zcela vylučuje.

Moskopole - lieu de mémoire

Je nad možný rozsah tohoto pojednání zabývat se všemi momenty a obrazy z aromunské minulosti, které aktéři zmiňovali a na něž se případně odvolávají aktivisté, když usilují o vybudování skupinové soudržnosti a loajality, o potvrzení a posílení aromunské identity, o legitimizaci svého jednání. Proto bych se ráda

podrobněji zabývala jediným příkladem, totiž rolí města Moskopole v aromunské paměti¹⁷⁴, na němž jsou dle mého názoru vidět jak způsoby zvýznamňování určitých historických událostí, tak i jejich vztažení k současnosti a využití pro potřeby etnické mobilizace. Všechny formy připomínání Moskopole ztělesňují to, co P. Nora nazývá „hrou paměti a historie“, která je charakterizována „vůlí k paměti“; Moskopole je místem, které má bytostný potenciál proměny, místem, které může být a je obdařováno nejrůznějšími významy – je „*lieu de mémoire*“ (Nora 1998).

Dějinám města Moskopole jsem se věnovala v kapitole 3.4.2, kde jsem uváděla, že je jedním z velice výrazných symbolů aromunské identity. Jak jsem se pokusila ukázat, bylo nesporně důležitým obchodním, kulturním a vzdělanostním centrem Balkánského poloostrova. Rovněž nelze zpochybnit, že v něm skutečně má řada dnešních bulharských Aromunů rodové kořeny. Na druhou stranu lze ale jen stěží tvrdit, že bylo městem „aromunským“: ačkoli byla velká část obyvatelstva aromunského původu, město mělo spíše helénské duha a bylo mediátorem primárně řecké kultury. Přesto se objevuje v paměti Aromunů jako symbol „aromunství“, představující „Zlatý věk“, jejich – výlučně jejich - pravlast a domov.¹⁷⁵ V analýze příběhů, které jsou v aktérském povědomí s Moskopolí svázány, se ukazují též mechanismy, jimiž je prostřednictvím interpretace minulosti vyjednáván urbánní a pastevecký rámeček aromunské identity.

Analyticky lze odlišit dva zdroje pro rekonstrukci obrazu Moskopole v paměti bulharských Aromunů: 1) zobrazování Moskopole v lokálně dostupných písemných pramenech 2) ústní tradice, tedy vyprávění samotných informátorů. V realitě jsou však tyto dvě roviny neoddelitelně spjaty a nelze ani určit, která témata či motivy ve vyprávění o Moskopoli jsou ovlivněna či přímo formována literaturou, kterou si vypravěč přečetl či o ní s někým mluvil, a naopak nelze u textů identifikovat, co v nich je součástí autorovi známé tradice a co je plodem jeho fantazie.

¹⁷⁴ Tato podkapitola vychází z mého staršího článku „Město Moskopole v paměti bulharských Aromunů. Mýtus, paměť, identity“ (2010b).

¹⁷⁵ Studium role města Moskopole a jeho zničení v paměti Aromunů by představovalo pravé hody pro etnohistorika, analyzujícího etnické mýty (Smith 1999): ztělesňuje mýtus o Zlatém věku a kulturních hrdinech, mýtus o národním traumatu či katastrofě (zničení města), o době Temna („bezdomovectví“ Aromunů po vyhnání z města) i ztracené vlasti, dokonce i o obětním beránkovi (město bylo zničeno a aromunský „národ“ vyhnán, protože se na něj koncentrovala nenávisť Ali paši Janinského vůči všemu křesťanskému i vůči bohatým a schopným nemuslimským „národům“). K tomu srov. Košťálová 2012.

Nejprve se pokusím zrekonstruovat obraz Moskopole v literatuře, a to ve dvou typech textů: prvním typem jsou texty umělecké, druhým „historická“ pojednání o dějinách Aromunů z pera laiků, aromunských „amatérských“ historiků a aktivistů (publikovaná buď jako samostatné knihy, nebo jako statě v aromunských časopisech). Zaměřím se jen na texty, které jsou dostupné v bulharštině či aromunštině a které vycházejí z dílny samotných aromunských autorů (nebo překladatelů). Tyto texty jsou totiž aktivně distribuovány bulharskými aromunským spolky, lze se s nimi setkat v knihovnách některých aromunských rodin a představují tudíž kontext, v němž je Moskopole tematizováno, a případně i zdroj, z něhož jsou představy o Moskopoli čerpány. Ačkoli je tato literatura ovlivněna vědeckou, expertní produkcí k tématu, nebudu tuto do následující analýzy zahrnovat, neboť mým cílem je zachytit zvyznamňování města a s ním spjaté historie samotnými Aromuny, bez důrazu na to, co nebo kdo je zdrojem těchto představ (nemluvě o tom, že zdroj a příjemce je krajně nesnadné odlišit).

Literární obraz - poetické texty

Nejprve se zaměřím na to, jakou podobu má město Moskopole v básnické tradici, a to v díle dvou autorů: prvním je makedonský aromunský autor Nida Boga, jehož rozsáhlá epopěj „*Moskopole*“ (napsaná v letech 1947 – 1950) je nejznámější a existuje její bulharsko-aromunská verze, vydaná roku 2000 *Centrem pro aromunský jazyk a kulturu*. Druhým je Nicolae Velo (1882 – 1924), rovněž makedonský Aromun, jehož báseň „*Moskopole*“ (*Muscopulea*) vyšla bulharsko-aromunsky v roce 2002 v antologii aromunské poezie, vydávané též CAEK.

Nida Boga - Moskopole

Obraz Moskopole v Bogově epopěji má mýticko-utopické rysy. Již samotná lokalizace města uprostřed divoké a neprostupné přírody, kde je obklopují pouze „*hory a lesy s divou zvěří*“ (s. 13), není nepodobná izolované Utopii Thomase Mora (1978) či bájně Atlantidě. Zároveň je ale město centrem obchodu, i přes svou mýtickou izolovanost je propojeno se světem, je jakýmsi „středem“ obchodních sítí, zářivým centrem vzdělanosti a kultury, kam do Nové Akademie jezdí učenci z celého světa. Má charakter centra civilizace uprostřed přírodního prostředí.

Tento obraz můžeme interpretovat nejen jako poukaz na celkovou vyspělost samotného města a jeho obyvatel, ale také jako prostředek zdůraznění významově bohaté figury protikladu přírody a kultury, kde město Moskopole vlastně stvrzuje či ustavuje „lidství“.

Popis města má několik akcentů, které odkazují k „dokonalosti“ jeho uspořádání – a tedy i k výjimečnosti jeho obyvatel: Moskopole je v eposeji čistě aromunské a všichni jeho obyvatelé mluví aromunsky; všichni jsou pravoslavní, nikdy nepřijali islám a nejen to, jsou příkladnými křesťany, v jejichž každodennosti je zjevná poslušnost Bohu. I v době, kdy je město ničeno a rabováno Ali pašou Janinským, se projevuje nezlomná víra lidí v Boha, na nějž se s důvěrou obracejí v modlitbách o zachování rodu a svého jazyka. Objevuje se zde motiv blízkosti Bohu, motiv Aromunů jako Bohu milých: *„Ty, který všechno vidíš zpustošené; Moskopole, vystavěné svobodnými pastýři. Ať jsou od Tebe opět blahoslaveni; s Tvoji milostí a všemohoucí silou, ať se znovu zrodí Moskopole“* (Boga 2000: 167; překlad M. Z.). Dokonalé vztahy však nemají obyvatelé Moskopole jenom k Bohu – i mezi nimi panuje mír, řád, sociální spravedlnost. Městu vládne rada starších a zákony, které všichni ctí a poslouchají. Vládne zde všeobecné blaho, štěstí a bohatství; všichni ve městě jsou gramotní, vlastní a čtou knihy, které se tisknou v moskopolské tiskárně.

Zánik Moskopole na závěr eposeje je vykreslen jako výsledek spiknutí, závidění a nepřejícnosti tureckého Ali paši, kterého k vydrancování bohatého města ponouká jeho řecká milenka, již naprosto není schopen odolat (s. 57-61). Do kořistění se pak zapojují i albánští či řečtí loupežníci, využívající příležitosti k obohacení se na úkor Aromunů. Dochází ke zničení a vypálení města, k barbarskému vraždění jeho obyvatel, mužů, žen i dětí. Útok Ali paši na město je podán jako souboj dobra se zlem, „lidství“ s „ne-lidstvím“ (v odkazu k výše zmíněné figuře města jako centra kultury), v němž jsou sice slabí poraženi a vyhnáni – ale díky své víře a síle si zachovávají svou hrdost, své aromunské vědomí a důvěru v to, že Moskopole nikdy v jejich myslích a vzpomínkách nezanikne.

Shrneme-li popis Moskopole, který Nida Boga předkládá, vidíme obraz čistě aromunského města, „pozemského ráje“, místa, kde Aromuni zažili svůj „Zlatý věk“ (Eliade 1993) a rozvinuli své nejlepší schopnosti a um. Města, které ve své dokonalosti padlo za oběť nízkosti, závidění a barbarství bezmála nelidskému. A také města, v němž bylo vše aromunské přítomno ve své nejčistší podobě a které i přes

svůj zánik zůstává reálné a přítomné v paměti Aromunů, zakládá kontinuitu minulosti a současnosti a zprostředkovává tak podstatu aromunské identity současným generacím. Neobjevuje se zde nárok návratu do Moskopole a obnovení jeho slávy – ta je totiž přítomna prostřednictvím vzpomínky na ně, nikoli jeho fyzické existence.

Nicolae Velo

Nejedná se o jediný text, který formuluje a formuje představu Moskopole. V antologii aromunské poezie (2002) najdeme baladu, již městu věnoval Nicolae Velo. I zde se objevuje obraz města jako pozemského ráje, či v tomto případě spíše nebeského Jeruzaléma (viz níže). V baladě se odvíjí milostný příběh, na jehož pozadí je popsáno bohatství a krása Moskopole a též zničení města, tentokrát ovšem albánskými Arnauty. V první sloce balady je koncentrován mýtický obraz dokonalého města:

*Za sedmi vysokými horami,
A šesti širokými údolími,
S tisíci paláci
Vystavěnými z mramoru,
S rajskými zahradami plnými růží,
Hyacintů a karafiátů:
Jako ikona v ráji,
Slovy není možno vyslovit
Tu zázračnou krásu.*

(Velo 2002: 31)

Poetických textů, které se vztahují k Moskopoli, je možné najít v prostředí bulharských Aromunů více. Jejich zkladní étos je však shodný a odpovídá právě načrtnutému obrazu.

„Historická“ pojednání

Současně se můžeme setkat také s řadou pojednání o dějinách Aromunů, jejichž autory jsou sami bulharští Aromuni, kde jsou události spojené s městem tematizovány. Zde se samozřejmě neobjevují košaté poetické popisy a obraz města není tolik propracovaný – nicméně některé rysy mytizace najdeme rozhodně i zde. Podstatný je především fakt, že tyto texty jsou prezentovány jako „skutečné“ dějiny Aromunů, tedy jako do jisté míry autoritativní reprezentace aromunské historie.

Již několikrát zmíněný Georgi Choljanov píše ve své knize *„Aromuni. Nepočtený starobylý národ“* o Moskopoli jako o „Mekce Aromunů“, centru řemesla, vzdělání, kultury i obchodu celé jižní Evropy, jehož obyvatelé se vyznačovali „*velkou podnikavostí, svobodomyšlným duchem a vysokou kulturou*“ (Choljanov 2006: 8). I dle jeho výkladu bylo zničení města počátkem exodu Aromunů jak na celý Balkánský poloostrov, tak dále do Evropy - do Rakouska-Uherska, Francie, Německa. Podobně v knize *„Rod Paris Parizovi“*, kterou vydali roku 2006 vlastním nákladem potomci aromunské rodiny Parizovi, je za klíčový moment historie Aromunů považováno zničení Moskopole, zde spojené s příběhem o bohatém chadži Steriju, který odmítl dát svou dceru za ženu Ali pašovi, jenž se pak za odmítnutí pomstil zničením tohoto bohatého a rozvinutého města a vyhnáním Aromunů, kteří se následně museli začít žít polonómádkým pastevectvím (do té doby dle této verze žili v podstatě usedle a pastevectví nebylo vázané na pravidelné sezónní migrace) (Paskalevski & Zlatanova 2006: 6). Zajímavé je, že v této knize se o pouhé dvě strany dál objevuje také zmínka o vesnici Gramos, které samozvaně vládl vážený a bohatý Aromun chadži Steriju paša, od něhož Ali paša Janinský rovněž požadoval dceru – tentokrát do svého harému. I tento Steriju odmítl, Ali paša vesnici zničil, dcera chadži Steriju se zabila a Aromuni museli utéci. S touto verzí, týkající se vesnice Gramos, se ještě setkáme později. G. Barbolov v publikaci *„Historie Aromunů a jejich vzájemné vztahy s Bulhary“* (2000) rovněž píše o Moskopoli jako o kvetoucím obchodním a kulturním středisku jižní Evropy, které mělo v době největšího rozkvětu nejméně 60.000 obyvatel a bylo nejprve napadeno Turky a Arnauty a posléze zcela zničeno Ali pašou Janinským (Barbolov 2000: 19). Velice podobně je historie města zpracovávána ve statích, vydaných v časopise Armânlu.

V této laické „historické“ literatuře jsou základní charakteristiky města následující:

- Moskopole byla bohatým a oslnivým centrem vzdělanosti, kultury i obchodu celé jižní Evropy – ovšem, a to je podstatné, centrem *aromunským* (ačkoli se v těchto textech objevuje konstatování, že na Nové Akademii se vyučovalo nejen v aromunštině, ale také v řečtině a albánštině);
- město bylo velké, větší než tehdejší Atény nebo Soluň;
- Aromuni zde prokázali svou morální sílu, nezlomnost, výjimečnost;
- prosperující město bylo zničeno v důsledku zvěle jediné osoby - Ali paši Janinského;
- zničením města započal exodus Aromunů, jejich rozptýlení po celém Balkánském poloostrově i dále do Evropy a mimo ni.

Reprezentace Moskopole v písemných zdrojích, které jsou dostupné v bulharštině a aromunštině bulharským Aromunům a které jsou vydávány bulharskými aktivisty (zčásti Centrem pro aromunský jazyk a kulturu, případně jsou financovány ze soukromých zdrojů jednotlivých aktivistů), je do velké míry homogenní. Představuje civilizační odkaz, na nějž se v procesu rámování aromunské identity odvolává především urbánní segment revitalizačních aktivistů.

Jak jsem zmínila v souvislosti s knihou *Rod Paris Parizovi* (2006), existuje ještě jeden příběh, v němž figuruje zničení aromunského města a také Ali paša Janinský jako strůjce této katastrofy: příběh o městečku Gramos v pohoří Grammos. S touto verzí jsem se nesešla v písemné podobě kromě uvedeného textu ani jednou – naopak ve vyprávění informátorů v Bulharsku je běžná a objevuje se jako varianta příběhu o původu a minulosti Aromunů přibližně stejně často. Děj příběhu i obraz města je velmi podobný vyprávění o Moskopoli. Existuje také v podobě písně, na kterou se informátoři často odvolávali. Zajímavé však je především to, že verzi s městem Gramos mi vyprávěli prakticky vždy pouze ti Aromuni, kteří sami sebe považují za potomky pastevců a zakládají si na tom, že Aromuni vždy žili tímto tradičním způsobem života, který považují za základ „aromunství“.

Linie příběhu je následující: v městečku Gramos, obývaném Aromuny, žil bohatý

chadži Steriju. Ali paša Janinský chtěl do svého harému jeho dceru, která se jmenovala Shana (resp. jedna verze hovoří o Shaně, jiná o Janě). Shana však odmítla a její otec ji podpořil. Ali paša vyhrožoval, že město zničí, pokud dívku nedostane, ale za váženou rodinu se postavili všichni místní Aromuni a když do města dorazili Ali pašovi vyslanci, odmítli společně Shanu vydat. Ali paša se rozzuřil a město zničil. Aromuni byli nuceni z městečka odejít. V některých verzích Ali pašovi služebníci utečence pronásledují. Shana se podle některých variant příběhu kvůli pohaně, která jí hrozí, zabíjí.

Jeden z nejstarších informátorů (92 let) vypráví:

Nějaký paša si každý rok bral jednu křesťanku, a přišel čas, žil tam i nějaký Vlach, baj Steriju, a ten měl dceru a paša si ji chtěl vzít. No a ten Vlach měl kontakt s tureckým bejem, se sultánem, a nevěděl, co má dělat, tak řekl pašovi: dej mi jeden měsíc, ať se na svatbu připravím, protože mám jen jednu dceru, a odešel za sultánem s nadějí, že mu pomůže, odešel za sultánem, sultán Hamid to byl nebo který, tak, a řekl mu to, ale on si nemohl rozházet vztahy s pašou. Takže se vrátil zpět do Gramosu a už se blížila doba svatby, celá vesnice byli Vlaši, a ti řekli – dáme život, ale nedáme Shanu, tak se jmenovala, nedáme ji. A připravili se, a když přicházel paša, tak vyslal takovou skupinu, posly, dvacet sedm nebo dvacet osm lidí, tak je vpustili do jedné krčmy a zavřeli za nimi vrata a zapálili to. A nechali to shořet. No, a měli připravená zavazadla, vzali si věci a utekli sem, do Bulharska.

(Kolju Karamanov, 16. 7. 2007)

Navíc mnozí informátoři spojují zničení Gramosu s počátkem nomádského pasteveckého života Aromunů – je okamžikem zlomu, počátkem „exodu“, rozhodujícím momentem přechodu k takovému typu subsistence, která se stala pro Aromuny konstitutivním rysem:

A když se to stalo s chadži Steriju, tak všichni lidé se rozutekli do hor a do lesů, všichni, a teď co dělat, tak se začali zabývat pastevectvím.

(Baj Steriu, 4. 7. 2007)

Velmi často se objevuje také akcent na silnou křesťanskou víru Aromunů (opět moment, který nalezneme i v prvně analyzovaném obraze Moskopole) a jejich připravenost pro tuto víru přinášet oběti, včetně oběti vlastního života. Věrnost křesťanství se v sebeobrazě Aromunů ostatně objevuje jako podstatný rys pravidelně.

V té písni, která se zpívá o Gramosu, když vyhnal Ali paša Gramosteany, tak ta je spojená s chadži Steriju, náčelníkem, protože to byl bohatý člověk se spoustou dobytka i peněz, s domy jako paláce se zpívá v té písni, a říká se tam, že ačkoli měl všechno, měl jenom jednu dceru, Shana. A ta byla moc krásná. Ale Ali paša se do ní zahleděl a chtěl ji za ženu, poslal dopis chadži Steriju do Gramosu, že ten a ten den přijde a vezme si ji. Všichni muži ale byli proti, na první a druhý pokus dívku nevydali, ale potřetí už nemohli, protože přišel opravdový bašibozuk, aby vzal Shanu. To všechno dělal Ali paša, za jeho dob se tady i poturčovalo, je tím proslulý. A v té písni, trochu jako baladě, se zpívá, že jak Shana viděla, že Ali paša přijíždí, tak vzala dýku a probodla se na prahu dveří. Takže umřela, ale ta balada říká, „vidíš Ali pašo, teď pij křesťanskou krev!“ Tady vidíš, do jaké míry si zachovali křesťanství. Obětovali i život. No a pak se Ali paša rozzuřil a zapálil město ze všech stran.

(Elena Guševa, 31. 7. 2007)

Příběh Gramosu je velmi podobný vyprávění o Moskopoli: i toto město je aromunské, velmi bohaté a má dle podání „domy jako paláce“; i zde je důležitá křesťanská víra; i zde dopadá na město zvuče Ali paši Janinského, který je svévolně ničí. V této verzi, rozšířené hlavně mezi potomky pastevců, je ale důraz jinde: nejde tolik o bohatství města a jeho civilizační úroveň, ale daleko spíše o odpor Aromunů vůči pokoření, vůči vnější moci a jejímu zneužití. Můžeme zde dobře vidět, jak je prostřednictvím práce s minulostí a pamětí konstruována představa „aromunství“: je vázané na určité morální kvality, které se projevíly v konfrontaci s Ali pašou; jejich jádrem je vnitřní svoboda, pevnost, věrnost sobě i svému náboženství, hrdost, čest a odmítnutí podrobovat se útlaku.

Příběh o městě Moskopole a jeho zničení má rysy mýtu a je jedním z konstitutivních prvků skupinové paměti bulharských Aromunů. Má dvě verze, dvě tváře: jedna je připomínána vzdělanými příslušníky elit, kteří zastupují především tradici městského elementu v srdci aromunské komunity. Obraz, který předkládají (tj. sami vytvářejí, nebo vybírají k publikaci), zakládá „aromunství“ na v podstatě moderní ideji Aromunů jako tradičně civilizovaného etnika, které může poukazem na svou historii dokázat, že vždy bylo na vysoké kulturní úrovni, disponovalo velkým ekonomickým potenciálem a bylo ve své době civilizačním elementem Balkánského poloostrova. Aktivisté etno-revitalizačního hnutí se odkazem na tento motiv obracejí dovnitř skupiny a snaží se skrze něj mobilizovat sebevědomí a hrdost samotných Aromunů. Zároveň je ale takto konstruovaná minulost používána jako nástroj, který skrze zdůrazňování jedinečnosti Aromunů a jejich kulturního přínosu legitimizuje současné požadavky aromunského etno-revitalizačního hnutí i před majoritou.

Paralelně existuje druhá verze, příběh o Gramosu, který je variací moskopolského „mýtu“. Kostra příběhu je stejná, je ale umístěn do jiného města (které je symbolicky spojeno s pastevcí) a akcentuje jiné prvky. Toto vyprávění je rozšířeno v ústním podání především mezi potomky polonomádkých pasteveckých rodin, Gramosteanů. Jeho existence a rozšíření ukazuje, že verze minulosti, prosazovaná některými aktivisty a elitami, není sdílena všemi bulharskými Aromuny. Část z nich formuluje a ustavuje prostřednictvím vyprávění o zániku konkrétního „historického místa“, Gramosu, konkurenční reprezentaci aromunství. Aromunská identita se svým způsobem „zrodila“ ve chvíli, kdy se Aromuni odmítli podvolit Ali pašovi, jejich město bylo zničeno a oni tak byli nuceni začít žít těžkým, nomádkým životem: prokázali morální pevnost, hrdost a odvalu, které se navždy staly jádrem jejich identity; nezlomnost jejich charakteru se jen potvrdila a prohloubila přijetím kočovného života pastevců ovcí.

Oba příběhy existují vedle sebe, ztělesňují různé chápání „aromunství“ a aromunské minulosti. Jako součást orální tradice, udržované především mezi Gramosteany a předávané z generace na generaci v podobě příběhu či písně, plní funkci *vytváření continuity* a *udržování soudržnosti skupiny*, sdílející též „mýtus o společném původu“. Literární zpracování příběhu v básnické podobě, které

přeložili a vydali představitelé CAEK, či laická historická pojednání, jejichž autory či vydavateli jsou též příslušníci revitalizačních elit, jsou součástí *etnomobilizačního projektu*: prosazují určitý obraz Aromunů, ukazující je jako etnickou skupinu, která díky velkolepé minulosti, vzdělanosti, kulturnosti a kosmopolitismu dobře obstojí i v dnešním nepřehledném, globalizovaném světě.

8.3 Politiky in-formování (edukace – institucionalizace – transnacionálně sítě)

Předchozí kapitola o politikách paměti se z velké části týkala revitalizačních strategií, které zapadají do tradicionalistického rámování aromunské identity. V této kapitole chci popsat způsoby, které pro etnomobilizaci volí především přívrženci modernisticko-transformační identitní politiky. Naopak od tradicionalistických revitalizačních snah, které se vyznačují nostalgickým obrácením do minulosti, berou tyto strategie podstatně více v potaz přítomnost a nejrůznější politické, společenské a historické kontexty, s nimiž se snaží pracovat a v jejichž rámci usilují prosadit takovou podobu aromunské identity, která bude mít naději na zachování do budoucnosti. Vycházejí z toho, že dnešní „aromunství“ nemůže ustrnout v bezčasu, ale musí se rozvíjet a transformovat tak, aby se nositelé této identity orientovali a uplatnili v současnosti. To se má realizovat jednak prostřednictvím různých forem *edukace* (tj. zvyšováním „*informovanosti*“): především výuka jazyka, vydávání publikací, konference; jednak skrze přijímání nových forem revitalizace („*in-formování*“): *institucionalizaci* a vytváření *mezinárodních aktivistických sítí*.

Hlavními proponenty tohoto přístupu jsou Toma a Nikolaj Kjurkčievovi a Michail Christov, představitelé CAEK a současně *Asociace Aromunů v Sofii*. Ačkoli se jedná pouze o tři osoby, mají na podobu revitalizace značný vliv: za prvé díky tomu, že jsou velice aktivní a především Toma Kjurkčiev má velice hustou síť osobních kontaktů jak v Bulharsku, tak i v zahraničí; za druhé díky bohaté publikační činnosti Centra i Asociace, jejímiž jsou výhradními redaktory (a do značné míry též autory); a za třetí proto, že CAEK byl založen jako centrální organizace

bulharských Aromunů, která je nyní zastupuje na všech jednáních na národní i mezinárodní úrovni (lokální spolky vyjednávají naopak na úrovni obecní). CAEK tedy do velké míry formuje oficiální veřejný obraz bulharských Aromunů. Níže analyzované revitalizační strategie nicméně nejsou výlučnou doménou uvedených tří osob a mají samozřejmě své stoupence i mezi dalšími aktivisty.

8.3.1 Edukace

Oblastí, na niž je soustředěna značná pozornost, je *edukační činnost*. Aktivisté usilují vedle zajištění kurzů aromunského jazyka (srov. kap. 8.1) též o zavedení výuky aromunštiny a „aromunistiky“ na katedře romanistiky Sofijské univerzity Sv. Klimenta Ochridského a též o zřízení výuky aromunštiny na gymnáziu s rozšířenou výukou rumuštiny „Michai Eminescu“ v Sofii. Obojí je nicméně spíše velkým přáním než realistickým cílem do blízké budoucnosti, neboť jak jsem uváděla, aromunština nemá standardizovanou podobu, neexistují učební pomůcky ani vyškolení pedagogové, kteří by ji mohli vyučovat; a zároveň ani na jedné instituci nejví nikdo o výuku velký zájem¹⁷⁶. Největším snem především Tomy Kjurkčieva je ovšem otevření rumunského lycea, které by disponovalo i internátem a kde by mohli studovat Aromuni z celého Bulharska. Zajímavé je, že ačkoli se Toma Kjurkčiev, tak jako ostatní bulharští aktivisté, vymezuje vůči tendenci považovat Aromuny za součást rumunského národa a trvá na samostatnosti aromunské etnické skupiny, hovoří vždy o *rumunském* lyceu, kde by tedy výuka probíhala v rumunštině, dle rumunských osnov. Když jsem se jej opakovaně ptala, jak by taková škola měla přispět k uchování nebo dokonce rozšíření aromunštiny a aromunského sebevědomí, jeho odpověď byla nejasná a obvykle přešla k jinému tématu. Především z ní ale vždy zaznívala spíše pozitivní a sentimentální vzpomínka na jeho vlastní studia na rumunském lyceu v Sofii, než reálné zhodnocení současné situace a možností její změny. V segmentu rozhovoru, který uvádím níže, se objevuje úvaha o klíčové roli internátní školy; současně obsahuje zdůvodnění toho, proč by měl být zachován aromunský jazyk. Tuto argumentaci,

¹⁷⁶ Tyto informace mám od interní zaměstnankyně katedry romanistiky a Svetly Rakšiev, která je obeznámena se situací na rumunském gymnáziu.

mezi aktéry velice častou, nazývá Leoš Šatava „idealistickou“ (Šatava 2001), neboť se opírá o přesvědčení o nezpochybnitelné hodnotě kulturní a jazykové plurality, která je v citaci legitimizována „celým světem a Evropou“ a demonstrována též odkazem k jiným ohroženým jazykům.

Toma K.: *Hlavní problém je ale ta škola, pokud bychom měli školu, tak se všechno vyřeší, ale nemáme školu a bohužel pokud nebude v Bulharsku taková škola s internátem, jídelnou, se vším, tak to nejde. Taková péče se věnuje Romům, ti jsou těžký sociální problém, těm je věnována dekáda a všechny fondy a nadace jsou zaměřené tam.*

Markéta: *No ale v podstatě může dostat nějaké peníze i jiná skupina.*

Toma K.: *No teď doufáme v evropský parlament.*

Markéta: *A myslíte, že teď je ještě dost dětí, aromunských dětí, které by=*

Toma K.: *Ale ano, děti jsou, ale bylo by třeba, aby byly na jednom místě.*

Markéta: *Jako dost pro celé lyceum?*

Toma K.: *Ne pro celé lyceum, ale nás taky nebylo hodně, nás bylo sto dětí.*

Markéta: *Ale to bylo rumunsky, ne?*

Toma K.: *Rumunsky, ano, ale stejně se Aromuni scházeli a mluvili spolu aromunsky.*

Markéta: *A teď byste to chtěli taky rumunsky?*

Toma K.: *Ano, rumunské lyceum, je to přeci jen nejbližší jazyk a potřebný. Přece jen je to největší ze všech románských skupin, rumunština. A aromunština je už věcí diskuze na vysoké úrovni, že, celý svět, celý svět i Evropa, a nejenom aromunština, ale takový je i osud rétorománštiny, latiny a dalších jazyků, které jsou na cestě k vyhynutí a to by se nemělo stát, stále víc je třeba, aby lidi mluvili jenom anglicky, a strašně rychle se ztratí bohatství ... my jsme malé společenství, ale literatura, kterou máme a všechno co je napsané, aromunsky už se píše dvě stě let, elity.. a existují výzkumy evropských specialistů, Gustav Weigand, Stojan Romansky, Jireček, ti všichni a jejich dílo by ve skutečnosti ztratilo smysl, nemělo by se to zapomenout.*

Markéta: *No ale když současné malé děti ze smíšených manželství nemluví aromunsky, tak když budou mít školu rumunsky, tak se tam aromunsky nenaučí?*

Toma K.: *Ale my to uděláme tak, že se naučí i aromunsky. To už bychom mohli, to by bylo povinné.*

(Toma Kjurkčiev, 10. 10. 2007)

Stejná orientace na rumunský vzdělávací systém stojí též za oceněním možnosti zajistit mladým Aromunům prostřednictvím vládních stipendií (určených pro Rumuny i Aromuny, žijící mimo Rumunsko) studium na vysoké škole v Rumunsku. Tato příležitost byla vcelku exkluzivní především před vstupem Bulharska do EU v roce 2007, kdy se významně usnadnil přístup na zahraniční vysoké školy. Podmínkou získání stipendia je prokázání aromunského původu, který oficiálně potvrzují aromunské spolky – konkrétně CAEK.¹⁷⁷ Ačkoli pro aromunské studenty byla tato možnost lákavá a pokud mohli, využili ji, nezdá se, že by byla až tak zajímavá, že by někoho z mladých lidí „přitáhla“ k tématu aromunství či že by vedla k tomu, že se vědomě přihlásí k aromunské identitě. (Ačkoli tedy stipendia potenciálně nabízejí praktický užitek z přihlášení se k menšinové identitě, tento efekt utilitarizace jsem v aromunské komunitě nezaznamenala). Sám Toma Kjurkčiev si od možnosti studia v Rumunsku slibuje nárůst počtu vzdělaných Aromunů, kteří se podle něj po svém návratu do Bulharska určitě zapojí do revitalizačního projektu, neboť, jak se domnívá, univerzitně vzdělaný jedinec zcela samozřejmě chápe důležitost uchování aromunské identity a kultury a zřejmě z důvodů jazykové blízkosti je v tomto ohledu výhodnější vzdělání v Rumunsku než v Bulharsku:

Protože jsme tam poslali hodně dětí, jedna holka, Desi, se teď vrátila, udala se tam za bankéře, má rodinu a doktorát, i Vaskův synovec, udělal tam architekturu, i můj bratr tam udělal architekturu a byl první v Bulharsku s rumunskou architekturou a byl tady hodně ceněn, protože architektura a medicína jsou v Rumunsku na vysoké úrovni. A jsem rád, že se vracejí a máme vzdělané lidi. To je něco jiného, když hovořím s nějakým

¹⁷⁷ Tato stipendia využívají i mladí Aromuni v Albánii a Makedonii, viz kap. 3.9.1 a 3.9.2.

architektem, nebo lékařem, mohou i učit třeba geometrii, chemii nebo biologii aromunsky.

(Toma Kjurkčiev, 1. 8. 2007)

Když jsem s ním nicméně toto téma hlouběji probírala, v podstatě mi nebyl schopen vysvětlit, proč by mělo studium v Rumunsku jakkoli napomoci aktivaci aromunského sebevědomí, dokonce připustil, že rumunský jazyk a kulturní kontext mohou v některých případech naopak v důsledku své blízkosti aromunskou identitu i převrstvit či „kontaminovat“ a navíc v důsledku lepší ekonomické situace Rumunska se právě ti nejúspěšnější studenti do Bulharska vůbec nevracejí. V jednom ohledu však studium v Rumunsku „aromunské věci“ posloužit může – je příležitostí k navázání kontaktů s aromunskými studenty z ostatních zemí a vytvoření přátelských či profesních sítí. Jiní aktivisté, například Vasil Janakiev nebo Nikola Kostov, nespojují studium v Rumunsku přímo s revitalizací a prostě jen pragmaticky konstatují, že pro mladé lidi je možnost studia v zahraničí přínosem – a že díky podmínkám vládního stipendia mají Aromuni v tomto ohledu určitou výhodu.

Další formou „edukace“ je snaha o rozšiřování celkového povědomí o Aromunech: přiblížení aromunské historie, představení velkých a inspirativních osobností, seznámení s uměleckou tvorbou současných i již nežijících aromunských autorů, budování přehledu o současném dění v aromunské komunitě doma i za hranicemi, zveřejňování informací o transnacionálních aktivitách a o situaci Aromunů v Evropské unii apod. Šíření těchto informací se děje dvěma způsoby: za prvé jsou to „konference“, organizované a prosazované sofijským sdružením u příležitosti pravidelného velingradského „*Mezinárodního semináře o problémech Aromunů v Bulharsku a na Balkáně*“; za druhé *publikace*, věnované uvedeným tématům: časopis *Noi Armânji*, bulletin *Armânlu*, knihy k aromunské historii, antologie aromunské poezie, básnické sbírky a překlady, jazykové příručky. Vedle sofijských aktivistů je o kruciální důležitosti znalosti vlastní historie, tradice, jazyka i kultury přesvědčen též Georgi Choljanov, kterého právě toto přesvědčení vedlo k napsání již zmiňované knihy o aromunské historii (Choljanov 2006), či Nikola Kostov, usilující o sepsání historie Aromunů v Dupnici.

Cílovou skupinou tohoto *informování* jsou primárně sami bulharští Aromuni, mezi

kteřé se členové Centra usilovně snaží alespoň distribuovat obě periodika a případně i další publikace; osvěta mezi majoritou není prioritní a děje se spíše při jednotlivých náhodných příležitostech, jakou bylo natáčení televizního pořadu o menšinách, nebo výstava „Aromuni v Bulharsku“, obojí analyzované výše. Jak jsem nicméně uváděla v kapitole věnované folklorismu, přesvědčení o prioritě vzdělávacích aktivit nesdílejí všichni aktéři, někteří naopak zdůrazňují nebytnost zcela neorganizovaného, běžného, osobního setkávání a prožívání:

No a vydávají myslím knihy, vydávají nějaké knihy, ale kdo ty knihy bude číst, kdo je bude číst? A vždycky dělá [Toma Kjurkčiev] sympózia, (...), my nepotřebujeme sympózia, na co nám je sympóziium, my se potřebujeme vidět! (...) Nepotřebujeme konference, nás to nezajímá, ale jedeš do Rumunska a vidíš se s příbuznými, teď zase přijeli oni sem, člověk ty příbuzné ani nezná a takhle se s nimi poznává!

(Kerana Pišotová, 2. 10. 2007)

Představa, že úspěšné oživení aromunského sebe-uvědomění je podmíněno rozšířením znalostí aromunského jazyka, nejlépe prostřednictvím jeho vřazení do národního vzdělávacího systému, a co nejvyšším vzděláním mladých Aromunů, kupříkladu v Rumunsku, spočívá na přesvědčení, že aromunská revitalizace musí být vedena intelektuální elitou, která má „přirozenou“ tendenci zajímat se vedle svých oborů i o aromunskou historii, kulturu a jazyk. Budoucnost Aromunů je v tomto pohledu závislá na vzdělaných jedincích, kteří dobrovolně převezmou odpovědnost za zachování aromunské identity. Ze stejné logiky plyne též snaha o šíření co nejširšího spektra informací o aromunské historii, kultuře, současnosti, opírající se o názor, že samotné znalosti pobízejí jednotlivce k vědomé a záměrné snaze o angažovanost a hlubší informovanost a posléze k zapojení se do revitalizačního projektu.

Zároveň má informovanost otevřít bulharské Aromuny přítomnosti: vtáhnout jednotlivce do aktuálního, současného dění a podnítit je k tomu, aby se na něm podíleli. Idealismus aktivistů se tu prolíná s realismem, který prozrazuje, že aktivisté nejsou odtrženi od skutečnosti a že jim je známo, co oceňují jednotliví aktéři, kterým též leží na srdci osud Aromunů, jako je třeba zmíněná Kerana Pišotová: účast na revitalizaci není motivována jen tím, že lidé považují

aromunskou kulturu či jazyk za hodnotné a hodné zachování, ale i daleko praktičtějšími ohledy, třeba tím, že jim to umožní vyjet na zahraniční aromunské setkání, kde se budou moci pobavit, prožít něco zcela nového, nebo možná potkat vzdálené příbuzné a tak si rozšířit povědomí o vlastním původu či získat nové kontakty, které se jednou „budou hodit“.

Tím se dostávám k otázce instrumentálního využití diskurzu etnicity. Pavel Barša hovoří o tom, že idealistické zájmy aktivistů často převáží sledování vlastního prospěchu a snaha o „*maximalizaci moci, bohatství a prestiže*“ samotných příslušníků elit (Barša & Strmiska 1999: 77). Nahlédneme-li tímto prizmatem bulharské aromunské aktivisty, je zřejmé, že v jejich případě nepřipadá v úvahu kumulace „bohatství“, neboť rozhodně nejsou profesionálními „etno-podnikateli“ a nemají (zatím?) know-how potřebné k tomu, efektivně „těžit“ z nejrůznějších fondů a grantů, určených na podporu menšin. Ba naopak, zhusta své aktivity financují z vlastních kapes. Otázka moci a prestiže je o něco komplikovanější. Již jsem analyzovala rozpory uvnitř elit revitalizačního hnutí, spojené mimo jiné se vzájemným zpochybňováním kompetencí a schopnosti zaujmout vůdčí pozici v revitalizačním hnutí. Když Georgi Choljanov nebo Nikola Kostov kritizují, že se představitelé CAEK automaticky považují za jediné osoby, které mohou a mají reprezentovat Aromuny v zahraničí a ostatní aktivisty na zahraniční cesty nepřizvou (nebo přizvou, ale nezajistí jim financování, čímž se cesta stává nemožnou), je to projev nespokojenosti s tím, že jsou odsunuti „na druhou kolej“, že jim od určité úrovně není umožněno vstupovat do jednání a rozhodování, že se na jejich úkor kumuluje reprezentativní i výkonná moc v sofijském *Centru pro aromunský jazyk a kulturu*. Stejně tak, když Toma Kjurkčiev mluví v tomtéž kontextu o tom, že ostatní neumějí cizí jazyky, takže by se na mezinárodních setkáních nedomluvili a jejich přítomnost by neměla smysl, posiluje prestiž svou i svých sofijských spolupracovníků (sám hovoří dobře francouzsky, jeho syn Nikolaj vystudoval anglistiku, Michail Christov hovoří výborně německy i anglicky) a buduje symbolicky určitou hierarchii aktivistů podle rozsahu a limitů jejich působení (na lokální – národní – mezinárodní úrovni).

Jak se mi snad podařilo ukázat v předchozích kapitolách, je u všech aktérů zcela nepochybná idealistická motivace jejich činnosti, které nezištně věnují svůj volný

čas a mnohdy nemalé finanční prostředky a neodpovídalo by realitě tvrdit, že jim jde především o maximalizaci vlastního prospěchu. Přesto probleskují tu více, tu méně, i motivy utilitární, spojené především s tím, že pozice aktivisty, čelního představitele revitalizačního hnutí, přináší svým nositelům i jistou sociální prestiž (především uvnitř samotné minority, ale i navenek, například v podobě členství v mezinárodních organizacích) a moc (určovat podobu revitalizace, ovlivňovat lokální i mezinárodní obraz Aromunů atd.).

8.3.2 Institucionální zakotvení a mezinárodní síť

Instrumentalizací etnického diskurzu se ovšem nerozumí pouze jednání jednotlivých aktivistů, vedoucí k jejich osobnímu prospěchu. Ze systémového hlediska je podstatnější utilitarizace celého konceptu „ethnicity“ a „etnické revitalizace“. Stephanie Schwandner-Sievers (2002) analyzovala albánské aromunské revitalizační hnutí v kontextu postkomunistické transformace a globalizace. Konstatuje, že nově se objevivší důraz na aromunskou identitu může být nahlížen jako pragmatická strategie k vyrovnání se s politickými změnami po pádu komunismu. Revitalizace aromunského sebeurčení byla v Albánii doprovázena oživením tradiční dichotomie prořecké a proromunské orientace, která znamená skutečné a praktické obrácení se k rumunskému nebo řeckému národu a státu. V praxi tento příklon (přihlášení se k řecké / rumunské národnosti) přináší aktérům možnost využití rumunských, resp. řeckých vládních programů (především pracovních a studijních), určených pro příslušníky národa, žijící v zahraničí. To ovšem představovalo v nejhudším evropském státě nevídanou možnost sociální mobility a ekonomického zabezpečení. Aromunská identita se tak stala „výhodnou“, svému nositeli mohla zprostředkovat přístup k omezeným sociálním, ekonomickým, politickým a kulturním zdrojům (Schwandner-Sievers 2002: 159). Neméně významný byl též rozvoj schopnosti přepínat a přecházet mezi identitami – jak mezi identitou albánskou a aromunskou, tak i mezi oběma orientacemi (prořeckou a proromunskou). Flexibilita identit, kterou si albánští Aromuni vybudovali, je podle autorky nesmírně účelnou a užitečnou strategií přizpůsobení se proměnlivým podmínkám postkomunistické transformace i globalizujícího se světa.

Výsledky analýzy albánské etnorevitalizace nelze pochopitelně bez dalšího přenést do bulharského prostředí, které bylo a je v mnoha ohledech odlišné. Co ovšem přenést lze je zaostření na makrosociální kontext revitalizačního projektu, na jeho strukturální podmínky, neboť jejich zohlednění při interpretaci umožňuje odkrýt i pragmatické roviny etnorevitalizačního úsilí. Jak jsem již naznačila v kapitolách 6.1 a 7.2, formulování a formování aromunských požadavků, probíhající od počátku devadesátých let 20. století, se odehrává ve specifickém mezinárodním politickém kontextu relativně úspěšného prosazování sociálních, kulturních i politických nároků nejrůznějších menšin: náboženských skupin, sexuálních menšin, hendikepovaných osob, etnických a národnostních menšin, migrantů, indigenního obyvatelstva atd.

„Aromunství“ by aktéry mohlo být reprezentováno kupříkladu jako specifická socio-profesní příslušnost, jako rodinný či rodový původ nebo třeba jako čistě kulturní odkaz. Bulharští aromunští aktivisté se nicméně identifikovali především s kategorií etnicity, jejímž prostřednictvím nyní rámuji svou záchovnou a „obrodnou“ činnost. Přijetí diskurzu etnicity a formulování aktivistické činnosti v jejích pojmech a kategoriích je významnou strategií posilování a legitimizace revitalizačního projektu, neboť umožňuje vstoupit do prostoru konkrétních etnopolitik, které jsou nedílnou součástí soudobé evropské i světové politiky.

Diskurzivní strategie deklarování etnicity jako klíčové kategorie aromunské identitní politiky ovšem nemůže stát sama o sobě – explicitním projevem prosazení etnopolitického diskurzu do praxe je především usilování o institucionalizaci skupinových aktivit, zprostředkovávajících podíl na menšinových politikách na národní, mezinárodní i transnacionální úrovni. V případě bulharských aktivistů sem spadá především založení centrálního koordinačního sdružení *Centrum pro aromunský jazyk a kulturu* v Sofii, které se jakožto reprezentant „etnické menšiny“ Aromunů stalo členem národních menšinových organizací (*Národní rada pro spolupráci v etnických a integračních otázkách*, *Veřejná rada pro etnické menšiny v Bulharsku*), mezinárodní menšinové organizace FUEN a rovněž transnacionální *Rady Aromunů*. Sofijští aktivisté považují Centrum za naprosto klíčovou organizaci, jejímž prostřednictvím jsou na jednu stranu „in-formováni“ příslušníci aromunské menšiny v Bulharsku a je mobilizováno jejich etnické sebe-vědomí – na druhou stranu je ale otevírá

vnějšímu světu a zapojuje je do širších etnopolitických rámců a do husté sítě transnacionálních kontaktů s představiteli aromunských spolků z ostatních zemí.

Uchopení revitalizace aromunského sebe-uvědomění prostřednictvím diskurzu etnicity a prosazování takových strategií, které tento diskurz potvrzují, má významný pragmatický rozměr, neboť přináší revitalizačnímu hnutí poměrně účinné nástroje prosazování vlastních požadavků. Diskurz etnicity totiž:

- 1) Umožňuje odvolávat se na menšinovou politiku EU a Rady Evropy a domáhat se dodržování práv etnických a národnostních menšin tak, jak jsou definovány v mezinárodních dokumentech (*Kodaňská kritéria; Lisabonská smlouva; Rámcová úmluva o ochraně národnostních menšin; Evropská charta regionálních či menšinových jazyků*). Rovněž tento diskurz posiluje požadavek realizace opatření k ochraně aromunské kultury a jazyka, uvedených v *Doporučení 1333 Rady Evropy* (viz kap. 3.9.6).
- 2) Otevírá potenciálně dveře k finančním zdrojům, především z Evropského sociálního fondu a případně z některých neziskových organizací (konkrétně *Open Society Institute*), které jsou určené na projekty etnických a národnostních menšin. Financování revitalizačních aktivit je pro bulharské Aromuny navýsost palčivou otázkou, neboť se jim dosud nepodařilo vybudovat žádnou efektivní strategii fundraisingu a jak jsem již uváděla, značnou část nákladů pokrývají z vlastních zdrojů. Otevření širšího přístupu k evropským fondům po vstupu Bulharska do EU proto vnímali s velkou nadějí na zlepšení svého rozpočtu: „*A Evropa má opravdu obavy o tak zvané malé etnické jazyky, které nemají vlastní stát, takže doufám, že i my dostaneme nějakou skromnou sumu*“ (Toma Kjurkčiev 10. 10. 2007). Jak se nicméně záhy ukázalo, očekávání nebyla reálná, především proto, že aktivisté nepronikli do systému dotací a nebyli schopni vytvořit a podat žádný rozsáhlejší projekt.
- 3) Diskurz etnicity rovněž umožňuje hledat podporu u ostatních etnických menšin a menšinových organizací, které se mohou stát potenciálními spojenci při vyjednávání na národní i nadnárodní úrovni. Proto si (především sofijští) aktivisté tak zakládají na členství ve FUENU i v *Radě Aromunů*, jezdí na jejich kongresy a o těchto akcích rozsáhle informují

v časopise *Armânlu*, neboť obě organizace vnímají jako podpůrné elementy, o něž se mohou opřít při ustavování a prosazování vlastní pozice. Rovněž „*Veřejná rada pro etnické menšiny v Bulharsku*“, v níž jsou Aromuni jedním z členů, je příkladem pokusu o vytvoření „koalice“ menšin na národní úrovni (jakkoli právě tato nezisková organizace neměla v době výzkumu žádné praktické a konkrétní výstupy své činnosti, vyjma informačního časopisu *Etnodialog*).

Strategie institucionalizování aromunské revitalizace formou menšinové „etnické“ organizace a jejího začlenění do národních i nadnárodních etnopolitik je prosazována hlavně modernistickým „křídlem“ aktivistů. To samozřejmě neznamená, že by se ostatní o dění v menšinových organizacích nezajímali, nebo že by se jejich jednání sami příležitostně neúčastnili. Především rokováání jednotlivých sekcí *Rady Aromunů* probíhá obvykle na každém aromunském setkání a bývají mu přítomni představitelé všech bulharských spolků. Rozdíl je především v akcentu na transnacionální síť: mimo sofijské aktivisty jsou tyto kontakty většinou chápány především utilitárně, jako zdroj konkrétního know-how, financí nebo materiální podpory atd.:

Smysl Ligy [Rada Aromunů] je, no protože už jsme vstoupili do EU, tak jsou věci takové složitější, ve smyslu že se otevírají fondy, evropské fondy, a tam lze žádat, jenom když jsi registrovaný, je třeba zastupovat velkou skupinu a jenom registrované spolky, prostě je třeba se registrovat a pak lze něco dělat. A až se registrujeme, tak už můžeme dělat projekty.

(Nikola Kostov, 12. 10. 2007)

Sofijští aktivisté naopak považují vybudování institucionálního zázemí, udržování přeshraničních kontaktů a realizaci mezinárodních projektů za podmínku i hlavní nástroj samotné revitalizace, za její základní kámen. Jsou přesvědčeni o tom, že nepočtená bulharská aromunská skupina se nemůže spoléhat v etnorevitalizačních procesech jen sama na sebe, takže její účast v přeshraničních projektech a sítích je prostředkem získání viditelnosti a vážnosti v lokálním bulharském i mezinárodním kontextu, tedy nejen případným zdrojem financí či vědění. Rozvíjení mezinárodní

spolupráce je však rovněž strategií mobilizace zájmu jednotlivců o revitalizační hnutí, neboť, jak již bylo zmíněno, nabízí potenciálně velice lákavou možnost se mezinárodních aktivit účastnit (například vyjet díky svému podílu na revitalizaci – nebo, řečeno s aktéry, díky svému aromunskému původu - do zahraničí, kupříkladu s folklórním souborem, nebo v roli návštěvníka velkých aromunských setkání).¹⁷⁸

¹⁷⁸ Tento zdánlivě malicherný motiv není v Bulharsku zdaleka tak nicotný. Většina lidí, s nimiž jsem se během výzkumu setkala, nemá vlastní zdroje na cesty do zahraničí, o možnosti zahraniční dovolené ani nemluvě. Účast na festivalu či setkání v Rumunsku, Řecku nebo Makedonii, která bude alespoň zčásti financována z peněz hostitelské organizace, případně z nějakého projektu, je pro ně zcela jedinečnou příležitostí vycestovat za hranice a v některých případech též vidět své vzdálené a jinak nedosažitelné příbuzné.

Závěr

Markéta: *A jaká bude podle vás budoucnost Aromunů v Bulharsku?*

Kerana: *No, Aromuni zmizí. Už teď mizí, jsme na vymření, na vymření. Jednou třeba lidi řeknou – mívali jsme festivaly, babička a prababička byly Aromunky, mám nějaké fotky, ale to jenom pokud je uchovají, a to je všechno. Nic, nemáme žádnou budoucnost.*

(Kerana Pišotova, 2. 10. 2007)

Takto explicitní otázku na budoucnost Aromunů jsem položila v průběhu svého výzkumu jen jedinkrát. O Keraně Pišotové jsem se v textu několikrát zmínila. Zpívá s folklórním souborem *Cânticlu nostu*, zapojila do něj i svého manžela, dcery a dokonce i malou vnučku, pro které sehnala či přímo ušila kroje. Když se ve Velingradu připravovala výstava o Aromunech, trávila její instalací celé hodiny a jen rychle odbíhala domů ohřát manželovi oběd (a smála se, že se na ni zlobí, protože zrovna mají nějakou neodkladnou práci na zahradě, které by se měla věnovat přednostně). Byla na každém aromunském setkání, které se v době mého výzkumu konalo a intenzivně se zajímala o dění v aromunských spolcích. A přesto, když došlo na delší a hlubší rozhovor, vyjadřovala se po celou dobu navýsost skepticky, jak k mnoha činnostem aromunských aktivistů, tak i k samotné možnosti zachování aromunského jazyka, tradic, kultury a „identity“ jako takové. Nechtělo se mi věřit, že by tak nadšená, aktivní osoba byla „v hloubi duše“ přesvědčena, že veškeré revitalizační snahy vlastně nemají smysl, protože pro Aromuny již není cesty zpět - a tak jsem se musela ke konci našeho rozhovoru přímo zeptat. Její odpověď byla, jak vidno, zcela jednoznačná. Bylo překvapivé vidět, jak pesimistický základ může mít aktivismus. Zdá se, že míra zapojení do revitalizačního projektu nemusí být přímo úměrná víře v jeho úspěch.

Výchozí situaci mobilizace bulharských Aromunů lze tedy „diagnostikovat“ tak, jak to udělala paní Pišotová: jsou na vymření. Lze ji ale uchopit i jinak, jak to dělá celá

řada aktérů, pro které, vyjádřeno podobnou metaforou, je „aromunství“ nemocné, vážně nemocné, možná dokonce v kómatu, ale stále existuje naděje obratu, možnost probuzení - obnovení aromunské identity jako svébytného sebe-porozumění a aktivní, činné seberealizace. Zastánci obou pohledů reflektují výraznou asimilaci bulharských Aromunů a shodně nepochybují o ohrožení aromunské „identity“; a paradoxně i někteří z těch, kdo jsou přesvědčeni o jejím nevyhnutelném konci, se ochotně podílí s oněmi optimističtějšími jedinci na činnostech, jejichž cílem je posílit, oživit či dokonce zcela nově podnítit aromunskou sebeidentifikaci lidí s aromunským původem.

V předložené práci, která se opírá o můj dlouhodobý terénní výzkum v Bulharsku, jsem se pokusila shrnout a zformulovat své porozumění tomu, jak aktéři vytvářejí a prosazují obsah „aromunství“ (*politiky identity*), jakými způsoby usilují o jeho oživení a zachování do budoucna (*revitalizační strategie etnické mobilizace*) a v jakých *kontextech* se obojí odehrává.

Identitní politiky bulharského aromunského revitalizačního hnutí, ony trvalé zápasy o každodenní klasifikace světa a aktérů v něm (Bourdieu 1997), jsem uvedla širším historicko-politickým kontextem, neboť bez jeho znalosti dle mého názoru nedávají některé rámce aromunské identity a revitalizační strategie smysl. Pro pochopení etnomobilizačního procesu jsou důležité především tři charakteristické rysy aromunských dějin a jejich uchopení historiografií i aktéry, které chci nyní zdůraznit.

Důsledky politizace aromunské identity

Otázka aromunské identity byla od samých počátků (tj. od doby národně-
emancipačních procesů v jihovýchodní Evropě v 19. století) *politizována*. Etablování nových národních států ve druhé polovině 19. století a na počátku století dvacátého, úpadek a definitivní porážka Osmanského impéria na Balkánském poloostrově, vyjednávání o to, komu připadne sporné území Makedonie, první světová válka a razantní překreslování hranic i přesuny

obyvatelstva, druhá světová válka a krátká existence sice nepatrného, přesto problematického aromunského fašistického státu – to všechno jsou okolnosti, které ovlivňovaly pohled na Aromuny a jejich místo na pomyslné politické mapě balkánských národů. Nejvíce se ve vztahu k Aromunům angažovaly dva státy - Rumunsko a Řecko; ostatní nové státy – Albánie, Bulharsko, Srbsko – žádnou vlastní „aromunskou“ politiku neměly a situace Aromunů na jejich území většinou odpovídala jejich celkové menšinové politice.

Rumunský stát se o Aromuny a jejich situaci zajímal z titulu „společného původu“; oficiálně je chápal jako odnož rumunského národa a aromunštinu jako dialekt rumunštiny. Důležitější než oficiální „názor“ ale byly konkrétní kroky k podpoře takto konceptualizovaných Aromunů – zakládání rumunských škol a kostelů na území Osmanské říše a prorumunská agitace mezi Aromuny, jejíž nedílnou a přinejmenším stejně důležitou součástí byla agitace protiřecká, vycházející z obav Rumunska o přílišný vliv Řecka v jihovýchodní Evropě. Vyvrcholením této politické linie byly pobídky k přesídlování Aromunů do převážně slovanské Dobružde, kterou Rumunsko získalo na základě Bukureštské smlouvy v roce 1913 – tedy v podstatě kolonizační politika rumunského státu, realizovaná mimo jiné právě prostřednictvím Aromunů (Barbolov 2000; Daskalov 2005; Kahl 1999a; Peyfuss 1974). Reálný dopad rumunské agitace na aromunskou sebeidentifikaci je předmětem určitých sporů, nicméně migrace nejméně třiceti tisíc Aromunů do Dobružde či dobová obliba rumunských škol mezi částí Aromunů v Bulharsku či Makedonii svědčí o tom, že jistou odezvu tato politika měla.

Řecko, v souladu se svojí politikou etnicky homogenního řeckého národa, považovalo od počátku Aromuny (jak na svém území, tak i za hranicemi) za latinizované Helény. Státní administrativa velice nelibě nesla pronikání rumunského vlivu do jejich řad a snažila se mu různými cestami způsoby bránit, včetně pronásledování a diskriminace projevů aromunské či dokonce rumunské sebeidentifikace. Údajný řecký původ Aromunů měl naopak podpořit a legitimizovat územní nároky Řeků při rozdělování Aromuny hojně osídlené osmanské Makedonie. Prosazování tohoto postoje jistě usnadňovala skutečnost, že aromunská společenství, žijící pod řeckým vlivem, z velké části sama a ochotně přijímala řeckou kulturu a jazyk, byla součástí řecké pravoslavné církve a neměla problém se identifikovat s helénským původem (Daskalov 2005; Kahl 1999a;

Koukoudis 2003; Nowicka 2011).

Někde mezi „Skylou a Charybdou“ řeckého a rumunského vlivu vznikala a přežívala třetí verze aromunské identity, opírající se o přesvědčení o její *nezávislosti, samostatnosti* a právu Aromunů na *etnickou emancipaci*. Tomuto postoji, často nejsilněji formovanému právě v opozici k řeckým a rumunským tlakům, bylo na konci devatenáctého století a v průběhu století dvacátého rozhodně na politickém kolbišti popřáváno nejméně sluchu, ba naopak, byl většinou ze strany států, na jejichž území Aromuni žili, buď ignorován, nebo přímo pronásledován. Mezi samotnými Aromuny se prosadil především na hranicích výše uvedených sfér vlivu – v dnešní Makedonii, Bulharsku, části Albánie, ovšem v naprosté většině v podobě přijetí dvojí etno-národní identifikace.

Ačkoli problematika Aromunů byla pro všechny zmíněné státy spíše okrajová a rozhodně na ní nestavěly svou zahraniční politiku, *na Aromuny a jejich sebepojetí měl řecký i rumunský oficiální postoj a agitace velký vliv*. Ten je v analyzovaném konkrétním případě bulharského aromunského etnorevitalizačního hnutí¹⁷⁹ patrný v několika oblastech:

Za prvé, ačkoli mezi dnešními bulharskými Aromuny nelze hovořit o jednoznačné „prořecké“ nebo „prorumunské“ orientaci, historická zkušenost politizace aromunské identity ovlivňuje to, jak je aktivisty vnímána činnost některých zahraničních aktérů a jejich případná intervence do aromunských „záležitostí“ v Bulharsku. Vůči rumunskému státu (jak jeho administrativě v Bukurešti, tak velvyslanectví v Sofii) panuje u většiny aktivistů značná ostražitost a podezřívavost: každá potenciální podpora, především tolik potřebná finanční, je pečlivě zvažována a aktéři důsledně dbají na to, aby se její přijetí nedalo vyložit jako přijetí rumunské identity; spolupráce s rumunskými aromunskými spolky je výlučně zaměřena na ty, které zastávají tezi o etnokulturní a jazykové odlišnosti Rumunů a Aromunů. Určitá opatrnost je zjevná též vůči angažmá aromunských řeckých spolků, které zastávají a reprezentují čistě kulturní, folkloristické pojetí aromunství, takže s nimi bulharští aktivisté etnorevitalizačního projektu nenavazují příliš intenzivní

¹⁷⁹ Nekomentuji tedy bulharské Aromuny a jejich percepce rumunské a řecké agitace obecně, k tomu můj výzkum, zaměřený na aktéry etnické revitalizace, neposkytuje dostatek dat.

kontakty, nepředpokládajíce z jejich strany podporu pro ideu oživení svébytné aromunské „etnické“ identity. V obecnější rovině lze tedy konstatovat, že identitní politiky řeckého a rumunského státu ovlivnily nepřímo též dnešní podobu transnacionálních aktivistických sítí, jichž jsou bulharští Aromuni součástí: ti aktéři, kteří se dodnes ztotožňují s řeckou, resp. rumunskou „verzí“ aromunské identity, se (logicky) nepodílejí na současném mezinárodním etnorevitalizačním projektu.

Za druhé, někteří z neaktivnějších představitelů současného bulharského etnorevitalizačního hnutí, kteří silně ovlivňují jeho tvář, jsou absolventy bývalého rumunského lycea v Sofii - jedné ze škol, které byly v rámci podpory aromunské a rumunské menšiny v zahraničí dlouhodobě financovány rumunským státem. Byť nelze říci, že by přijali tezi o přináležitosti Aromunů k rumunskému národu, jsou evidentně ovlivněni rumunským vzdělávacím systémem a jazykem a inklinují i v současnosti k pozitivnímu oceňování rumunského vzdělání a kultury obecně¹⁸⁰, což se přenáší do jejich aktivistické činnosti v podobě výrazné orientace na rumunské aromunské spolky (samozřejmě jen na ty, deklarující svébytnost aromunské identity). Celkově dobré vztahy bulharských Aromunů s Aromuny rumunskými jsou posilovány rovněž běžnými přeshraničními příbuzenskými pouty, jež jsou pozůstatkem přesídlování do Dobrudže; nemalou roli v orientaci bulharských Aromunů na jejich rumunské „bratrance“ ale hraje i samotný charakter tamního etnorevitalizačního hnutí, jež svou živostí, energičností, přesvědčivostí, promyšleností i rozsáhlým zapojením nejmladších generací doslova přitahuje zájem (nejen) bulharských Aromunů jako magnet.

Do třetice, politizace aromunské identity a její performativní reprezentace (Bourdieu 1992) ovlivnily zcela logicky též aktérské verze minulosti, které jsou nedílnou součástí etnorevitalizačních procesů. Především nejrůznější lidové teorie o původu Aromunů a o existenci historických aromunských státních útvarů jsou ovlivněny tím, v jakém „agitačním kontextu“ vznikly a zda jsou součástí prorumunského, prořeckého a nebo svébytně aromunského diskurzu. Pro potřeby revitalizace jsou pochopitelně aktivována především taková vyprávění (a psaní) o

¹⁸⁰ Což není v rozporu s výše zmíněnou ostražitostí vůči rumunskému státu jako politickému subjektu s oficiální rétorikou „jednoty“ Rumunů a Aromunů. Tito aktivisté považují rumunské kulturní prostředí za blízké, ale zastávají zcela rozhodně tezi o samostatné etnokulturní identitě Aromunů.

minulosti, potvrzující aromunskou etnokulturní a jazykovou osobitost; ta jsou ovšem vyjednáвана a prosazována i vůči konkurenčním představám o aromunských dějinách, které mohou mít původ v rumunském nebo řeckém vlivu.

Prolínání diskurzů

Z „historie Aromunů“, kterou jsem představila ve třetí kapitole práce, vyvstává též další téma, důležité pro porozumění revitalizačním procesům: totiž problém aromunského dějepisectví jako expertního diskurzu. Zvláštní „neviditelnost“ předků dnešních Aromunů při pohledu na dějiny jihovýchodní Evropy, jejíž příčinu lze hledat jak v jejich poněkud izolovaném a každopádně vysoce mobilním způsobu života, tak i v nejasnostech plynoucích z mnohoznačnosti etnonym, která pro ně byla (nebo nebyla) používána, vede k tomu, že je lze docela dobře libovolně „zviditelňovat“ v souladu s právě zmíněnými dobovými politickými, ideologickými či obecně společenskými potřebami a kontexty. Nejde mi o banální konstatování (samozřejmě) neobjektivnosti dějepisectví, ale o zdůraznění faktu, že konkrétní oficiální pojetí Aromunů v jednotlivých národních státech „prosakovalo“, sice různou měrou, nicméně zcela prokazatelně, i do historiografie (srov. Kahl 1999a; viz Gramelová 2012). Tendence (především starších) rumunských badatelů psát o Aromunech jako o odnoži rumunského národa a o aromunštině jako o dialektu rumunštiny formuje část expertní i laické produkce k tématu Aromunů dodnes; podobně se můžeme v současném řeckém odborném diskurzu setkat s pozůstatky teze o Aromunech jako latinizovaných Řecích (viz Koukoudis 2003).

Ve své práci jsem se proto mimo jiné snažila ukázat vzájemné prolínání expertního a laického diskurzu, konkrétně analyzovat, jak je bulharská aromunská etnomobilizace ovlivňována expertním věděním (především etnologů a historiků) a jak se naopak sami aktivisté podílejí na formování odborného diskurzu. Problémy s historiografií, které jsem právě nastínila, dodávají tomuto prolínání diskurzů třetí dimenzi: expertní vědění o Aromunech bylo a je spoluutvářeno též menšinovými politikami jednotlivých národních států. Aromunští aktivisté se často odvolávají na vědu a na vědecké poznatky, protože je považují za objektivní a autoritativní a domnívají se, že jejich prostřednictvím je možné legitimizovat etnorevitalizační

projekt. Aniž by si to často zcela uvědomili, vstupuje tak *skrže* zdánlivě objektivní *expertní vědění* do jejich chápání aromunství a možností jeho oživení také historický i soudobý politický diskurz.

Revitalizace jako kooperace

Posledním momentem, který chci velice stručně zdůraznit, je situace Aromunů ve státech, které v jihovýchodní Evropě vznikly po rozpadu Osmanské říše, a její souvislost s bulharským revitalizačním hnutím. Obecně lze konstatovat, že Aromuni nikde neměli prostor ani podmínky k rozvoji, a většinou ani k pouhému udržení, svébytné etnokulturní identity. Podíl pronásledování, asimilačních tlaků, instrumentalizace majoritní identity či prostého demografického vývoje na celkové situaci Aromunů byl v různých státech a v různých epochách rozdílný; totožné a všudypřítomné bylo nicméně postupné trvalé usazování pasteveckých skupin a výrazná tendence k asimilaci. Rok 1989, kdy došlo k razantnímu uvolnění poměrů, byl ve všech státech s aromunskou menšinou zlomový a znamenal počátek etnomobilizačních procesů.¹⁸¹ Etnorevitalizace v Bulharsku se tak od počátku formuje ve vzájemné interakci s podobnými a paralelními procesy ve všech okolních zemích. I přes rozdíly ve velikosti aromunského společenství v jednotlivých státech, přes nerovné ekonomické podmínky či odlišné právní a institucionální zázemí se v tomto ohledu chápou aktivisté jako sobě rovni a jsou ochotni kooperovat. Ačkoli tedy Aromuni obývají rozsáhlá území jihovýchodní Evropy, hovoří několika dialektky svého jazyka a považují se za příslušníky několika odlišných podskupin, podstatná část elit jejich etnorevitalizačních hnutí se spojila a i při vědomí veškerých rozdílů pracuje na projektu „záchrany Aromunů“ společně.

Tváře revitalizace

Na následujících řádcích bych se ráda pokusila o syntézu výsledků analýzy revitalizačního hnutí. Chtěla bych především zdůraznit určité obecnější tendence či

¹⁸¹ Pochopitelně s výjimkou Řecka, kde je ovšem situace z výše uvedených důvodů zcela specifická.

souvislosti, které mohly poněkud zaniknout v předcházejícím detailním popisu.

Počátky aromunského revitalizačního projektu v devadesátých letech 20. století v Bulharsku jsem uchopila prostřednictvím konceptu *etnické indiference* (Lozoviuk 2005): Aromuni byli výrazně integrovanou, ba asimilovanou skupinou, jejíž členové v naprosté většině nepovažovali kulturní („etnická“) kritéria „aromunství“ za sociálně relevantní organizační princip. V jejich středu se nicméně objevila skupina aktérů, pozdějších elit revitalizačního hnutí, kteří přijali za svůj etnický, resp. etno-nacionální diskurz¹⁸² a na jeho základě začali usilovat o posílení či obnovu aromunské sebe-identifikace mezi potomky bulharských Aromunů, o *re-etnizaci*. V základu identitní politiky rodičího se *revitalizačního hnutí* stála tedy idea *ethnicity*, resp. *etnické identity*. V souladu s touto aktérskou kategorií proto referuji o všech činnostech, které mají vést k aromunskými aktivisty deklarovaným cílům obnovy „*etnického sebe-vědomí Aromunů v Bulharsku prostřednictvím uchovávání, rozvíjení a obohacování jazyka, kultury a jejich historického dědictví*“ (Stanovy CAEK, čl. 6) jako o *etnické mobilizaci* a *revitalizaci*.

Jak jsem ukázala v kapitole páté, aktivisté se výslovně distancují od jakýchkoli politických ambicí v užším slova smyslu a své cíle definují jako čistě kulturně-jazykové. Na nezbytnosti zachování jazyka jako nositele etnické identity, jako jedinečné struktury, formující náhled na svět a umožňující o něm specificky referovat, se shodují všichni bulharští aromunští aktivisté. Naopak, i přes svou nepočetnost se dosti liší v názoru na to, jaká že „kultura“ je pro Aromuny charakteristická – a tedy, co zakládá jejich „etnickou identitu“. Analyticky lze rozlišit a popsat dvě odlišná rámování aromunské identity¹⁸³, vycházející z různých akcentů v aromunské minulosti a z odlišného chápání formativních subsistenčních strategií. První rámeček, opírající se především o (polo)nomádkou minulost aromunských pastevců, *Gramosteanů*, jsem nazvala *tradicionalistickým*: podstata

¹⁸² V 90. letech velice silný v celé post-socialistické Evropě, posílený evropskou (EU, Rada Evropy, OBSE, nevládní organizace) proměňující politikou a postupně se prosazující též v transnacionálních sítích aromunských aktivistů.

¹⁸³ *Rámováním skupinové (etnické) identity* v textu rozumím souhrn diskurzivních strategií a jednání elit, které cíleně a vědomě vytvářejí a prosazují určité specifické porozumění světu a jeho prostřednictvím legitimizují své snahy a mobilizují potenciální přívržence revitalizačního projektu (srov. Benford Snow 2000; Vermeersch 2006, 2011). Zdůrazňuji, že rozdělení na dva rámce je analytické – v praxi nezastávají aktéři buď jednu komplexní „verzi“ aromunské identity, nebo verzi druhou. Jednotliví aktivisté spíše k jedné nebo druhé více tíhnou, je jim bližší, a návazně pak preferují i určité revitalizační strategie – což ovšem neznamená, že v jednotlivostech nemohou zastávat i dílčí představy z „konkurenčního“ identitního rámce.

aromunství je zde úzce spojována se zkušeností tvrdého, leč pospolitého života na sebe odkázaných pastevců, kteří si vybudovali a sdíleli hodnoty pracovitosti, skromnosti, pokory, vzájemnosti, solidarity a bytostné svobody. Tyto hodnoty zakládají představu Aromunů jako jedinečného společenství, propojeného napříč prostorem i časem sdílenou morálkou (*morální společenství*). Stručně řečeno, aromunství bylo definitivně zformováno pasteveckým způsobem života v průběhu minulých staletí a tisíciletí, a právě tuto jeho „autentickou“, pravdivou podobu je třeba nalézt a uchovat, obnovit, předat dalším generacím.

Alternativní rámec aromunské identity, který jsem nazvala *modernisticko-transformačním*, reprezentuje Aromuny jako skupinu, kterou neformovala jen zkušenost kočovného pastevectví, ale též dlouhá historie života ve městech. Ta je spojována s usedlým *městským obyvatelstvem*, nazývaným *Cincaři* (obchodníci, řemeslníci, bankéři, hostinští), kteří vnesli do aromunské tradice hodnoty, mající *modernizační a transformační* potenciál: vzdělanost, kulturnost, civilizovanost, kosmopolitismus, rozvinutá schopnost adaptace. Tato konceptualizace aromunské identity nepopírá samozřejmě zásadní vliv pastevectví; a není tomu ani naopak, tradicionalistický rámec nezamlčuje existenci usazených, urbánních Aromunů, ani nezpochybnuje jejich příslušnost k aromunské etnické skupině jako celku. Rozdíl spočívá v tom, zda je městský způsob života považován za esenciální, a tedy v souladu s tímto naturalizujícím diskurzem „vtištěný“ do samotné podstaty aromunství, nebo zda má pouze roli jakéhosi doplňku, nepříliš významného a z hlediska identity druhotného.

Jestliže tradicionalistické rámování nahlíží na pasteveckou minulost Aromunů jako na „zlatý věk“, k němuž je třeba se stále vztahovat a z něj čerpat, pak v modernistickém chápání je minulost pramenem inspirace a zdrojem legitimacy revitalizačního úsilí; představuje příběh, z něhož jsou zvýznamňovány především ty prvky, které zapadají do obrazu Aromunů jako moderního, civilizovaného a kosmopolitního etnika a umožňují projektovat je do budoucnosti. Rozdíly ve vztahování se k minulosti, jež je neoddělitelnou součástí identitních rámců, se dále promítají do toho, jaké revitalizační strategie aktivisté utvářejí, prosazují a preferují.

Revitalizační strategie

„Člověk není hornina tvořená z geologických vrstev, ale ze své minulosti neustále tvoří současnost a naopak“ (Šmídová Matoušová 2014: 84). Právě různé způsoby práce s minulostí, *politiky paměti*, představují první komplex aromunských revitalizačních strategií. Jejich prostřednictvím je konstruován a mezi aktéry prosazován obraz společné, unikátní minulosti, zakládající představu aktéry sdílené „historické“ zkušenosti a tedy kontinuity v čase a potažmo též skupinové identity.

Explicitní rovinou politik paměti jsou *aktérské verze aromunské minulosti* a původu, mezi nimiž má prominentní místo vyprávění o Moskopoli / Gramosu, o městě „uzavřeném ve své identitě a soustředěném kolem svého jména, přesto však neustále otevřeném vůči celému rozsahu svých významů“ (Nora 1998: 17), které je aromunským *lieu de mémoire* par excellence. Příběh o zničení kvetoucího aromunského sídla a následném exodu, vyprávěný mezi aktéry či vtělený do slov písně o chadži Steriju a krásné Shaně, je prostředkem připomínání nezlomnosti a morální pevnosti Aromunů. Zároveň je tento příběh instrumentalizován elitami a plní etno-mobilizační funkci: společně prožitá velkolepá minulost civilizačního elementu, společné utrpení a následný odchod ze zničeného města jsou reprezentovány jako sjednocující a výjimečnost zakládající zkušenost skupiny, kterou je pro její jedinečnost třeba uchovat, zachránit, oživit. Moskopole jakožto mnohoznačné *místo paměti* představuje pro bulharské Aromuny paralelně i symbol vnitřního rozštěpení, neboť na sebe bere též podobu města Gramosu v bezmála totožném, paralelním příběhu: každá z verzí pak v sobě nese rozdílnou představu o aromunské identitě a jejích konstitutivních složkách, odpovídající výše analyzovaným identitním rámcům. Mýtus o městě Moskopole / Gramosu je tedy svým způsobem i mýtem o samotných Aromunech – o tom kým byli, kým jsou dnes a kým by měli být v budoucnosti.

Aromunská paměť je ovšem aktéry utvářena i jinými způsoby než jsou různé praktiky „mluvení/psaní o minulosti“ (jako je *memory talk* [Welzer 2001], vyprávění příběhů, publikování pamětí a laických historických pojednání, uchopení minulosti v krásné literatuře aj.). Ve své práci jsem detailně popsala též *folklorismus* jako projev paměti sedimentované v tělesných pozicích, aktivitách,

technikách, pohybech a gestech, tedy paměti *habituální* (Connerton 1989). *Ztělesněná paměť*, založená na určité osvojené dovednosti, která je co možná „nejautentičtější“ opakována (v tomto případě tedy tanec, zpěv, performance obřadních rituálů), má moc zpřítomnit minulost v našem současném, fyzickém jednání. V tomto ohledu je habituální paměť potenciálně velice účinným nositelem a zprostředkovatelem „*aromunské identity*“: aktéři se k minulosti nevztahují jen skrze určité vědění, koncept nebo pocit, ale též prostřednictvím výsostně tělesného a současně kolektivního prožitku. Největší síla *habituální paměti* jako média etnické revitalizace je i její největší slabinou – zpřítomňuje minulost jen těm aktérům, kteří „*vtělili*“ patřičné kulturně-specifické postoje, gesta či pohyby, což jsou v případě bulharských Aromunů jen nejstarší generace (které také nejvíce prosazují a vyžadují folkloristické aktivity). Mladí lidé, u nichž je obnova aromunské sebe-identifikace nejvíce žádoucí, jsou vůči tělesnému prožitku minulosti prostřednictvím performance folklóru fyzicky „necitliví“. Etnomobilizační efekt této formy reprezentace minulosti tedy s každou mladší generací bulharských Aromunů¹⁸⁴ ztrácí na síle a přesvědčivosti.

Poslední formou politik paměti, která se objevuje v souvislosti s etnorevitalizačním projektem, je *materializace paměti* v nejrůznějších objektech materiální kultury. Analyzována byla dvě aromunská muzea, která, i přes zcela rozdílný kontext svého vzniku a míru odborného vědění, jež formovalo jejich podobu, ztělesňují a uplatňují velice podobnou politiku paměti: minulost Aromunů je v nich zjednodušena, stereotypizována, dekontextualizována a reprezentována několika etnizovanými artefakty materiální kultury. Je představena jako „bezčasá“, či možná nadčasová – a současnosti je vyhrazeno tuto idealizovanou minulost především připomínat a obdivovat. Materializaci aromunské paměti v muzejních expozicích lze dle mého názoru interpretovat jako proces sedimentace komunikativní paměti a ustavování *kulturní paměti* (Welzer 2002) skupiny, která již není schopna udržovat a znovuutvářet živou paměť v každodenní komunikaci.

Analýzy muzeí, z nichž jedno bylo vytvořeno aromunským aktivistou a druhé bulharskými etnology a historiky v čele docentkou Svetlou Rakšievou a Georgem Kumanovem, stejně jako výše uvedené potíže při kritickém čtení odborné literatury,

¹⁸⁴ Jak jsem ale uváděla v analýze, v případě rumunských Aromunů je situace jiná a nejmladší generace tam jsou nositeli *habituální paměti*.

mne vedly k podrobnějšímu zpracování *prolínání expertního a laického vědění* při vyjednávání aromunské identity. Většinou se jedná o vzájemné ovlivňování, propojování, přecházení „vědění“ z jedné oblasti do druhé. Expertní diskurz, vystupující jako nositel autoritativního vědění, potvrzuje a legitimizuje diskurz laický a rozvíjí jej. Na straně aktérů můžeme v obtížné situaci, kdy „mizí“ aromunská identita i jazyk, pozorovat „*každodenní přivlastňování expertní znalosti s cílem vypořádat se s všedním životem, který je čím dál „problematičtější“*. Konkrétněji je sociologické vědění zahrnuto v reflexivním projektování „*self*“, kterému se dnes lidé musí věnovat, aby si udrželi vědomí vlastní identity“ (Mesny 1998: 173-174). V některých situacích se ale aktéři snaží udržet nad odborným věděním kontrolu, což činí prostřednictvím nenápadného, přesto však cíleného a uvědomělého jednání (*agency*), které expertní reprezentace aromunské historie a kultury ovlivňuje a pozměňuje. V případě etnoložky Svetly Rakšievoy, nezpochybnitelně nejlepší znalkyně bulharských Aromunů, která si je s aktéry také osobně velice blízká, je zřejmé *prolnutí* obou režimů vědění a kontinuální přecházení z pozice vědkyně do ne zcela reflektované pozice aktivistky, usilující svými odbornými znalostmi přispět k „revitalizaci aromunské identity“ - kterou ovšem tytéž znalosti konstruuji.

Další skupinu identitních politik, které jsem popsala, jsem souhrnně nazvala *politikami in-formování*. Vycházejí především z *modernistického rámování* aromunské identity a směřují k transformaci aromunství tak, aby mohlo obstát v současném světě a přežít jako plnohodnotná identita i do budoucna. Jedná se jednak o nejrůznější *edukační aktivity*, které mají vést k rozšíření „*informovanosti*“ mezi aktuálními i potenciálními příznivci revitalizačního hnutí (výuka jazyka, pořádání konferencí, publikační činnost aromunských spolků); jednak o prosazení nových forem revitalizace („*in-formování*“): její *institucionalizace* (prosazení diskurzu etnicity a zakládání „menšinových“ spolků, zapojení do národních i mezinárodních organizací, podíl na evropské politice podpory menšin atd.) a účast v aromunských *mezinárodních* aktivistických sítích. Oboje vychází z přesvědčení aktivistů, že aromunská revitalizace je projekt, který může úspěšně realizovat především vzdělaná intelektuální elita, opírající se o dobře fungující institucionální zázemí a zapojená do etablovaných transnacionálních sítí menšinových (a především aromunských) organizací. Za touto revitalizační strategií stojí i představa, že dobře organizovaná menšinová

činnost může spolu s rozšířením znalostí o aromunské historii i současnosti „přilákat“ spíše neutrální a dosud nepřesvědčené aktéry k podílu na etnorevitalizačním projektu, neboť umožňuje reprezentovat Aromuny jako přitažlivou etnickou skupinu, jejíž příslušníci realizují řadu zajímavých aktivit a jsou součástí velkého mezinárodního (a prestižního) společenství.

Institucionalizace revitalizace a její ukotvení v diskurzu etnicity má též další pragmatický rozměr, neboť potenciálně přináší revitalizačnímu hnutí poměrně účinné nástroje prosazování vlastních požadavků: umožňuje podílet se na menšinové politice EU a Rady Evropy, domáhat se dodržování práv etnických a národnostních menšin (včetně vyžadování realizace opatření k ochraně aromunské kultury a jazyka, uvedených v *Doporučení 1333* Rady Evropy); zpřístupňuje bulharské a především mezinárodní fondy, určené na financování projektů etnických a národnostních menšin; zprostředkovává podporu ostatních etnických menšin a menšinových organizací, které se mohou stát spojenci při vyjednávání na národní i transnacionální úrovni, zdrojem vědění, prostředkem zviditelnění. Situace v aromunských spolcích v době mého výzkumu nicméně nenasvědčovala tomu, že by se aktivistům dařilo těchto potenciálních výhod, které si uvědomovali a o kterých i nemálo hovořili, nějak výrazněji využít, s výjimkou vcelku intenzivních kontaktů se zahraničními, především rumunskými a makedonskými spolky a entuziastického zapojování do činnosti mezinárodní *Rady Aromunů*.

Motivace k revitalizaci

Tím se dostávám k samotnému závěru své analýzy, totiž k otázce, *proč* se to všechno vlastně děje, tedy k otázce *motivace* k účasti v etnorevitalizačním projektu. Nejprve se chci tázat po pohnutkách, které lze sledovat v pozadí jednání aktivistů; následně se zaměřím na to, jak se tito aktivisté snaží motivovat ostatní k aktivnímu podílu na revitalizaci, jak argumentují a nakolik považují jejich argumentaci na základě svého výzkumu za přesvědčivou.

Důvody, proč se někteří jedinci pouštějí do tak dlouhodobého a náročného úkolu, jímž je snaha o oživení etnické identity, jsem částečně zmínila v textu práce. Aktivisté sami zdůrazňují hlavně *idealistickou* motivaci svého snažení: o zachování

aromunské kultury, jazyka a historického dědictví je třeba usilovat proto, že aromunství je jedinečným, unikátním způsobem pobývání ve světě; prastará aromunská kultura je zpřítomněním starověkých evropských civilizací, bohatá historie je amalgámem dějin celého Balkánského poloostrova; aromunství má hodnotu samo o sobě; navíc představuje osobní závazek rodové kontinuity; a v neposlední řadě Aromuni představují cennou součást evropské a světové diverzity, kterou je třeba, pro ni samotnou, zachránit a uchovat. Zároveň lze konstatovat, že většina bulharských Aromunů prožívá svou aromunskou identitu jako *symbolickou* etnicitu - důležité jsou pro ně jednotlivé znaky, symboly etnické kultury, užívané a aktivované jen při určitých příležitostech, kdy „přepínají“ (switching) z jedné identity do druhé (příčemž rejstřík takových identit je velice široký); realizace kompletní etnické kultury v každodenním životě není jejich cílem (Gans 1979). Dalo by se pak říci, že aktivisté revitalizačního hnutí jsou ti aktéři, pro které je aromunská identita podstatnou, formativní součástí jejich „Já“, nikoli příležitostným symbolickým aktem – a že jejich cílem je navrátit aromunství tento formativní smysl a též větší význam či hodnotu v sociálním světě, dosáhnout toho, aby se stalo pevnější a důležitější součástí každodenních životů lidí.

Z analýzy ovšem vyplynulo také to, že být součástí etnorevitalizačních elit přináší aktérům i jisté výhody: nikoli finanční, v tomto ohledu je většina aktivistů spíše ztrátová, ale sociální – aktivismus s sebou nese určitou prestiž (především mezi příslušníky minority, ale též navenek, například v podobě členství v mezinárodních organizacích) a rovněž moc (určovat podoby revitalizace, ovlivňovat lokální i mezinárodní obraz Aromunů atd.); řečeno jinak - je prostředkem nabývání sociálního kapitálu. Tato *utilitární motivace* se zdá na první pohled dosti okrajová, obzvláště ve srovnání s deklarováním idealismem aktivistů; ovšem při bližším prozkoumání se zdá, že kumulace sociálního kapitálu v současném Bulharsku, kde je značně rozšířen klientelismus a různé formy protekce, není tak bezvýznamnou pohnutkou k aktivnímu podílu na etnorevitalizačním projektu.

Argumenty, jimiž se aktivisté pokoušejí motivovat jednotlivé aktéry k podílu na etnické revitalizaci a k individuálnímu příklonu k aromunské kultuře, jazyku a sebe-identifikaci, jsou též jak *idealistické, tak utilitární*. Idealistické argumenty jsou totožné s těmi, které jsem uváděla výše; pragmatické důvody pro důraz na

aromunskou identitu jsou implicitně obsaženy v analyzovaných revitalizačních strategiích, které zdůrazňují různé „drobné výhody“, případně plynoucí z aktivní účasti na revitalizačním hnutí (možnosti cestovat do zahraničí, účastnit se mezinárodních událostí, studovat na rumunských univerzitách, ovládat „mezinárodní“ jazyk a domluvit se mimo Bulharsko, jakkoli jen ve zcela specifickém prostředí).

Přesvědčivost motivačního rámování nicméně poněkud zpochybňuje několik skutečností. Za prvé je to oficiální status Aromunů v Bulharsku, kde nejsou uznáni jako menšina a nemají žádná menšinová práva, takže veškerá činnost je zajišťována „svépomocí“. Za druhé jsou to problémy s financováním aktivit aromunských spolků, jež jsou z velké části dotovány z vlastních zdrojů jednotlivých aktivistů, takže výstupy bývají spíše skromné a neprofesionální. Oba uvedené problémy relativizují ony potenciální „drobné výhody“, s nimiž je účast na revitalizaci aktivisty spojována. Možná nejvíce ale ohrožuje úspěšnost etnomobilizace vnitřní nejednotnost aromunských elit, která nahlodává hodnověrnost jimi konstruovaných identitních rámců i prosazovaných revitalizačních strategií a též zpochybňuje jejich legitimitu v roli reprezentantů Aromunů. Interní tenze vposled oslabují akceschopnost aktivistů a paralelně problematizují loajalitu „řadových“ aktérů, pro které mohou být elity buď nečitelné, nebo nedůvěryhodné, nebo obojí současně.

Zdá se mi nicméně, že pro pochopení ohlasu revitalizačního hnutí mezi Aromuny v Bulharsku je stejně jako obsah onoho motivačního „poselství“ důležitá i jeho forma. Všechny etnomobilizační strategie, které jsem uváděla, se různou měrou dotýkají tří dimenzí aktérské percepce: racionální, emoční a tělesné. Některé apelují hlavně na racionální úvahu (především politiky in-formování), jiné hodně pracují s emocemi (konfrontace aktérů s materializovanou minulostí jejich předků v podobě muzejních expozic; aktérské verze minulosti) a některé se nejsilněji obracejí na tělesné „prožívání aromunství“ (folklorismus, aktivní užití jazyka). Domnívám se, že efektivní revitalizační projekt musí být schopen oslovit všechny tři roviny zakoušení světa a svého místa v něm, nemůže se spolehnout pouze na racionální úvahu aktérů či jejich emoční pohnutí. Jak jsem se snažila argumentovat v teoretické i analytické části, etnická identita je, stejně jako jiné identity, osvojována, reprodukována i reprezentována též prostřednictvím habitu,

je tělesná a ztělesňovaná. Smyslem revitalizace totiž není jen oživení *vědomí* identity, ale též její veřejná manifestace: to, že je nějak vykonávána, jednána. Hovoří se též o „performativě identity“ (Sullivan 2012): aktéři na jednu stranu konstruuji etnickou identitu, tedy utvářejí její významy tím, jak ji deklarují, vyjednávají její obsahy i místo v sociálním světě a též „provozují“, jednají – a současně je takto utvořená etnická identita „performativní“, tj. sama aktivně „jedná“ (prostřednictvím diskurzivních praktik) a zpětně ovlivňuje aktéry.¹⁸⁵ Mezi bulharskými Aromuny je ovšem tato tělesná dimenze identity aktivována nejobtížněji – lze říci, že se nedaří „vepsat“ aromunství do těl nejmladších generací, a to ani v podobě elementární formy „vtělování“ etnicity, za niž můžeme označit automatické a každodenní užívání jazyka.¹⁸⁶ Na tomto místě si proto dovoluji vyjádřit svou osobní domněnku, že právě v tom spočívá zásadní ohrožení úspěšnosti bulharského aromunského etnorevitalizačního snažení.

V každém případě je zjevné, že aromunská identita představuje pro aktéry jen jednu z mnoha subjektivně prožívaných příslušností, k níž se hlásí a o níž se opírají jen příležitostně, v určitých kontextech a situacích. Tomu ostatně odpovídají i revitalizační strategie, které jsou rovněž partikulární: performance folklóru, účast na výstavě, konfrontace s určitou verzí aromunské minulosti nebo četba aromunského periodika - to všechno jsou jednotlivé momenty, epizody, v nichž je různými způsoby apelováno na aktéry, je připomínán a zvýznamňován jejich aromunský původ a aromunská identita. Otázkou revitalizace tak není, *zda* budou jednotlivci přepínat mezi identitami, jistě budou – ale *v jaké míře a kdy* budou subjektivně prožívat a navenek performovat své aromunství. Neodvážuji se říci, zda má pravdu Kerana Pišotová, jejímž konstatováním o vymírání Aromunů jsem uvedla tuto kapitolu, a pro bulharské Aromuny je jejich cesta dějinami u

¹⁸⁵ Trefně tento dialektický vztah popsal Sullivan při analýze performativních aspektů irské identity v USA: „Snažíme se realizovat ideál toho, co chápeme jako skutečnou a autentickou „irskost“, a prostřednictvím tohoto procesu vytváříme nebo přispíváme k charakteristikám naší irské identity“ (Sullivan 2012: 439).

¹⁸⁶ Znalost jazyka samozřejmě není podmínkou aromunské identity; ostatně velká část předložené analýzy ukazuje alternativní způsoby utváření, prosazování, prožívání a performování „aromunskosti“. Nicméně z hlediska *vtělování* (etnické) identity je to právě aktivní používání (etnického) jazyka, které lze nahlížet jako jednu ze základních možností a forem tělesného „podílení se na aromunskosti“ – podobně, jako je například osvojení si profesionálního slangu způsobem, jak fyzicky, tělesně dát najevo své příslušnosti k určité profesní skupině, svou profesní identitu.

konce; její „pravda“ je pro mne stejně důležitá, jako pravdy všech ostatních aktérů, s nimiž jsem se při výzkumu potkala. Přesto si troufám říci, že moje analýza ukazuje některé skryté mechanismy a též limity bulharského aromunského etnorevitalizačního projektu. Nakolik úspěšný nakonec tento projekt bude, ukáže čas.

Použitá literatura a zdroje

Literatura

ANGROSINO, M. V. (2008): Recontextualizing observation. *Ethnography, Pedagogy, and the Prospects for a Progressive Political Agenda*. In: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, eds.: *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. 3. vydání. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications. Str. 161-183

APPADURAI, A. (1988): Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology* 3(1): 36-49

ARGINTEANU, I. (1904 /i.e. 1998/): *Istoriija na Arm´n Makedoncite: (Vlasite)*. Bukurešť /i.e. Skopje/

ASAD, T., ed. (1973): *Anthropology and the colonial encounter*. New York: Humanities Press

ASSMANN, J. (2001): *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínky a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor

ATANASOVA, K. (1998): Armãnite. Istoriografski pregled. In: I. Georgieva, ed.: *Armãnite v Bãlgaria. Istoriiko-etnografsko izsledvane*. Sofija: IK VaSiL. Str. 7-23

ATKINSON, P. / COFFEY, A. / DELAMONT, S. / LOFLAND, J. / LOFLAND, L., eds. (2001): *Handbook of ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.

BALAMACI, N. S. (1991): Can the Vlachs write their own history? *Journal of the Hellenic Diaspora* 17(1): 9-36. Dostupné na adrese <http://hdl.handle.net/10066/5550> [naposledy navštívěno 5.11.2012]

BALKANSKI, T. / ANDREI, D. (1996): *Zapadnorodopskite vlasi (arumãni)*. *Etnos. Etnonimija. Onomastika*. Veliko Tãrnovo: Znak ´94

BARA, M. (2004): *Le lexique latin hérité en aroumain dans une perspective romane*. München: Lincom Europa Verlag

BARA, M. (2007): *Limba armãneascã: vocabular și stil*. Bucharest: Editura Cartea Universitarã

BARBOLOV, G. B. (1993): Politikata na Bukurešť v Makedonija po arumãnskija vãpros prez 1878-1913 godina. *Istoričeski pregled* 49 (1): 148-163

BARBOLOV, G. B. (2000): *Istorijata na armãnite i vzaimootnošenijata im s bãlgarite*. Sofija: AB Izdatelsko Atelie

BARŠA, P. / STRMISKA, M. (1999): *Nãrodní stát a etnický konflikt*. Brno: CDK

BARTH, F. (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget

BATAKLIEV, I. (1930): *Čepino. Specialno-geografski proučvanija. Tschepino. Landeskundliche Untersuchungen*. Sofija

- BAUMAN, Z. (2001): Identity in the globalising world. *Social Anthropology* 9(2): 121-129
- BAZIN, J. (2002): Každému svého Bambaru. *Cargo* (1/2): 6-33
- BENFORD, R. D. / SNOW, D. A. (2000): Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology* 26: 611-639
- BERGER, P. L. / LUCKMANN, T. (1966): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books
- BHABHA, H. K. (1994): *The Location of Culture*. London, New York: Routledge
- BOČKOVÁ, H. (2005): Vlaši na Balkáně. Geneze, historie a kultura minority. Příspěvek k otázce etnokulturní tradice. *Ethnologia Europae Centralis: časopis pro národopis střední Evropy* 7: 73-90
- BOGA, N. (2000): *Moskopole*. Sofija: AB Izdatelsko Atelie
- BOIAGI, M. G. (1813): *ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ ΡΩΜΑΝΙΚΗ ΗΤΟΙ ΜΑΚΕΔΟΝΟΒΛΑΧΙΚΗ - Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre*. Viena. Dostupné na adrese <http://www.scribd.com/doc/46284604/Mihail-G-Boiagi-Gramatiki-romaniki-itoi-macedonovlaki-Romanische-oder-macedonowlachische-Sprachlehre-Viena-1813> [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- BOTTERO, W. (2006): *Bourdieu, Identity and Reflexivity*. Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Montreal Convention Center, Montreal, Quebec, Canada 10. srpna 2006. Dostupné na adrese http://www.allacademic.com/meta/p97111_index.html [naposledy navštíveno 18.7.2012]
- BOURDIEU, P. (1984): *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*. London: Routledge
- BOURDIEU, P. (1990): *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press
- BOURDIEU, P. (1992): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press
- BOURDIEU, P. (1998): *Teorie jednání*. Praha: Karolinum
- BOURDIEU, P. / Wacquant, L. J. D. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press
- BOURGOIS, P. (2002): Ethnography's Troubles and the Reproduction of Academic Habitus. *Qualitative Studies in Education* 15(4): 417-420
- BRAGA, S. (2004): *Die Rechtslage der aromunische Minderheit in Griechenland*. Unia ti culturã-a Armãnjlor dit Machidunii, Colectsia Moscopoli 12. Skopje: Biblioteca natsionalã armãneascã "Constantin Belemace"
- BRUBAKER, R. (1996): *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press
- BRUBAKER, R. (2004): *Ethnicity without Groups*. Cambridge, London: Harvard University Press
- BRUBAKER, R. / COOPER, F. (2000): "Beyond 'Identity'". *Theory and Society* 29(1): 1-47
- BUDIL, I. T. (2001): *Za obzor Západu: proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha: Triton

- CALHOUN, C. (1994): *Social Theory and the Politics of Identity*. In: C. Calhoun, ed.: *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford – Cambridge: Blackwell Publisher
- CAMPBELL, J. K. (1964): *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press
- CAPIDAN, V. T. (1937): *Les Macédo roumains*. Bucharest: Academia Româna
- CLIFFORD, J. / MARCUS, G. E., eds. (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- CLOGG, R. (2002): *A Concise History of Greece*. Cambridge Concise Histories, 2. vydání. Cambridge: Cambridge University Press
- COHEN, A. P. (1994). *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge
- COHEN, A. P. (1998). Boundaries and Boundary-Consciousness: Politicizing Cultural Identity. In: M. Anderson & E. Bort, eds.: *The Frontiers of Europe*. London: Printer Press. Str. 22-35
- COHEN, R. (1978): Ethnicity: Problem and Focus in Antropology. *Annual Review of Antropology* 7: 379-403
- CONNERTON, P. (1989): *How Societies Remember*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press
- CUNIA, T. (2000/2001): On the Standardization of the Aromanian System of Writing. *Newsletter of the Society Farsarotul* 14 (1-2). Dostupné na adrese http://www.farsarotul.org/nl23_3.htm [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- CUNIA, T. (2010): *Dietsiunar a Limbâljei Armânească*. Editura Cartea Aromână. Dostupné na adrese <http://ro.scribd.com/doc/15475589/Tiberius-CuniaDietsiunar-a-Limbljei-Armneasc> [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- D' ANDRADE, R. / SCHEPER-HUGHES, N. (1995): Objectivity and militancy: A debate. Moral models in anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 399-440
- DASKALOV, G. (2005): *Armănite v Gărcija. Istorija na edin nepriznaten narod*. Sofija: Sv. Kliment Ochridsky
- De JONG, M. / LALENIS, K. / MAMADOUH, V. (2003): The Families of Nations and Institutional Transplantation. *University of Thessaly DES Discussion Paper Series* 9 (12): 249-272. Dostupné na adrese http://www.prd.uth.gr/uploads/discussion_papers/2003/uth-prd-dp-2003-12_en.pdf (naposledy navštíveno 25.12.2013)
- DIMOV, V. (2012): Aromanian perception on the Macedonian quetion and advocacy for autonomous Macedonia. In: E. Nowicka, ed.: *The Politics of Culture. Perspectives of stateless nationalities/ethnic groups*. Warsaw: Warsaw University Press. Str. 71-79
- DONNAN, H. / WILSON, T. M. (1999): *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford, New York: Berg
- Doporučení pro přepis nelatinkových písem do latinky* (2006). Národní knihovna České republiky, Pracovní skupina pro jmenné zpracování dokumentů, Rada pro katalogizační politiku. Praha: Národní knihovna ČR

- EDWARDS, R. / MAUTHNER, M. (2002): Ethics and feminist research: theory and practice. In: M. Mauthner, M. Birch, J. Jessop & Tina Miller, eds.: *Ethics in qualitative research*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage. Str. 14-31
- ELIADE, M. (1993): *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikúmené
- ELLER, D. J. (1999): *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict*. Michigan: The University of Michigan Press
- ERIKSEN, T. H. (1993): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press
- ERIKSEN, T. H. (2007): *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha / Kroměříž: Triton
- FATKOVÁ, G. (2011): Karakačani v Bulharsku – pastevecká historie. *Lidé města* 13(1): 51-72
- FISHMAN, J. A., ed. (2001): *Can Threatened Languages be Saved? Reversing Language Shift Revisited: a 21st Century Perspective*. Multilingual matters: 116. Multilingual Matters
- FISCHER-ROSENTHAL, W. (1997): Potíže s identitou: Biografie jako řešení některých (post)moderních dilemat. *Biograf* (12): 1-18
- FONTANA, A. / FREY J. H. (2008): The Interview. From Neutral Stance to Political Involvement. In: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, eds.: *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. 3. vydání. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications. Str. 115-159
- FOUCAULT, M. (1994): *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda
- FOUCAULT, M. (2000): *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin
- FOUCAULT, M. (2002): *Archeologie věděni*. Praha: Herrmann & synové
- FÜRER-HAIMENDORF, Ch. (1936/1937): A Wedding in the Bulgarian Mountains. *Geographical magazine* 4: 203-214
- GANS, H. J. (1979): Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1-20
- GEORGIEVA, I. ed. (1998): *Armãnite v Bãlgaria. Istoriko-etnografsko izsledvane*. Sofija: IK VaSiL
- GICA, A. (2009/10): The Recent History of the Aromanians in Romania. *Newsletter of the Society Farsarotul* 24 (1-2). Dostupné na adrese http://www.farsarotul.org/nl23_3.htm [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- GICA, A. (2010/11). The Recent History of the Aromanians in Southeast Europe. *Newsletter of the Society Farsarotul* 25 (1-2). Dostupné na adrese http://www.farsarotul.org/nl23_3.htm [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- GIDDENS, A. (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press
- GIDDENS, A. (1999): *Sociologie*. Argo: Praha
- GILLIGAN, C. (1982): *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

- GILLIS, J. R. (1996): Introduction. Memory and Identity: The History of a Relationship. In: J. R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press. Str. 3-24
- GLEDHILL, J. (2000): *Power and its disguises: Anthropological perspectives on politics*. 2. vydání. London, Sterling Virginia: Pluto Press
- GOFFMAN, E. (1974): *Frame Analyzis: An Essay on the Organization of the Experience*. New York: Harper Colophon
- GOFFMAN, E. (1999): *Všichni hrajeme divadlo: sebezprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon
- GRAMELOVÁ, L. a kol. (2012). *Arumunština*. Praha: Jazykový koutek
- GRILLO, R. D. (2003): Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory* 3(2): 157-173
- GUILLEMIN, M. / GILLAM, L. (2004): Etika, reflexivita a "eticky důležité okamžiky" ve výzkumu. *Biograf* (35): 47 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?id=567> [naposledy navštíveno 22.10.2014]
- GUPTA, A. / FERGUSON, J. (1992): Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23
- HALBWACHS, M. (2010). *Kolektivní paměť*. Praha: SLON
- HALL, S. (2008): New ethnicities. In: L. M. Alcoff & E. Mendieta, eds.: *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell Publishing
- HAMAR, N. (2008): *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: SLON
- HANDLER, F. (1994): Is „Identity“ a Useful Cross-Cultural Concept? In: J. R. Gillis, ed.: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press. Str. 27-40
- HAVLÍKOVÁ, J. (2004): Finanční odměna pro participanty výzkumu a její implikace pro výzkumný vztah. *Biograf* (35): 37 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?id=539> [naposledy navštíveno 22.10.2014]
- HIRT, T. (2005): Svět podle multikulturalismu. In: T. Hirt & M. Jakoubek, eds.: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk
- HOBSBAWM, E. / RANGER, T. O., eds. (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- HRADEČNÝ, P. / HLADKÝ, L. (2008): *Dějiny Albánie*. Praha: NLN
- HRADEČNÝ, P. a kol. (1998): *Dějiny Řecka*. Praha: NLN
- HROCH, M. (1999): *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha: NLN
- HROCHOVÁ, V. (1996): Vláda Angelovců a čtvrtá křížová výprava. In: B. Zástěrová a kol.: *Dějiny Byzance*. Praha: Academia. Str. 274-297
- CHOLJANOV – GRAMOSTJAN, G. (2005): *Stichove za deca na aromãnski ezik*. Sofija: Ab Izdatelsko atelie
- CHOLJANOV, G. (2006): *Armãnite. Malobroen drevan etnos*. Plovdiv: ADG
- CHRISTU, V. (2002): Kolonijata na armãnite v Sofija. Istoricheski beležki na Vasile

- Christu. In: N. Kjurkčiev & T. Kjurkčiev: *Istorijata na armănite (cincarite) v Sofija*. Sofija: Ab Izdatelsko atelie. Str. 94-113
- CHVISTKOVÁ, L. (2004): Výzkumný vztah jako sdílení zkušenosti s druhými lidmi. *Biograf* (35): 28 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?id=534> [naposledy navštíveno 22.10.2014]
- IREČEK, K. (1884): Pětmi beležki za Srednja Gora i za Rodopskite planini. *Periodičesko spisanie na Bălgarskoto knižovno družestvo*, Knižka VIII. Str. 1-45
- JAKOUBEK, M. (2004): *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub (Sešity pro sociální politiku)
- JANEV-ČOLI, N. / MINKOVA, Z. (2001): *101 pesni na armănite v Bălgarija*. Sofija: Nacionalen muzikalno-folkloren săjuz
- JENKINS, R. (1997): *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE
- JIREČEK, C. (1891): *Das Fürstentum Bulgarien*. Prag: Tempsky
- KAHL, T. (1999a): *Ethnicität und Räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa*. Münstersche geographische Arbeiten. Monster: Institut für Geographie der Westfälischen Wilhelms-Universität
- KAHL, T. (1999b): Die Zagóri-Dörfer in Nordgriechenland: Wirtschaftliche Einheit – ethnische Vielfalt. *Ethnologia Balkanica* (3): 103-119
- KAHL, T. (2000): Wandlung von ethnischen Identitätsmustern bei den Aromunen (Vlachen) Bulgariens und ihre Folgen. In: C. Lienau & L. Steindorff, eds.: *Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa*. Südosteuropa-Studien 64. Str. 19-47
- KAHL, T. (2002): The Ethnicity of Aromanians after 1990: the Identity of a Minority that Behaves like a Majority. *Ethnologia Balkanica* (6): 145-169
- KAHL, T. (2008): Does the Aromanian have a Chance of Survival? Some thoughts about the loss of language and language preservation. In: B. Sikimić & T. Ašić, eds.: *The Romance Balkans*. Collection of papers presented at the international conference The Romance Balkans, 4–6 November 2006. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA. Special Editions 103. Str. 123-140
- KALDOR, M. (1999): *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford: Stanford University Press
- KANDERT, J. (2004): *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum
- KARA, G. / GUDDEMI, P. 2000/2001: The Spark and the New Leaf: The Aromanians of Macedonia. *Newsletter of the Society Farsarotul* 14 (1-2). Dostupné na adrese http://www.farsarotul.org/nl23_1.htm [naposledy navštíveno 17.10.2014]
- KAVALLIOTIS, T. A. (1770): *Prōtopeiria para tou sophologiōtatu*. Venezia
- KIRILOVA, A. (1998): Rodovata pamet na Amănite. In: Georgieva, I. (ed): *Armănite v Bălgaria. Istoriko-etnografsko izsledvane*. Sofija: IK VaSiL. Str. 24-49
- KISELINOVSKI, S. / DIMČEV, D., eds. (2002): *Vlasite na Balkanot*. Zbornik na trudovi od meg unarodniot naučen simpozium. 9 – 10. noemvri 2001 vo Skopje.

Skopje: Institut za nacionalna kultura

KJURKČIEV, N. (1996): *Limba armânjlor. Učebno pomagalo za izučavane na aromănski ezik*. Sofija: MHOT

KJURKČIEV, N. (2001–2004): *Antologhie Armănească. Aromănska antologija. 1-4*. Družestvo na armănite „UNIREA“. Sofija: Ab Izdatelsko atelie

KJURKČIEV, N. (2002): *Duchăt mi v stomanena kletka e zaključen*. Lirika. Sofija: Ab Izdatelsko atelie

KJURKČIEV, N. (2007): *Ghid ti zbor Armăneascu. Bălgarsko-armănski razgovornik*. Sofija: CAEK

KJURKČIEV, N. (2012): Otčet za dejnostta na Centăra za aromănski ezik i kultura v Bălgarija prez 2012 g. *Armănlu* 14 (2): 2

KJURKČIEV, T. / KJURKČIEV, N. (1994): *Ditsionar armăn-bulgar. Aromăno-bălgarski rečnik*. Sofija: Megapres

KJURKČIEV, T. / KJURKČIEV, N. (2002): *Istorijata na armănite (cincarite) v Sofija*. Sofija: Ab Izdatelsko atelie

KOSTOVA, D. (2001): *Minority Politics in Southeast Europe: Bulgaria*. Ethnobarometer International Research Network on Interethnic Politics and Migration

KOŠŤÁLOVÁ, P. (2012): *Stereotypní obrazy a etnické mýty. Kulturní identita Arménie*. Praha: SLON, edice Studie

KOUKOUDIS, A. I. (2003): *The Vlachs: Metropolis and Diaspora*. Thessaloniki: Zitros

KRASNIQI, G. (2010): *Citizenship in an emigrant nation-state: the case of Albania*. CITSEE Working Paper Series 2010/13. Edinburgh: University of Edinburgh

KUPER, A. (1983): *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London, New York: Routledge

LASCU, S. (2005): Razmena na naselenie megu zemjite na balkanot (1913) i opasnosta od otežnuvanieto na denacionlizacijata – premisa na emigracijata na Aromancite vo meguvoena Romanija (Južna Dobrudza). *Dokumenti* 2(6): 1-10

LATOUR, B. (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press

LAVABRE, M. C. (2005): Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf* (37): 15 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=3703> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

LINDBLOOM, J. (2004): Preklopenie asymetrie po získaní údajov: Pomáha informovaný súhlas alebo škodí? *Biograf* (35): 33 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/text.html?id=535> [naposledy navštíveno 27. 10. 2014]

LOZOVIUK, P. (2005): *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Monographica III. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií

LOZOVIUK, P. (2012): Das Minderheitenmuseum als „Schaufenster“ der Regionalpolitik. In: P. Lozoviuk, ed.: *Visualisierte Minderheiten. Probleme und Möglichkeiten der musealen Präsentation von ethnischen bzw. nationalen*

Minderheiten. Dresden: Thelem. Str. 211-221

MACDONALD, S. (1997): The museum as mirror: ethnographic reflections. In A. Dawson, J. L. Hockey & A. H. Dawson, eds.: *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. XXX: London: Routledge. Str. 161-176

MALKKI, L. (1992): National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44

MATOUŠEK, P. (2004): Výzkumník v nebezpečném prostředí. *Biograf* (35): 80 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?id=563> [naposledy navštíveno 27. 10. 2014]

MESNY, A. (1998): Sociology for Whom? The Role of Sociology in Reflexive Modernity. *Canadian Journal of Sociology* 23(2/3): 159-178

MINOV, N. (2012): Aromanians in Macedonia and their alter egos: the past and the present. In: E. Nowicka, ed.: *The Politics of Culture. Perspectives of stateless nationalities/ethnic groups*. Warsaw: Warsaw University Press. Str. 57-64

MISZTAL, B. A. (2003): *Theories of social remembering*. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press

MIŠEV, D. (1913): *Kucovlasite v Makedonija. Statističen etnično-cärkovno-učilišten ogled*. Sofija: Paspalev

MLADENOV, M. S. (1995): Vlaškoto naselenie v Bälgaria (Razprostranenie, proizchod i toponimija). *Bälgarska etnologija. Izvänrreden broj*. 21(5): 7-27

MORE, T. (1978): *Utopie*. Praha: Mladá fronta

MOSCHOPOLITIS, D.: *Lexicon Tetraglosson*. Vydáno pravděpodobně poprvé v roce 1764 v Moskopole, reprint 1794 ve Vídni

MURPHY, E. / DINGWALL, R. (2001): The ethics of ethnography. In: P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland, eds.: *Handbook of ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage. Str. 339 -351

NEDBÄLKOVÄ, K. (2006): *Spoutaná rozkoš. Sociální (re)produkce genderu a sexuality v ženské věznicí*. Praha: SLON

NICOLAU, I. (1993): Les caméléons des Balkans. *Civilisations, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines: "En quête d'identité"* 42(2): 175-178. Dostupné na adrese http://proiectavdhela.ro/pdf/irina_nicolau_les_cameleons_des_balkans.pdf [naposledy navštíveno 27. 10. 2014]

NIKOLOV, G. I. (1998): Vlasite v Srednovekovna Bälgrarija. In: I. Georgieva, ed.: *Armänite v Bälgaria. Istoriko-etnografsko izsledvane*. Sofija: IK VaSiL. Str. 68-88

NJAGULOV, B. (1995): Problemät za vlasite v Bälgarija meždu dve svetovni vojni (Političeski faktori i aspekti). *Bälgarska etnologija. Izvänrreden broj*. (5): 52-75

NORA, P. (1998): Mezi pamětí a historií. *Cahiers du CEFRES. N° 13, Politique pamėti* (ed. F. Mayer): 8-18

NOSKOVÄ, J. (2004): Tazatel, dotazovaný – dočasní "přátelé"? *Biograf* (35): 15 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/text.html?id=542> [naposledy

navštíveno 13.10.2014]

NOWICKA, E. (2011): *Nasz Język Rozumieją Aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*. Kraków: Nomos

NYSSÖNEN, J. (2007): "Everybody recognized that we were not white." *Sami Identity Politics in Finland, 1945-1990*. Thesis submitted for the degree of Doctor Artium, Department of History, Faculty of Social Sciences, University of Tromsø, February 2007

ONETIU, A. N. (2012): The Romanian Community in Bulgaria. *International Journal of Academic Research in Accounting, Finance and Management Sciences*. 2(1): 267-273. Dostupné na adrese <http://www.hrmas.com/admin/pics/1038.pdf> [naposledy navštíveno 25.10.2013]

PAPANACE, C. (2004): *Pro Balcania și Fermentul aromân (macedo-român) în sud-estul european*. Ediție trilingvă română-engleză-franceză. București: Societatea Academică Moscopitană, Editura Justin și George Iustinian Tambozi

PASKALEVSKI, S. / ZLATANOVA, R. (2006): *Rodät Paris Parizovi*. Sofija

PEYFUSS, M. D. (1974): *Die Aromunische Frage. Ihre Entwicklung von den Ursprüngen bis zum Frieden von Bukarest (1913) und die Haltung Österreichs-Ungarns*. Wien – Köln – Graz: Hermann Böhlaus Nachf.

PICKLES, J. (2001): 'There are no Turks in Bulgaria': *Violence, Ethnicity, and Economic Practice in the Border Regions and Muslim Communities of Post-Socialist Bulgaria*. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper No. 25

PIMPIREVA, Ž. (1995): *Karakačanite v Bălgaria*. Sofija: Universitetsko izdatelstvo Sv. Kliment Ochridski

PIMPIREVA, Ž. (1998): Nomadskata obština na vlasite- armăni i karakačanite v Bălgarija. In: I. Georgieva, ed.: *Armănite v Bălgaria. Istoriko-etnografsko izsledvane*. Sofija: IK VaSiL. Str. 313-341

POPOV, I. (1973): *Stranici iz minaloto na grad Peštara*. Sofija: Otečestven front

PREISSLE, J. (2006): Feminist research ethics. In: S. J. Nagy Hesse-Biber, ed.: *Handbook of feminist research: Theory and praxis*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage. Str. 515-532

RAKŠIEVA, S. (1996): Pastirite ot Gramos. *Bălgarska etnologija* 22(1): 53-66

RAKŠIEVA, S. (1997): The nomadic Aromunians Concept of a Territory Under Control. *Ethnologia Balkanica* (1): 196-204

RAKŠIEVA, S. (2000): Istinskite trakijci. *Bălgarska etnologija* 26(2): 5-29

RAKŠIEVA, S. (2001): Korenite, etnička identičnost na armănite v Bălgarija. *Bălgarska etnologija* 27(4): 29-45

RAKŠIEVA, S. (2003): Văobrazjavane na identičnostta. Iz žitiето na armănite v socialističeska Bălgarija. *Noi Armănji* 2(3): 17-28 [původně publikováno Rakšieva, S. (2003): Văobrazjavane na identičnostta. Iz žitiето na armănite v socialističeska Bălgarija 2003. In: *Socializmăt – realnost i iljuzii. Etnologični aspekti na vsekidnevната kultura*. Str. 209-217]

RAKŠIEVA, S. (2004): „Bakica v Bălgarija...” Po problema identičnost i rodina

- sred armănite ot Āepino v minaloto i dnes. *Noi Armănji* 3(6): 12-16 [původně publikováno Rakšieva, S. (2003): „Bakica v Bălgarija...” Po problema identičnost i rodina sred armănite ot Āepino v minaloto i dnes. In: *Jubileen sbornik v Āest na prof. Jordan Jordanov*. Veliko Tărnovo. Str. 383-386]
- RAKŠIEVA, S. / KUMANOV, G. (2007): Pătjat na edna izložba. *Bălgarska etnologija* 33(1): 66-82
- RAPPORT, N. / OVERING, J. (2007): *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. 2. vydání. London, New York: Routledge.
- RICOEUR, P. (1991): Narrative identity. In: D. Wood, ed.: *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*. London: Routledge
- ROMANSKI, S. (1925): Makedonskite Romani. *Makedonski pregled* I., kniga 5–6: 63-96
- ROTH, K. (2012): Ausgestellte Differenz. Von der Macht der Stereotypen auch im Museum. In: P. Lozoviuk, ed.: *Visualisierte Minderheiten. Probleme und Möglichkeiten der musealen Präsentation von ethnischen bzw. nationalen Minderheiten*. Dresden: Thelem. Str. 25-33
- RUŽICA, M. (2008): The Balkan Vlachs/Aromanians Awakening, National Policies, Assimilation. *Dokumenti* 2 (18): 10-19
- RYŠKA, T. (2010): Angažovaná antropologie: Dar i jed. *Cargo* 8(1-2): 27-47
- SAID, E. (2008). *Orientalismus*. Praha: Paseka
- SHILS, E. (1981): *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press
- SHORE, C. (2000): *Building Europe. The Cultural Politics of European Integration*. London, New York: Routledge
- SCHEPER-HUGHES, N. (2001): *Saints, scholars, and schizophrenics: Mental illness in rural Ireland*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- SCHWANDNER-SIEVERS, S. (1999): *The Albanian Aromanians' Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*. ECMI Working Paper #3. Flensburg: ECMI
- SCHWANDNER-SIEVERS, S. (2002): Dawn for a ‚Sleeping Beauty Nation‘. Aromanian Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania. In: F. Kressing & K. Kaser, eds.: *Albania – A country in Transition. Aspects of Changing Identities in a South-East European Country*. Baden-Baden: Nomos. Str. 147-163
- SKEGGS, B. (2001): Feminist ethnography. In: P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland & L. Lofland, eds.: *Handbook of ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage. Str. 426-442
- SMITH, A. D. (1991): *National Identity*. London, New York: Penguin Books
- SMITH, A. D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press
- SÖKEFELD, M. (1999): Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40(4): 417-447
- SOMERS, M. R. (1994): The Narrative Constitution of Identity: A Relational and

- Network Approach. *Theory and Society* 23(5): 605-649
- SOUKUP, V. (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum
- SPALOVÁ, B. (2008): *Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Disertační práce. Praha: FSV UK
- SPIVAK, G. C. (1990): *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London, New York: Routledge
- STEFANOVSKI, B. (2005): *Short descriptive history about the origin of the Arm 'n-Macedonians: from the prehistory to the colonization of Dacia*. Tetovo: Casta Gramosta
- STÖCKELOVÁ, T. / GRYGAR, J. (2008): Hrátky s čerty? Politické souvislosti a přesahy sociálně-vědního výzkumu. *Biograf* (46): 43 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.html?id=673> [naposledy navštíveno 27. 10. 2014]
- STOCKING, G. W. (1998): Introduction. In: G. W. Stocking, ed.: *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, *Edice History of Anthropology* 3.
- SULLIVAN, T. (2012): 'I want to be all I can Irish': the role of performance and performativity in the construction of ethnicity. *Social & Cultural Geography* 13(5): 429-443
- SZALÓ, C. / NOSÁL, I., eds. (2003): *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné Střední Evropě*. Brno: Mezinárodní politologický ústav Masarykovy university
- ŠATAVA, L. (1994): *Národnostní menšiny v Evropě: encyklopedická příručka*. Praha: Ivo Železný
- ŠATAVA, L. (2009): *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: SLON
- ŠATAVA, L. (2013): Etnicko-jazyková situace Aromunů v Makedonii. Kruševo: mládež jako indikátor etnické identity a vztahu k jazyku. *Slovanský přehled, Review for the History of Central, Eastern and Southeastern Europe* 99(5): 533-576
- ŠMÍDOVÁ MATOUŠOVÁ, O. (2014): Auto/biografický přístup při studiu kolektivní paměti. *Biograf* (59): 79 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=5907> [naposledy navštíveno 3.12.2014]
- ŠMÍDOVÁ, O. (2005): Kdo je pánem situace: O vztahu zkoumané instituce a přizvaných výzkumníků. *Biograf* (36): 128 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/text.html?id=565> [naposledy navštíveno 27. 10. 2014]
- VAŇKOVÁ, M. (2010a): Výzkumník lapený. Úvahy k (a)symetrii vztahů mezi výzkumníkem a zkoumaným, *Biograf* (52-53): 103-118
- VAŇKOVÁ, M. (2010b): Město Moskopole v paměti bulharských Aromunů. Mýtus, paměť, identity. In: B. Soukupová, H. Novotná, Z. Jurková & A. Stawarz, eds.: *Evropské město. Identita, symbol, mýtus*. Bratislava: Zing Print. Str. 227-246
- VAŇKOVÁ, M. (2012): Bulgarian Aromanian elites and identity politics in cross-border networks. In: E. Nowicka, ed.: *The Politics of Culture. Perspectives of stateless nationalities/ethnic groups*. Warsaw: Warsaw University Press. Str. 45-56

- VELO, N. (2002): Moskopole. In: N. Kjurkčiev, ed.: *Antologhie Armaneasca 2*. Sofija: Sutsata armanjlor. Str. 31-40
- VERDERY, K. (1996): *What was socialism and what comes next*. Princeton: Princeton Universtiy Press
- VERMEERSCH, P. (2005): Marginality, Advocacy, and the Ambiguities of Multiculturalism: Notes on Romani Activism in Central Europe. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12(4): 451-478
- VERMEERSCH, P. (2006): *The Romani Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- VERMEERSCH, P. (2011): *Theories of ethnic mobilization: overview and recent trends*. CRPD Working Paper No. 3. University of Leuven
- VON BERG, W. (1979): Ot Rodopite v Evropejska Turcija. *Rodopi* 7: 18-26 (původně publikováno 1878, Globus)
- WACE, A. J. B / THOMPSON, M. S. (1914): *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*. London: Methuen & Co
- WEIGAND, G. (1899): *Aromäne. Etnografičesko – filologičesko – istoričesko izdirvane na tāj narečenija narod makedono-romäne ili cincare*. Varna: P. Ch. Genkov
- WEIGAND, G. (1907): *Rumänen und Aromunen in Bulgarien*. Leipzig: J.A. Barth
- WEIGAND, G. (1924): *Etnographie von Makedonien. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil*. Leipzig: Friedrich Brandstetter
- WELZER, H. (2002): *Das kommunikative Gedächtnis: eine Theorie der Erinnerung*. München: Beck
- WELZER, H., ed. (2001): *Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburg: Hamburger Edition
- WERBNER, P. / MODOOD, T., eds. (1997): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books
- WINNIFRITH, T. J. (1987): *The Vlachs. The History of a Balkan People*. London: Duckworth
- WONISCH, R. (2012): Minderheitenmuseen. Möglichkeiten und Grenzen von Gegenerzählungen im Museum. In: P. Lozoviuk, ed.: *Visualisierte Minderheiten. Probleme und Möglichkeiten der musealen Präsentation von ethnischen bzw. nationalen Minderheiten*. Dresden: Thelem. Str. 35-50
- YALAMOV, I. (2006): The „Renaming“: Consequences and how to Overcome them. In: *Forced Ethnic Migrations on the Balkans: Consequences and Rebuilding of Societies*. Conference proceedings. 22–23 February 2005, Sofia, Bulgaria. Sofia, Tokyo: IMIR, Meiji University. Str. 105-116
- ZOINSKI, I. (2006): *Armänite – nepoznatijat etnos v Bălgarija*. Plovdiv: ADG

Další zdroje

2011 Population Census – main results. Dostupné na adrese http://www.nsi.bg/census2011/PDOCS2/Census2011final_en.pdf [naposledy navštíveno 2. 12. 2013]

Aromanians: Revision history. In: *Wikipedia*. Dostupné na adrese [http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2003&month=-1&tagfilter=\)](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2003&month=-1&tagfilter=)) [naposledy navštíveno 3.12.2014]

Aromanians: Revision history. In: *Wikipedia*. Dostupné na adrese [http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2014&month=-1&tagfilter=\)](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Aromanians&action=history&year=2014&month=-1&tagfilter=)) [naposledy navštíveno 3.12.2014]

Bulgarian Helsinki Committee. Independent non-governmental organisation for the protection of human rights. Dostupné na adrese <http://www.bghelsinki.org/en/> [naposledy navštíveno 2.10.2014]

Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Macedonia (2002). Dostupné na adrese <http://www.stat.gov.mk/Publikacii/knigaXIII.pdf> [naposledy navštíveno 19.12.2012]

Convivenza. Internationales Zentrum für Minderheiten. Dostupné na adrese <http://www.convivenza.ch/> [naposledy navštíveno 5.12.2014]

de PUIG, L. M. (1997): Aromanians. Report. Doc. 7728. In: *Parliamentary Assembly, Council of Europe*. Dostupné na adrese <http://assembly.coe.int/ASP/Doc/XrefViewHTML.asp?FileID=7661&Language=EN#Footnote12> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

<http://www.farsarotul.org/>

Kosta Bikov (2002): *Dorlu Ti Limba*. Dokumentární film

Kosta Bikov (2003): *Armânlu nu cheari*. Dokumentární film

Makedonarmân Council. Dostupné na adrese <http://makedonarman-council.org/contact/> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

MUSLIU, A., ed.: *Framework Convention on National Minorities – shadow reports.* Dostupné na adrese [http://adi.imeri.biz/Old/Downloads/publications/Shadow%20Reports%20-%20FCNM%20\(ENG\).pdf](http://adi.imeri.biz/Old/Downloads/publications/Shadow%20Reports%20-%20FCNM%20(ENG).pdf) [naposledy navštíveno 2.10.2014]

Proiect Avdhela. Biblioteca Culturii Aromane. Dostupné na adrese <http://proiectavdhela.ro/index.html> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

Recommendation 1333 (1997) on Aromanian culture and language. In: *Parliamentary Assembly, Council of Europe*. Dostupné na adrese <http://assembly.coe.int//main.asp?link=http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta97/erec1333.htm#1> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

Report on the activity of the “Aromanian Community from Romania” Association between 2004 and 2007 (2007). Dostupné na adrese <http://www.osce.org/cio/25707?download=true> [naposledy navštíveno 3.12.2014]

Resolution of the representatives of the Aromanian associations, Disentis, 25. 9. – 28. 9. 2007 (Rezoluce představitelů aromunských spolků, Disentis, 25. 9. – 28. 9.

2007)

Second opinion of the Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities on Bulgaria (2012). Dostupné na adrese http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_FCNMdocs/PDF_2nd_OPCom_Bulgaria_en.pdf [naposledy navštíveno 2.10.2014]

Statute of *Consillu Armânjloru* (Stanovy Rady Aromunů)

UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger. Dostupné na adrese <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap.html> [naposledy navštíveno 17.11.2013]

Пребрoителна карта за сградите, жилищата и населението. Пребрoяването на населението и жилищния фонд към 1 февруари 2011 г., Република България. Dostupné na adrese http://www.nsi.bg/census2011/PDOCS2/karta_Census2011.pdf [naposledy navštíveno 4.12.2014]

Устав на сдружението Център за аромънски език и култура в България. (1999). *Armânlă – Tîmpul* (Alunar – August): 3-4

Seznam příloh

PŘÍLOHA č. 1: Doporučení 1333 (1997) Rady Evropy (Recommendation 1333 (1997) on Aromanian culture and language. Parliamentary Assembly, Council of Europe.)

PŘÍLOHA č. 2: Stanovy Rady Aromunů (Statute of *Consillu Armânjloru*)

PŘÍLOHA č. 3: Rezoluce představitelů aromunských spolků, Disentis, 25. 9. – 28. 9. 2007 (Resolution of the representatives of the Aromanian associations, Disentis, 25. 9. – 28. 9. 2007)

PŘÍLOHA č. 4: Kopie časopisu Armânlu se stanovami Centra pro aromunský jazyk a kulturu, srpen 1999 (Устав на сдружението Център за аромънски език и култура в България. (1999). Armânlu – Timpul (Alunar – August): 3-4)

PŘÍLOHA č. 5: Obrazová dokumentace setkání v Dupnici (26. 8. 2007)

PŘÍLOHA č. 6: Obrazová dokumentace setkání ve Velingradu (22. 9. - 23. 9. 2006 a 15. 9. – 16. 9. 2007)

PŘÍLOHA č. 7: Obrazová dokumentace Dnů aromunské kultury, Konstanta (31. 8. - 2. 9. 2007 a 29. 8. – 31. 8. 2008)

PŘÍLOHA č. 8: Obrazová dokumentace výstavy v aromunském klubu v Pešteře

PŘÍLOHA č. 9: Obrazová dokumentace výstavy Aromuni v Bulharsku

Přílohy

PŘÍLOHA č. 1: Doporučení 1333 (1997) Rady Evropy



Recommendation 1333 (1997)¹

Aromanian culture and language

Parliamentary Assembly

1. The Assembly is concerned about the critical situation of the Aromanian culture and language, which have existed for over two thousand years in the Balkan peninsula.
2. Whereas there were over 500 000 Aromanian speakers at the beginning of the twentieth century, there are now only about half that number, dispersed through Albania, Bulgaria, Greece, "the former Yugoslav Republic of Macedonia" and Serbia, which are their home countries, as well as Romania, Germany, the United States of America and Australia. Most of them are elderly. Aromanian, as a minority language, is under threat.
3. The scale of the problem has become evident since the extension of cultural co-operation to the Balkans, the home of Aromanian.
4. The Aromanian language and culture are facing a similar fate to that of many European cultures which are becoming or have become extinct. However, the acceptance of a pluralist system of cultural values is a prerequisite for stability in Europe, and particularly in the Balkans.
5. The Aromanians make no political demands, but merely want assistance in safeguarding their language and culture, which seem doomed to extinction unless the European institutions, and the Council of Europe in particular, come to their aid.
6. The Assembly recalls the texts which it has adopted on related matters, notably [Recommendation 928 \(1981\)](#) on the educational and cultural problems of minority languages and dialects in Europe, [Recommendation 1283 \(1996\)](#) on history and the learning of history in Europe, and [Recommendation 1291 \(1996\)](#) on Yiddish culture.
7. The latter text recommended setting up, under the auspices of the Council of Europe, a "laboratory for dispersed ethnic minorities" with a mandate, inter alia, to promote the survival of minority cultures or their memory, carry out surveys of persons still speaking minority languages, record, collect and preserve their monuments and evidence of their language and folklore, publish basic documents and promote legislation to protect minority cultures against discrimination or annihilation.
8. The Assembly recommends that the Committee of Ministers:
 - 8.1. encourage Balkan states which comprise Aromanian communities to sign, ratify and implement the European Charter of Regional or Minority Languages and invite them to support the Aromanians, particularly in the following fields:
 - a. education in their mother tongue;
 - b. religious services in Aromanian in their churches;
 - c. newspapers, magazines and radio and television programmes in Aromanian;
 - d. support for their cultural associations;

1. Assembly debate on 24 June 1997 (18th Sitting) (see [Doc. 7728](#), report of the Committee on Culture and Education, rapporteur: Mr de Puig). Text adopted by the Assembly on 24 June 1997 (18th Sitting).

Recommendation 1333 (1997)

- 8.2. invite the other member states to support the Aromanian language, for instance by creating university professorships in the subject and disseminating the most interesting products of Aromanian culture throughout Europe by means of translations, anthologies, courses, exhibitions and theatrical productions;
- 8.3. introduce fellowships for artists, writers, researchers and students from Aromanian minority groups throughout the Balkans, so that they can engage in appropriate creative work in the fields of Aromanian language and culture;
- 8.4. request the Council for Cultural Co-operation, working together with recognised Aromanian academic centres, to ensure co-ordination of Aromanian cultural activities throughout Europe;
- 8.5. invite the education ministers of member states to include the history of Aromanian in European history books;
- 8.6. seek to establish co-operation and partnership with organisations, foundations and other interested bodies in the private sector with a view to implementing these recommendations;
- 8.7. take account of Aromanian culture in its follow-up to [Recommendation 1291 \(1996\)](#), particularly where the "laboratory for dispersed ethnic minorities" is concerned.

PŘÍLOHA č. 2: Stanovy Rady Aromunů

STATUTE CONSILLU ARMÂNJORU

I General disposals

Art. 1 – *CONSILLU ARMÂNJORU* (the *Council of Arman*s, called in the followings C.A.) is set up as an international non-governmental organization which brings together non-governmental associations of the Arman from the states where they live.

Art. 2 – The C.A. is expression of the will of its organizations members from Albania, Bulgaria, Greece, Republic of Macedonia, Romania and other states where Arman live (Diaspora), well aware of their identity and their common roots, as well as of the fact that they have a common language of Latin origin, that they are a distinct people, with a common history of 2000 years.

Art. 3 – The C.A. main office is in Voskopoje (Moscopoli), Korce, Albania.

Art. 4 – The C.A. is set up for undefined period and can be dissolved only according to the provisions of the hereby Statute.

Art. 5 – The official C.A. name in Arman language is “*CONSILLU ARMÂNJORU*”.

Art. 6 – 1. The official C.A. stamp is the **Macedonian sun** with 8 rays, with the name C.A. written in Arman language and in the language of the state where the main office is. The main office shall have also a stamp in Arman language, English and French languages.

2. The C.A.'s flag is white, with the yellow sun having 8 rays.

II PRINCIPLES

Art. 7 – C.A. is set up on the basis of the following principles:

1. The Arman are a people with its own distinct identity and conscience, of Latin roots and language, living for more than 2000 years in the country of origin – Macedonia, Tesalia, Epir.

2. The Arman language is the mother tongue of Arman, thus conferring them their own ethnic and linguistic conscience.

3. The common conscience with regard to the culture, language, traditions and faith gives to the Arman their will to assert that are part of the same people – the Arman people.

4. Regardless of the states where are living, the Arman have the right to preserve in the future their identity, having the name of **Arman**s or **Macedonarmans**, and all their ethnic and cultural legacy, transmitted from over 2000 years by their ancestors.

5. The Arman have the right to consider themselves part of the Arman people, regardless of the country where they live and of the citizenship they have.

6. The Arman have the duty to defend and to develop their cultural patrimony, and to transmit it to the future generations of Arman.

7. The Arman have the responsibility to make efforts in every community from the states where they live, for being recognized as a distinct people, and having all the rights deserved according to the national and international legislation.

8. The Arman, through their communities, have the duty and the right to take part to the social economic and politic life, and moreover, in the name of their communities, to be represented in the local and central administration of the state in which they are live.

9. C.A. will carry out its activity on the basis of the principle of voluntary cooperation and will act as a link between of the organizations members of C.A., as an instrument of support of cooperation among Armans.

III C.A.'S OBJECTIVES AND GOALS

Art. 8 – C.A. has as main objective to obtain the official recognition of the Armans as distinct people of neo-Latin language in every state in which live Armans communities. C.A. will support the Armans communities in order to obtain the status of national minority in the state where they live, and, implicitly, the achieving of all the rights recognized for the people from the national minorities, both by international legislation and by national legislation of each state apart.

Art. 9 – C.A. intends to contribute to setting up a juridical and institutional frame for ensure the preserving, developing and promoting the Arman language, culture and traditions, as well as the whole Arman specific spirit in every state where Armans live and where they associate themselves in representative organizations.

Art. 10 – C.A. intends to set up a necessary and durable institutional frame for preserving and asserting the identity elements specific to Armans.

Art. 11 – C.A. is the representative body of its member associations, at local, regional and international level, having to this effect the competence to cooperate for accomplishing its objectives with the governments of the states of which Armans are citizen, with internal and international authorities, with national and international inter-governmental and non-governmental organizations. In this consensus :

- a.) The Council of the Armans is committed to do everything in its power so as to assure a close rapport with all countries where Armans live.
- b.) The Council of the Armans wishes to be a way of building bridges between the Armans and the people with whom they have been living for centuries.
- c.) The aim of the Council of the Armans is to achieve a greater understanding with all other European minorities in order to safeguard and realize their principles which they share as their common heritage, thus facilitating their progress.
- d.) The Council of the Armans will support the promotion of the bilingualism as an expression of multiculturalism, will support the integration of the marginalized or unprivileged minorities, promoting tolerance to other peoples and minorities.

Art. 12 – C.A. has the duty and the goal to support the requests of the Armans communities in every Balkan state, which through their activity intend to save and develop the language, customs, and all the cultural values of the Armans.

Art. 13 – C.A. intends to ensure the organization and harmonization of the requests of the Arman associations members of the C.A. in order to achieve at this level a certain coherence for ensure the obtaining thus by the Armans of all the community, social, politic, economic and cultural rights deserved.

Art. 14 – C.A. intends to achieve the participative status within the Council of Europe for being involved in the elaboration process of the politics and programs of the Council of Europe

regarding the protection of human rights and especially of the persons belonging to national minorities.

Art 15 – C.A. intends to establish a better cooperation not only between Arman and institutions with which are they in contact, but also between the Arman living in the countries of the Balkan Peninsula and who are members of the C.A., in order to ensure a strong cohesion between the Arman communities in all the countries where they live.

Art 16 – C.A. intends to accomplish all the approaches necessary for obtaining the support of the states where the Arman live, in order to improve the general frame on each of the following levels: school, church, mass-media and the local and central administration.

Art 17 – C.A. will have as objective the achieving of the right to learn the Arman language in school, college and university, of the right to have church institutions with the church service in Arman language, of the right to translate into the Arman language the religious books, as well as of the right to have access to a mass-media in Arman language (TV, radio, newspapers and magazines, books publishing).

Art 18 – For achieving this objective, the C.A. will support the Arman organizations at national level, will submit requests and will represent every organization member of the C.A. at international level for the official recognition of the Arman.

Art 19 – (1) In order to obtain these objectives, C.A. will act on the following directions:

(a) supporting the Arman communities from each state for achieving the status of “national minority” or of “constitutive people” of the national state where the Arman are native;

(b) obtaining by all Arman associations of their legitimate right by Constitution and the laws of the State in which they are living, in accordance with the international legislation regarding the rights and freedoms recognized for the small nations which live dispersed in more than one state (transregional nations);

(c) acting to gain the support of all the Balkan states where live Arman for:

School

- training teaching personnel and books for learning the Arman language
- teaching Arman in schools, colleges and universities;

Church

- creating for all the Balkan Arman of the church institution with church service in Arman, so that their faith to be kept in the third millennium;
- translating of church books in Arman

Mass-media

- the right for all Arman and their associations to be informed in Arman language in mass-media (TV, radio, newspapers, books publishing);

Local and central administration

- the Arman have the right to participate to the social, economic and politic life, and moreover, to the local and central administration of the state in which they are live.

(d) setting up and developing of Arman institutions which could help to the realizing and carrying out the social and cultural activities, thus facilitating the connections, the dialogue and understanding between Arman

(e) organizing of cultural centers, of libraries, museums, and theaters in communities where Arman live;

(f) organizing congresses, symposiums or other manifestations with scientifically, cultural, artistic character for supporting the spiritual values of Arman people

g) knowing the history of Arman and of their contribution to the forming of the national states in the Balkans;

h) knowing the personalities of Arman roots and their fight for freedom, equal rights , Christian faith and democracy in the Balkans;

(i) attracting funds, donations, subscriptions, sponsorships, dues, for the C.A. and Arman communities activity;

(j) setting up funding projects, national or European, with the goal of supporting, maintaining and developing of the culture, the language and traditions of the national minorities;

(k) supporting for setting up the programs in collaboration with associations having similar objective in other countries or at regional, European and international level for founding the cultural and social activities of Arman communities.

(l) collaborating with universities and of scientific research in order to achieve the goals and other statutory objectives.

(m) for accomplishing all the objectives and activities provided by the Statute, C.A. shall have its own budget and patrimony

IV C.A.'s Membership

Art. 20 – Member of C.A. can be only Arman organizations/associations which gather the Arman at national level and have legal status according to the laws of the State in which are registered. The organizations which are willing to become members of C.A. have to agree with its Statute and with all its provisions and to commit to respect it.

Moreover, each organization member of C.A have the obligation of harmonizing its own Statute with C.A. Statute.

Each organization member of C.A has to due quarterly, so that the C.A. activity could be carried out according to the provisions of the Statute.

Art 21 – The quality of C.A. member can be gained as a confirmation from the C.A. Executive Board, as a specific request from the interested organization. The quality as a C.A. member is unassignable.

Art. 22 – The organizations which expressed their will to be members and signed the constitutive protocol of C.A. have the quality of founding members.

The organizations which will become members after the establishment of C.A. have the quality of non-founder members and have the same rights and obligations as the founding members.

The associations which have similar or identical objectives with those of C.A. can have the quality of upholder members, and shall due quarterly and bring other capital in kind.

Art. 23 – Each member organization shall elect 8 (eight) delegates in C.A., for a period of 3 (three) years.

Art. 24 – 1 The C.A.'s members have the following rights:

- a) to elect and to be elected, with open ore secret vote, after case, in governing body, or administration C.A. bodies, with the exceptions revealed in hereby Statute;
- b) to participate to the C.A. activity, to bring forward proposals, to consult the balance sheet, to be informed with regard of the activity of the C.A.'s governing body.

2. The upholders can participate to the C.A. activity and meetings, without voting.

Art. 25 – The C.A. members have the following obligations:

- a) to respect the provisions of the hereby statute and the decisions of the C.A. Executive Board;
- b) to act in order to grow the C.A. prestige;

- c) to due;
- d) not to develop actions, by their nature, to harm the goals on the C.A. interest;

Art. 26 – 1. The quality of member of C.A., and that of delegate, as well as the upholder quality or the honorific member can be lost:

- a) on written request of its organization, communicated to the President of the C.A.. The request of the organization shall be approved by the General Assembly of the organization which submitted the request;
- b) as losing the civil rights or death, and other similar circumstances regarding the delegates in C.A. of the member organizations ;
- c) by expelling, as follows:
 - when produce moral and financial to C.A.;
 - engaging in activities which run counter the hereby statute, and the decisions of the C.A. governing and control bodies;
 - sentencing of penal law which is incompatible with the C.A. delegate's quality, upholder quality or honorific member;
- d) by taking back the quality of member for unaccomplishing the activities provided by the Statute.

2. The suspension is the quality of member for hose provided by the alin. 1 (b and c) can be done by the governing body of C.A..

Art. 27 – 1. Expel or suspension is established by C.A. Executive Board and will be communicated in written with arguments for those implied, in 7 days after the decision.

2. The member expelled can make a written appeal, in 15 days time after receiving the communication.

3. Expelling or suspension decided by the C.A. Executive Board have to be approved by the General Assembly of C.A..

4. The decision of General Assembly of C.A. is final.

5. Losing the C.A. member quality don't give the right to claim the given contributions on C.A.'s patrimony and don't exonerate of liability the person regarding the possible damages brought to C.A..

6. Regarding the art. 26, letter c, third line, the C.A. Executive Board can decide the suspension from the member position of the member in trial, starting with the criminal pursue until the final and irrevocably judge decision.

V C.A.'s boards and administration

Art. 28 – C.A.'s boards are the following:

- a.) firstly, General Assembly
- b.) secondly, C.A's Executive Board
- c.) thirdly, Board of Censors

Art. 29 – 1 C.A.'s main governing board is the General Assembly.

2 The General Assembly consists of all the member organizations, represented by elected delegates from the board of each organization from the States where are those registered. To the General Assembly take part mandatory all the members elected by the organizations.

3 The delegates are elected for a 3 years , in the same period of time as the C.A. Executive Board.

4 The number of the delegates is determinated to 8 (eight) persons, equal for each organization.

Art. 30 – 1. The General Assembly meets once a year, in the first quarter, in common meeting and whenever needs, in extraordinary meetings.

2. The General Assembly common meeting call is made in written by the President of the C.A., through the Executive Board, at least 20 days before the date established. The call has to include the day, hour and place of the General Assembly, as well as daily order.

3. The C.A.'s General Assembly extraordinary meeting call is at least 7 days before the meeting as a call from the president of the C.A. Executive Board for more than a half of the C.A. Executive Board or at least for a tierce of delegate members of the General Assembly.

Art. 31 – 1. The C.A.'s General Assembly is statutory and can work if there are with more than half from the total number of members of the General Assembly.

2. If in the first call they are not statutory met in number is set up a new day, after 24 hours waiting, the call being realized by any way. On the second call, the General Assembly is statutory only for a tenth from the total number of members of the General Assembly.

3. The C.A.'s General Assembly meetings are lead by the President of the C.A. Executive Board, or, in his absence will be replaced by his law substitute. The debates and decisions are registered in a special book by the elected General Assembly's Secretary and will be certified by the President's signature and stamp and two other nominated delegates. In the President's absence, his substitute will sign.

4. All the C.A.'s organization members have the right to be represented in the General Assembly by their elected delegates. Each delegate has the right for one vote.

Art. 32 – The representation mandate for the General Assembly is assigned by the organization from which the delegate come from, by signing the minute of meeting of the organization's Executive Board by the president and the delegates who take part to the Assembly.

Art. 33 – The C.A.'s General Assembly has the competences:

- a) to modify the Statute of C.A.;
- b) to set the strategy for accomplishing the general C.A. objectives;
- c) to choose and revoke the C.A.'s Executive Board members and to confirm their positions;
- d) to choose and revoke, by law, the Board of Censors members, according to the laws of the State in which C.A. is registered;
- e) to approve the C.A.'s programs of activity;
- f) to provide criteria as well as the amount of dues to pay by each organization member of C.A.
- g) to approve the incomes and expenses budget and C.A.'s annual balances, on C.A. Executive Board proposal and according to the Board of Censors report;
- h) to approve, after case, the way and the amount of remuneration for members who work for C.A.;
- i) to confirm affiliates of C.A. to other regional and international institutions;
- j) to confirm the C.A. Executive Board decision regarding the activities in play for abroad offices opened;
- k) to approve the changing of the office address of C.A.
- l) to set up, by law, of commercial companies;
- m) to approve the C.A.'s dissolution and liquidation, as well as to establish the destination of remaining goods after liquidation;
- n) to approve the granting of the title of "honor membership" of C.A., on the Executive Board proposal;
- o) to exert any other kind of duties necessary to achieve the C.A.'s objectives.

Art. 34 – The decisions will be adopted for the votes of one more than half on the delegate’s number called for the C.A.’s General Assembly.

In cases as those provided by the art. 33 lit a) and l) the decision will be adopted for a two tierce of the delegates numbers registered for the General Assembly, being also necessary the mandate given by each organization member for this decision.

Art. 35 – 1. Next to C.A.’s General Assembly, as the decision was made, can be set up a “Trusty Committee”

2. The members of this Trusty Committee will be well-known personalities who can contribute in promoting the objectives among the Arman people and other people, for a better recognition of the C.A.. To the meetings of the C.A.’s Trusty Committee can participate as guests the delegates from regional and international associations or abroad personalities.

Art. 36 – 1. The Executive Board has the duty to secure the execution of C.A.’s General Assembly decisions and to work according to the provisions of the hereby statute and to its own internal operation rules.

2. The board is set up of four members from each organization member of C.A, but no more than 21 persons elected C.A.’s General Assembly.

3. The members of the Executive Board elect among them:

- a President and a vice-president from each organization member of C.A

- a general secretary from the same organization as the president and one secretary from each organization member of C.A..

4. The Board is statutory in the presence of at least 1/3 of its members.

5. The Board meets regularly one per quarter or as many times is necessary.

6. The Board call is made in written by the President of C.A. two weeks before the meeting, or if it is impossible the call is made by the vice-president named by the Board as his substitute, starting with the first meeting of the Board. The call shall contain information regarding the date, hour and place of the meeting and the daily order.

If after the call the meeting isn’t statutory, then after 24 hours of waiting a new call will be made by any ways. To the second call, the Board works with the at least 1/3 of its members, but in this tierce shall be present the president or the vice-president as its substitute, as well as one member from at least three communities.

Art. 37 – The competences of the Executive Board are the following:

a.) reports to the C.A.’s General Assembly about the activity done in a year, exerts the financial report (incomes and expenses) for the previous, the project for incomes and expenses and the project for C.A.’s programs for the following year;

b.) concludes legal documents in the name of C.A.;

c.) approves the organization chart, personnel politics, organization sheets, payments of the employees;

d.) empowers the president and the general secretary of the Executive Board to exert the attributes from lit. b), c), g);

e.) confirms the requests of becoming a C.A.’s member or its upholder and propose to whom will be given the honor title as a member;

f.) proposes the Trusty Committee;

g.) proposes for approval or approves programs of investments and reports to the General Assembly over the situation of the projects/programs of investments within C.A.;

h.) approves the internal operation rules;

i.) guides the activity of every organization, member of C.A.;

j.) approves the C.A. affiliation to others regional, national and international organizations takes the decision for confirmation to the first meeting after the General Assembly;

- k.) to approve the written reports presented by the President of the C.A. or by its substitutes members;
- l.) can approve proposals for the change of main office of the C.A.;
- m.) has other competences related to the achievement of the C.A.'s objectives.

Art. 38 – 1 The Executive Board can decide only in the meetings attended by the members according to the Statute.

2 In the meetings of the C.A.'s Executive Board the decisions are taken with the votes of the half and one of the members being present, and in cases of equal votes the President's vote will decide or, in his absence, the vote of his substitute.

3. In emergency circumstances, the Executive Board can decide without meeting but the President shall prove in written the sending to the Board's members the reason for which he/she asks such a vote and deadline of sending the members' votes.

4. When the president cannot work or the position is free, his substitute has the duty to fulfill the president's duties, but no longer than 6 months, after that the General Assembly shall meet.

Art. 39 – The Board can decide to invite to his meetings delegates of the associations from the State in which has its office or from aboard, as guests, but without right to vote.

Art. 40 – (1) The quality of member of the Executive Board can be lost as provided by the art. 26 alin. 1 lit. a), b) and c).

(2) If loosing the quality of member of the Executive Board, it shall be started the election procedure according to the C.A.'s Statute.

VI Board of Censors

Art. 41 – 1. The internal financial control to the C.A.'s level is done by a Board of Censors

The Board of Censors is set up by 3-7 persons, members of the C.A., but at least one of them has to be authorized as accountant or expert by law, according to the laws of the State in which the financial control is done.

The Board of Censors members shall have higher education, and not to be related until the grade of cousin-german with the Executive Board members.

2. Board of Censors members elect among their members a President.

3. Board of Censors has the following rights:

- a) to control once in 6 months the way in which the C.A.'s patrimony is administrated.
- b) to do the report and present it to the General Assembly.
- c) to participate to C.A.'s Executive board, but having no right to vote.
- d) to fulfill all the other assigned charges by the General Assembly.

4. Board of Censors members can receive a payment for their competences, payment which will be considered by the General Assembly.

VII Incomes and patrimony

Art. 42 – 1. C.A.'s incomes come from:

- a) dues of its members;
- b) interests coming from bank deposits;
- c) profit of the C.A.'s companies;
- d) resources coming from state budgets or from European funds;
- e) donations, sponsors, bounds;
- f) branches contribution to C.A., as by their Statute;
- g) other contributions;

- h) other incomes;
2. All incomes will be used for fulfilling the C.A.'s objectives.

Art. 43 – 1 When the C.A. was set up, the initial C.A.'s patrimony was the amount of 20000, in Euro, brought by its founders.

2 The initial patrimony shall complete with donations, incomes, sponsorships, bounds, according to the art. 42 as well as with other incomes including movable and immovable goods, and others.

3 The financial C.A.'s operations are available with two signatures: C.A.'s president signature or his substitute vice-president, for the first signature, and general secretary of C.A. for the second signature.

VIII C.A.'s dissolution and liquidation

Art. 44 – 1 The C.A.'s dissolution will be as by laws of the State in which is registered.

2 As by C.A.'s dissolution the patrimony sharing and liquidation will be as laws of the State in which is registered.

3 As by C.A.'s dissolution, the goods and the remaining amounts by liquidation are shared only between organizations members of C.A., in equal amount with their contribution to the C.A.'s patrimony.

IX Final Disposals

Art. 45 – The C.A. has its own stamp and the Arman song called “Părinteasca Dimăndari”.

Art. 46 – The modification and the completion of the C.A.'s statute will be in written and fulfilling its conditions of found and law form.

Art. 47 – The provisions of the hereby statute of the C.A., adopted by the C.A.'s General Assembly in day 21, month October, year 2005, shall have effect on the date of the registration, according to the laws in which C.A. is registered.

The General Assembly has unanimously empowered for the registration and the authentication of the hereby statute of the C.A. and of the minute of meeting to the public notary and Court, Mr. Arbeni Lena – Member of the Executive Board of C.A.

X Statute amendments

Art. 48 – Amendments to this Statute may be adopted only in accordance with Art. 33, paragraph (a), and Art. 34, at the C.A.'s General Assembly, and will be mentioned in this Art. 48, by paragraphs, beginning with paragraph (a) :

- a) - the General Assembly of C.A. adopted at its meeting, on 2-nd May 2009, the amendments to the Art. 11 of Statute, by the paragraphs (a), (b), (c) and (d);

PŘÍLOHA č. 3: Rezoluce představitelů aromunských spolků, Disentis, 25. 9. – 28. 9. 2007

Taking into account that the actual social-political and cultural context which due to the tendency of identity's globalization imposes actions for the preservation and development of the specific elements of the ethnic groups within an institutional frame,

Whereas the states' institutions have unsatisfactory reacted to our demands, that only have in view the perpetuation of the Aromanian civilisation, and whose absence would make the European culture poorer and would mean a lesser possibility to discover a model of integration of an ethnic group into a multi-lingual and multi-national society, as today Europe is,

The representatives of the Aromanian associations from Balkans and other states, present on 25-28 October 2007 at the Disentis Reunion organised by the Convivenza Association and FUEN to discuss the cross-border cooperation manner and the common issues,

Adopt the following

RESOLUTION

The Aromanians name themselves **Armãn** (sg.) - **Armãnji** (pl.) and want to be known with this name.

The Aromanians want to state their own ethnic and cultural identity. Today, those special features which allowed the Aromanians to adapt anywhere in the world without losing their identity and national conscience, are no longer sufficient without an institutional support from the states where they live and also from the European institutions.

10 years after the adoption of the Recommendation 1333 regarding the Aromanian language and culture by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, we notice with sadness that the Recommendation did not have the expected effects for the Aromanians and the year 2007 is still finding them under the threat of their disappearance as a distinct people.

For this reason, on June 25, 2007, when we celebrated 10 years from the 1333 Recommendation's adoption, the Aromanians' non-governmental organizations from their origin countries and also from the other states where they live, addressed to the Committee on Culture, Science and Education from the Council of Europe, a text that analysed the present situation of the Aromanian language and culture.

The situation is extremely critical because there are unsettled issues; the stringent ones being the mother tongue learning and promotion in schools for the Aromanian children, media and religious service in mother tongue, although these rights are granted by the European legislation. The Aromanians' organizations have made demarches to the governments of the states where they are registered, but the answers state that the Recommendation does not have an obligatory/binding nature.

Although substantial progress have been detected/registered in the **Republic of Macedonia**, which can be clearly seen, for example in the Constitution (the only state where the Aromanians are recognized as a part of Aromanian people, not as a minority) still the lack of suitable/proper financial support from the state makes that today, the application of legal provisions to be not as satisfactory as expected. The language is studied only in optional courses.

In **Romania**, the „Armăn (Aromanian) Community from Romania” had requested the mother tongue to be studied in schools, a higher visibility in mass-media and also other cultural-educational and religious rights. From all this demands, almost nothing has been solved. Thus, this year an optional course of Aromanian culture and traditions has been approved on the national level, while the Community requested that Aromanian language should be learned compulsorily – where the Aromanian communities are demanding for - as a mother tongue in accordance with the teaching/didactic standards applicable to all the mother tongues.

In **Albania** and in **Serbia**, the Aromanians don't have from the state the financial support and neither the possibility to learn their mother tongue, even they are considered as an ethno-cultural minority.

In **Bulgaria**, as well, the Aromanians benefit on a too low level from the point of view of the protection measures necessary for the preservation and promotion of their own cultural identity.

In **Greece**, the Aromanian language's situation is extremely grave; the process of the mother tongue's transmission in the family is broken and many Aromanian youngsters are not speaking the Aromanian language any more.

In Romania, Bulgaria, Albania and Greece the Aromanians are not recognized as national minority.

Thus, the fact that many important Aromanian organizations and states representatives are present here is an important step in our demarche to establish a homogeneous strategy for the rescue of the Aromanian language and culture and of the cultural identity of the Aromanian communities. To our reunion were present the state representatives from Albania, Macedonia and Romania, and also from the Council of Europe.

The European norms/standards stipulate the rights and the need to facilitate of the access to study the mother tongue, especially for the regional languages. Therefore, we are convinced that the national governments and the European institutions will support our request for association and partnership so that the finances necessary for our cultural, educational and media activities could be assured.

We, the Aromanian people, have proved that we do our best to maintain and to develop our language and culture. We will follow this way respecting the rules of democracy and human rights. On the same time, we need from the European institutions moral, financial and institutional support from the states in which we live.

In summarizing the work done and in addition to what has been done the participants agreed to the following points:

The Aromanian people strongly confirmed their will to improve the crossborder cooperation. State borders should no longer be seen as a barrier; on the way towards a stronger European cooperation, they will have more and more the function of a bridge.

We all discovered that it is necessary a common cross-border organisation, a Council that will coordinate the activity on this field. This Council exist de facto since October 2005 and here his importance has been acknowledged.

This fact is of eminent importance for the maintainance of the Aromanian language and culture. It has been underlined by the creation of an Aromanian Council. Such a crossborder common institution - similar to the Sami Parliament – is able to create a common basis for the developpement of a longterm strategy The details of the institutional rules and relations to the national associations and to the states have been discussed. The enlarged Board of the crossborder Aromanian Council has the task to adopt the existent constitution and to present the final version at the seminar which will be take place 2008 in Skopje.

A crossborder Aromanian Council could help to optimize the limited personal and financial ressources to implement the basic needs in the various fields of activity.

The representatives at the seminar, having analised the current situation in the different states confirmed the absolutely desolated situation. Neither the International Institutions like the Council of Europe nor the states in which the Aromanians live, have taken into consideration the needs and made the necessary steps that could give hope to the survival of the Aromanian language and culture.

The Aromanians' priorities were identified as follows:

- I. regarding the Aromanians' Council
 1. the constitution of a crossborder Council with main office in Voskopolje open to all Aromanian associations, who share its goals;
 2. to make application to the Council of Europe in order to accept the Aromanians' Council as an ONG;
 3. to elaborate a five year Project and organization of the seminar in 2008.
- II. regarding the political goals
 1. the census of Aromanians in all states, with a representant of the Aromanians' Council in the organizing comitee and an observer from the Council of Europe;
 2. the formular for the census will have to permit the registration of Aromanian with their orginal name;

3. the representation of the Aromanians in the national parliaments;

III. regarding the Aromanian language and education in secondary schools

1. to prepare new text-books for Aromanian language for all levels in the primary education;
2. to organize regular training of teachers and delivery of official certificates;
3. to promote the learning of Aromanian language among the parents and the children as well, through the organization of regional competition, summer camp etc.

IV. regarding the Aromanian culture

1. to found the Aromanian Writers Union with an Aromanian Crossborder Publishing House;
2. to collect ethnographical data and material from all the Balkan area (customs, songs, music, history, traditions etc.);
3. to make an artistic film in Aromanian language.

V. regarding the Aromanian media

1. to create the TV ARMANAMEA channel on satellite broadcasting;
2. to create the own press agency;
3. to develop electronic media and to create the ARMANAMEA web world.

The seminar has elected working groups which will present at the following seminars next year (in Greece, in Skopje, R. of Macedonia and in Moscopole, Albania) the more detailed aspects of the implementation of the named needs in order to decide about a longterm operational project. They namely will try to use the synergies of a transnational cooperation in the various fields: language, culture, media, politics.

The representatives in the first invite the states in which the Aromanian people live to recognize the Council and to start a constructive cooperation. They affirm the will to associate the Council to the pan-european organizations, regional and international ones, reminding also the states the international obligations towards to endangered national minorities and autochthonous peoples and expect that their commitment will enable the Aromanian people to survive.

The representatives at the seminar invite the Council of Europe, the European Union and other international institutions to register Aromanian people as autochthonous people or as national minority. In the same time, these institutions are expected to support Aromanian people in its efforts to maintain and develop the identity related goals.

We are certain that this reunion represents the first step for the good performance of the Aromanians' Council. We have a long term projection and for the year of 2008 we already have established other similar reunions. We hope that we will obtain the necessary support from the involved states and also from the Council of Europe.

ALBANIA

Sutsata ti cultura armâna “Armanji di Albania”

Spiro Poci

Hristo Goci

Mandra

Arben Lena

Tona Nikolla

Ministry of Foreign Affairs of Albania

Minorities Office

Dr.Trako Edmond

BULGARIA

Tsentrulu ti cultura shi limba armâna

Nikolay Kyurkchiev

Dr.Hristov Mihai

FRANCE

Association des Français Aroumains

Iancu Perifan

Nicolas Caracota

GERMANY

Unia tra limba shi cultura armaneasca

Kira Iorgoveanu Mantsu

Yiani Mantsu

GREECE

Sutsata Armaneasca di Atena

Sotirios Bletsas

Republic of MACEDONIA

Liga a armanjloru ditu Machidunii

Niko Kardula

Partia a armanjloru ditu Machidunii

Mita Papuli

Unia ti cultura armaneasca ditu Machidunii

Dina Cuvata

Marinela Tusheva

Goran Pushuticlu

Sterio Tashcov

Ministry of Foreign Affairs of R. of Macedonia

Simon Kanevce

ROMANIA

Fara Armaneasca ditu Romania

Costica Canacheu

Stere Samara

Dr.Mariana Bara

Chirana Darlaiane

Florentina Costea

Adriana Boruna

Sutsata Culturala Armaneasca

Nicu Vrana

Consiliul a Tinirloru Armanji

Mariana Gheorghe

Stere Stamule

SERBIA

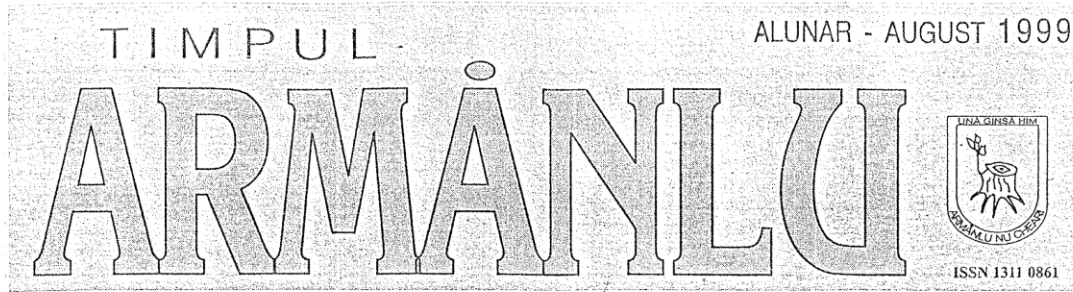
Sutsata culturala Lunjina, Belgrad

Dr.Liliana Nikolova Petrovici

Scientist:

Prof. Lauri Hannikainen, **University of Turku**, Finland

Dr. Thede Kahl, Viena, Austria



FRÂNDZÂ TI LIMBA SHI CULTURA ARMÂNEASCÂ

ARMÂNJ - ALUMTÂTOR TI
LIBERTATI

ИЛИНДЕН 2 АВГУСТ 1903 г.
АРМЪНИ - БОРЦИ ЗА СВОБОДА.

Anamisa di cama avdzâtsli armâneashci figuri tsi loară parti tu Protă sârbească răsulari tu anlu 1804, ira Armânjlji Tsintsar-Marco shi Tsintsar-Ianco. Tsintsar-Ianco ira vinit tu Sârbii tu anlu 1800 di Ohârda. Cât sâ scula revolutsia tu Sârbii nâs diunâoară tricū di partea a Sârghilor



Pitu Guli

irū spuși mari giunatic, shi ti atsea Caragiorge lu nominâ ti bimbasha pisti 100 di alumtâtor. Tsintsar-Marco ira di Nbeala shi nâs, idyia ashī, cât ahurhi răsularca a Sârghilor tricū di a lor parti shi totuna s-afllă anvârliga di Caragiorge.

Tu protă sârbească răsulari Armânjlji nu putea s-hibă cama numirosh, că tu atsel chiro tu Sârbii nu avea multă Armânj. Ti atsea nâsh avea loată partzială parti.

Armânlu Condu di Ianina, cari zbură bun arbiniseashci shi turtseashci, s-alumta deadun cu Sârghilj tu periodlu cându Belgrad ira nvârligat di Turtsâlj. Chiru tu anlu 1813, cându avea 30 di anj. Shi Georghī Papazoglu ira di Ianina shi nâs deadun cu Condu s-alumta di partea a Sârghilor. Deadun cu aishci doilji s-alumta shi Costa "Tsintsarin".

Di tu Machedonii vini shi avdzâtlū heroi Iorghachi cu shapte sots, anamisa di cari ira shi Georghī Zagla shi Farmachi. Nâsh deadun intrară tu ceata al Haiduc Veljco.

Caragiorge, conducâtorlu a răsulariljei tu Sârbii, ira om analfabet. Tu a lui chiro nai cama nvisat oamij ira Gretsli shi Armânjlji. Cu tut atsea tsi Caragiorge nu lji vrea multu Armânjlji, protlu contract anamisa di revolucionarlji Sârghi shi Turtsâl lu ncljisiră Armânjlji Petar Icico shi Naum P. Cârnar. Naum Cârnar ira Armân di Moscopole shi avea bitisită gârtească sculii, a pi profesii ira pârnatēftu. Aistu Armân multu chiro lji ira secretar shi consultant al Caragiorge. Ira vâtâmat deadun cu Caragiorge cându di tu România agiumsiră tu Sârbii.

Shi Cnjazlu Milosh Obrenovici ira nvârligat di Armânj. Diunâoară cât s-tihisi daua răsulari sârbească, a lui consultantsă ira Hristu, sigura Armân di tu Machedonii. Shi fratslji Ciardacladz, Cursula, shi multă aitsă Armânj s-alumta di partea a Sârghilor ti liberări di Turtsâlj.

Измежду най-знаменитите фигури, взели участие в Първото сръбско въстание през 1804 година, са армъните Цинцар Марко и Цинцар Янко. Цинцар Янко идва в Сърбия през 1800 г. от Охрид. Когато избухва революцията в Сърбия той веднага взема участие в нея и, както се говори, проявява голямо юначество. Караджордже му поверява над 100 въстаници. Цинцар Марко идва от Нбяла и той, също така, когато избухва въстанието в Сърбия заема своето място в обкръжението на Караджордже.

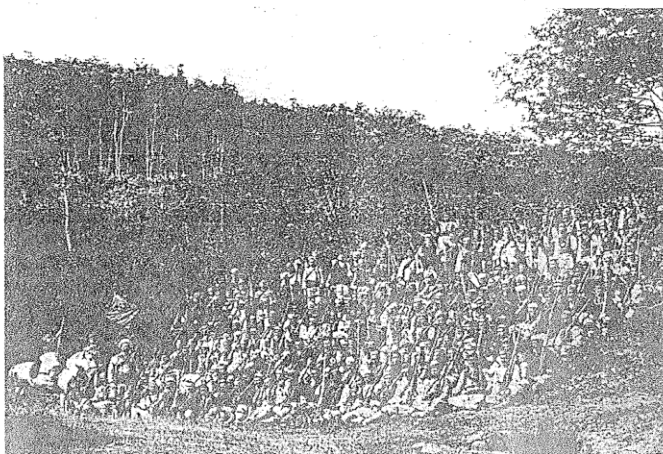
В Първото сръбско въстание армъните са малцина, защото по това време не е имало много армъни в Сърбия. Затова те имат частично участие.

Армънтъ Конду от Янина, който добре говорел албански и турски, се бие заедно със сърбите в периода, когато Белград е обсаден от турски аскер. Загива едва навършил 30 години през 1813г. Георги Папазоглу също от Янина се сражава заедно с Конду на страната на сърбите. Рамо до рамо с тях е и Коста Цинцарина.

От Македония идва и прочутият герой Йоргаки със седмина юнаци, между които са Георги Загла и Фармаки. Те всички се присъединяват към четата на Хайдук Велико.

Караджордже, водачът на въстанието в Сърбия, бил неграмотен. По това време най-учените хора били гърците и армъните. Това е причина Караджордже да избере армъните Петър Ичико и Наум П. Кърнар, които стават парламентъори в преговорите с Турция.

Наум Кърнар бил армън от Москополе, завършил гръcko училище и по професия бил търговец. Този учен мъж дълго време е секретар и съветник на Караджордже и загива заедно с него, когато двамата се завръщат от Румъния в Сърбия.



Ceta al Pitu Guli tu Mecchin camen.

Adutsim a minti că ti liberari a li Sârbii avea multă Armânj cai ira tu Sârbii ca minishcri, diplomats, generalj shi intelectualj di analu rang, ca Iovan Steria Popovici ira om tsi li băgă thimeljili ti teatru, cari ira hilj a unui armâneșcu pârâteftu, Branislav Nushici, vinit di Vlaho-Clisura shi ira nai cama marli sârbescu comedigraf, Nicola Pashici, un di nai cama marlji sârbeschi politician shi diplomat cari avea armâneșca aradâtsinâ di Moscopole a ira di familia Pashu, ca shi multă altsă.

Tu râscularea ti liberarea a li Albanii di Turtsă loară parti shi Armânjlji di tu Albanii, nai multu atselj di tu Albanii di not iu băna multă Armânj. Să shii că tu râscularea al Schender Beg alias Georgiu Castrioti tu eta XV, piningă Arbinesh nai cama numirosh ira Armânjlji. Năsh avea mari rolă tu atsea resculari, că băterli s-fătsca tu localitâtsli iu băna Armânjlji.

Tu râscularea ti liberarea a li Machedonii mari parti loară Armânjlji. Ca exemplu va să spunem că râscularea ti Aghiu Iliă (tu 2 di augustu anlu 1903) ira tu armâneashcili locur Crushuva, Nevesca shi Vlaho-Clisura, ncar cu Armânj alumtător. Shi tu protlu guvernul, cunoscut ca Republică di Crushuva, membru tu năsh ira shi Armânlu Vanghel Dinu. Tu atsea râsculari lo parti shi chiuru avdzâtlu heroi Pitu Gulî cu a lui ceata, tu localitatea Mecchin camen. Ti idyia râsculari s-alumtă shi voivodălu Alexandru Coscha, voivodălu Sterghiu Nacio, Tashco Arsov, Sterghiu Barjo shi multă altsă Armânj.

Shi tu Machedonia di Pirin resculara a Machedonjlor contra di Turtsă ira organizatâ shi condusă di revolusionarlu Iane Sandanschi, ca shi di Vanghel Inditeshi, Dimitri Chelaiu shi altsă.

Cun s-veadi di tută aistă Armânjlji di tută Peninsulă Balcan spusiră multu mari activitati shi giunatic ti liberarea di Turtsă. Cu aistu facti cad tu apă tuti a tseali spuner-a atsilor cari nu nă va shi cari dzăc că Armânjlji sântu ficosh shi indolentsă cându easte tu ntribari alumtarea contra di tiranii.

Aistă spuniri va su bitisim cu ună minduiri tsi u prezentă un di nai cama marlji sârbeashci politicianj Nicola Pashici: Armânjlji ahât multu deadiră ti tuti populi a ti năsh nu alăsară tsiva.

ARMÂNLU

КОНСТАНТИН МИХАИЛ ГРИГОРИЕ - НОВИЯТ ПОСЛАНИК НА РЕПУБЛИКА РУМЪНИЯ У НАС

Константин Михаил Григорие е роден на 1 юни 1950 в Крайова, Румъния. През 1973г. завършва Академията за икономически науки в Букурещ, специалността Международни икономически отношения. Има следдипломна квалификация по международни отношения в Университета в Лийдс - Великобритания. Стажува в Секретариата на ЮНЕСКО в Париж.

Политическа кариера:

От 1973-1990 работи в Департамента за международни взаимоотношения към Съюза на студентите в Румъния и в Бюрото за туризъм на младежта. Също така и в Департамента за планиране на маркетинг към Министерството на културата.

През 1990г. е главен секретар и съветник в Министерството на външните работи.

От 1993 - 1995 е съветник и директор в кабинета на министъра на външните работи.

В периода 1995-1999 е посланик на Република Румъния в Италия, после в Република Малта; постоянен представител на Румъния в пред ФАО, ПАМ и ФИДА.

На 28 юли 1999г. представя акредитивните си писма на Президентна на Република България Петър Стоянов. От този момент е пълномощен представител на Румъния у нас.

Владее френски, английски, испански и италиански език.

Княз Милош Обренович също е подкрепен от армяните. Непосредствено след избухването на Второто сръбско въстание негов съветник става Христу - армън от Македония. Известни са още братята Чардакли, Курсула и мнозина други, въстанили на страната на сърбите в борбата за освобождение от турско иго.

Трябва да споменем, че много са армяните-интелектуалци, които заемат важни постове като министри и дипломати в свободна Сърбия. Това са: Йован Sterия Попович, основоположник на театъра; Бранислав Нушич, произхождащ от Влахоклисура, който е най-големият сръбски комедиограф; Никола Пашич - един от най-големите сръбски политици и дипломати, чийто корен е от Москополе от фамилията Пашу и др.

Когато избухва въстанието срещу турско робство в Албания в редовете на борбата са армяните, които тогава там са най-много. Известно е, че идеологът и водачът на въстанието през XV век е Скендер Бег, армън, чийто истинско име е Георги Кастриоти, застанал начело на мнозината армяни в Албания.

По време на Илинденско-Преображенското въстание, избухнало на 2 август 1903г. /Илинден/ в освобожденето на Крушево, Nevesca и Влахоклисура, както и в правителството на провъзгласената Крушевска република дейно участие и огромен принос имат армяните: Вангел Дину и прочутият герой от Мечкин камен Питу Гули, който загива в епичното сражение начело на 300 юнаци за свободата на Македония. В Илинденско-Преображенското въстание геройски се сражават и войводите: Александру Кошка, Stergyo Нако, Ташко Арсов, Stergyo Барьо и т.н.

В освободителните борби на Пиринска Македония, ръководени от великия български революционер Яне Сандански, участие взимат армяните Вангел Индигеши и Димитри Келау.

Очевидно е значителното присъствие на армяните в освобождението на Балканския полуостров от османския гнет, когато те проявяват голяма активност и юначество. Това е доказателство за тяхната смелост и жертвоготовност в борбата срещу тирана.

Големият сръбски политик Никола Пашич казва: "Армяните са дали толкова много на всички народи, а за себе си не са оставили нищо."

Николай Кюркчиев

GHINE VINIT ANAMISA DI VLAHLJI ARMÂNJ EXCELENTSA VOASTRA! DOMNUL CONSTANTIN MIHAIL GRIGORIE EASTE NOUL AMBASADOR A STATLUI ROMÂN LA SOFIA



Amintat Craiova tu 1 CIRESHAR 1950 a. Bitiseashte Academia di studii economice Bucuresthi tu anlu 1973 shi cama anelo perfectioneaza la Universitatea di Liids Marea Britanie shi la Paris Frantsa.

Cariera lui ahurhiashte la Departamentul ti ligaturi cu students, la Ministerlu di Cultura, Ministerlu di lucrî externe.

Tu anjli 1995-1999 a. easte ambasador la Roma shi Malta. Sburashte Frantsuzeashte, Engleza, Italiana shi Spaniola. Avem nadia ca lishor va-s anveatsa limba Armâneasca.

ARMÂNLU

УСТАВ

на сдружението ЦЕНТЪР ЗА АРОМЪНСКИ ЕЗИК И КУЛТУРА в България

ОБЩИ ПОЛОЖЕНИЯ

Член 1. Сдружението Център за аромънски /армънски/ език и култура е неполитическа организация с идеална (нестопанска) цел на армъните /аромъните/ в България, регистрирано като юридическо лице чрез вписването му в регистъра на Софийския градски съд.

Член 2. Седището на сдружението е установено в гр. София на ул. "Княз Борис I" № 152, телефон 83 20 71.

Член 3. Центърът за аромънски /армънски/ език и култура се изгражда и развива своята дейност в съответствие със законите на Република България, Хартата на ООН за правата на човека, Европейската рамкова конвенция за защита на правата на националните малцинства и Препоръката на Парламентарната асамблея на Съвета на Европа (ПАСЕ) № 1333 от 1997 г. за запазване на аромънския /армънския/ език и култура.

Член 4. Сдружението се учредява за неопределен срок от време, има отворен характер и функционира при минимален брой от пет членове. Освен учредителите му в него могат да членуват български граждани от аромънски /армънски/ произход от цялата страна.

Член 5. При целесъобразност сдружението може да учреди по установения ред свои филиали в други градове на страната, където живеят по-компактни групи от аромънския етнос.

РАЗДЕЛ ПЪРВИ - ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ НА СДРУЖЕНИЕТО

Член 6. Основната цел на сдружението е да работи и спомага за идентифициране на етническото самосъзнание на армъните /аромъните/ в България чрез съхраняване, развиване и обогатяване на езика; културата и историческото им наследство. То се явява неразделна част от целокупната българска култура и съществен компонент на цивилизацията на Балканския полуостров, в която влагат своя принос в продължение на две хилядолетия.

Член 7. За постигане на целта, дефинирана в чл. 6, Центърът за аромънски /армънски/ език и култура осъществява съответна културно-информационна и просветнообразователна дейност, като: самостоятелно или съвместно с други български и чуждестранни институции и сродни сдружения организира дискусии, чествания на официални празници, образователни семинари, научни конференции, фестивали на аромънския фолклор, етнографски и художествени изложби и други обществени прояви.

1. Издирва, съхранява, развива и обогатява аромънския /армънския/ фолклор, традиции и обичаи, като насърчава или организира тяхното издаване и разпространение.

2. Организира написването, издаването и разпространяването на аромънски език на речници, граматики и различни учебни помагала по литература, история и други предмети.

3. Съдейства пред държавните власти за изучаване на майчиния аромънски език в българските училища там, където са налице необходимите за това условия.

4. Сътрудничи в разнообразни форми с национални и международни организации, чиито цели и задачи са сродни с тези на сдружението.

РАЗДЕЛ ВТОРИ - ЧЛЕНСТВО В СДРУЖЕНИЕТО

Член 8. Сдружението се обособява и функционира на доброволен принцип

Член 9 (1). Член на сдружението може да бъде всяко дееспособно лице, което приема неговия устав и съдейства доброволно за осъществяване на целите и задачите на сдружението.

(2) Приемането на членове се извършва чрез лично депозиране в ръководството на сдружението на писмена молба от кандидата и вписването му в регистъра на членовете.

Членството може да бъде индивидуално и колективно.

(3) Напускането на сдружението става чрез депозиране в ръководството на сдружението на лично писмено уведомление, в което е желателно да се посочат и мотивите за напускане.

РАЗДЕЛ ТРЕТИ - РЪКОВОДНИ ОРГАНИ - ФУНКЦИИ

Член 10. Ръководни органи на сдружението са Общото събрание и Управителния съвет.

Общо събрание

Член 11. Общото събрание е висш орган на сдружението и се състои от всички негови членове. При учредяването на филиали Общото събрание се състои от делегати, чиито брой се определя от Управителния съвет на сдружението.

Член 12 (1). Общото събрание се свиква от Управителния съвет на редовни сесии, които се провеждат веднъж на две години.

(2) Извънредните сесии на Общото събрание се свикват по искане на една десета от членовете на сдружението или по инициатива на Управителния съвет за решаване на спешни и неотложни задачи.

(3) В десетдневен срок до провеждането на предстоящата сесия Управителният съвет уведомява членовете на сдружението писмено или по друг възможен начин, като им съобщава датата, часа, мястото и дневния ред на сесията.

(4) Общото събрание се счита законно и може да приема решения, ако е достигнат кворум, съставляващ най-малко половината от всички членове или делегати.

Член 13 (1). В Общото събрание всеки член или делегат има право на глас. Гласуване с пълномощие не се допуска.

(2) Решенията в Общото събрание се взимат с обикновено мнозинство, съставляващо половината плюс един от гласовете на присъстващите.

(3) Решенията за изменение на устава, за сливане на сдружението с друго или за неговото прекратяване се вземат с квалифицирано мнозинство, съставляващо две трети от гласовете на присъстващите.

(4) По въпроси, които не са били предварително вписани в дневния ред и надлежно оповестени, не може да се взимат решения. Горната разпоредба не е валидна, когато се предлага отстраняване на членове на Управителния съвет и избиране на нови членове на тяхно място.

(5) Никой член няма право да гласува при решаването на въпроси, отнасящи се до него или до негови близки, визирани в чл. 142 на Закона за лицата и семейството.

Член 14. Общото събрание осъществява следните по-важни функции:

1. Обсъжда и приема двугодишните отчети за дейността на Управителния съвет и финансовите отчети за приходите и разходите за отчетния период;

2. Приема двугодишните планове за дейността на сдружението и съответните бюджети за финансовото им осигуряване;

3. Избира и освобождава председателя, секретаря и членовете на Управителния съвет;

4. Приема устава на сдружението и внася в него целесъобразни изменения и допълнения;

5. Взема решения за сливане на сдружението с други сродни сдружения или за неговото прекратяване, както и за учредяване или прекратяване на филиали;

6. Определя размера на встъпителните вноски и на годишния (месечния) членски внос в сдружението;

7. Взема решение за по-нататъшно оползотворяване на средствата и на имуществото след прекратяване дейността на сдружението или на някой филиал.

Управителен съвет

Член 15. (1). Управителният съвет е изпълнителен орган на сдружението и осъществява неговите функции през периода между сесиите на Общото събрание.

(2) Управителният съвет се състои най-малко от трима членове. Точният брой и състав се определя и избира от Общото събрание. Мандатът на Управителния съвет е две години.

(3) Председателят на Управителния съвет представлява сдружението пред административните органи, обществени организации и други институции в страната, както и пред сродни организации и обществени форуми в чужбина.

При необходимост председателят на Управителния съвет делегира тези правомощия на секретаря или на други членове на Управителния съвет.

(4) При възможност и при целесъобразност, с решение на Общото събрание, секретарят на Управителния съвет може да бъде назначен на цятна длъжност и да изпълнява функциите на изпълнителен директор.

(5) До избиране на нов Управителен съвет старият Управителен съвет продължава да изпълнява своите функции.

Член 16. Управителният съвет изпълнява следните по-важни функции:

1. Организира изпълнението на двугодишния план и на бюджета на сдружението за съответния период;
2. Организира провеждането на сесиите на Общото събрание и своевременно уведомява членовете за това;
3. Подготвя всичките необходими документи - планове, бюджети, отчети, информации и други, които се обсъждат в сесиите на Общото събрание или в други форуми, държавни ор-

гани или обществени организации.

При необходимост Управителния съвет създава за целта работни групи;

4. Установява и поддържа делови контакти със съответни държавни и обществени организации в страната, както и със сродни формации в чужбина за реализиране на целите и задачите на сдружението.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЪРТИ - ФИНАНСИ

Член 17 (1). Сдружението набира паричните си средства от въпътителни вноски на членовете, годишен (месечен) членски внос, дарения, спонсорство, лихви и приходи от собствена дейност.

(2) Паричните средства на сдружението се съхраняват в банкова сметка, открита на името на Центъра за армънски език и култура.

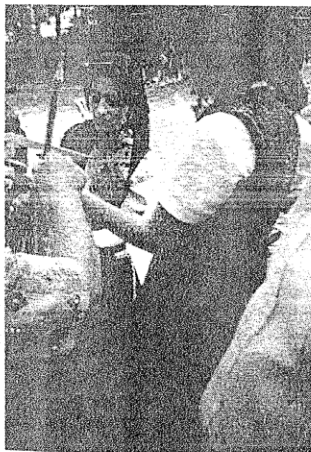
(3) Всички приходи и разходи се водят на отчет от Управителния съвет в специална за целта приходно-разходна книга. Те се удостоверяват с официални приходни и разходни документи.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ РАЗПОРЕДБИ

Параграф 1. Настоящият устав е приет на Общото събрание на учредителите на сдружението, състояло се на 20 юни 1999 година в София.

Параграф 2. Уставът влиза в сила и става приложим от деня на съдебна регистрация на сдружението, извършена по установения от закона ред.

LA SHOPUTLU AL VANGHEL - DUPNITZA
UNĂ MUSHATĂ SĂRBĂTOARE ARMĂNESCĂ



Cântăra și giucara tinirle și mushatle armâne di Dupnitza.

Бюлетинът се издава със съдействието на Международния център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия

Tu dzua di 21 augustu 1999 a. s-adunarâ Armânjli di Dupnitza, Blagoevgrad, Velingrad shi Sofia.



DIMÂNDAREA PĂRINTEASCĂ reciteaza mintimena feată Rosina.

FRÂNDZA EASTE ADRATĂ TI TIPUSIRE
LA SUTSATA ARMÂNJOR

BG, Sofia 1000, str. Kniаз Boris I N 136
Redactor: Nicolae Kiurkciev, tel. 893 133; 893 116

БЮЛЕТИН ЗА АРОМЪНСКИ ЕЗИК И КУЛТУРА

PŘÍLOHA č. 5: Obrazová dokumentace setkání v Dupnici (26. 8. 2007)



Přípravy na tanec *choro*, místo zvané Vangelova češma.

Nikola Kostov, předseda spolku
v Dupnici, obléká jednu z dívek
část aromunského kroje.



PŘÍLOHA č. 5: Obrazová dokumentace setkání v Dupnici (26. 8. 2007)

Přípravy na tanec *choro*.



Děti v aromunských krojích.



Tanec *choro*.



PŘÍLOHA č. 5: Obrazová dokumentace setkání v Dupnici (26. 8. 2007)

Tanec *choro*, první tanečník nese zástavu - *chlamboru*.



Skupinové foto účastníků setkání.

PŘÍLOHA č. 6: Obrazová dokumentace setkání ve Velingradu (22. 9. - 23. 9. 2006 a 15. 9. – 16. 9. 2007)

Hotel MS, Velingrad, seminář.
Zleva: Svetla Rakšieva, Michail Christov, pop ze sofijského kostela Nejsvětější Trojice, Toma Kjurkčiev, Toma Enache.
22. 9. 2006



Hotel MS, Velingrad, seminář.
22. 9. 2006



Hotel MS, Velingrad, kulturní program – soubor *Fântânâ*.
23. 9. 2006



PŘÍLOHA č. 6: Obrazová dokumentace setkání ve Velingradu (22. 9. - 23. 9. 2006 a 15. 9. – 16. 9. 2007)

Hotel Zora, Velingrad, kulturní program – soubor *Cânticlu nostu*.
16. 9. 2007



Hotel Zora, Velingrad, kulturní program – pohled na účastníky setkání.
16. 9. 2007



Hotel Zora, Velingrad, kulturní program – malé *choro* členů folklórních souborů a účastníků setkání.
16. 9. 2007



PŘÍLOHA č. 6: Obrazová dokumentace setkání ve Velingradu (22. 9. - 23. 9. 2006 a 15. 9. – 16. 9. 2007)



Hotel MS, Velingrad.
Kerana Pišotova, její dcera a vnučky v aromunských krojích. 23. 9. 2009

Hotel Zora, Velingrad.
Keraza Gogova a Baj Steriu
Gogov.



PŘÍLOHA č. 7: Obrazová dokumentace Dnů aromunské kultury, Konstanta
(31. 8. - 2. 9. 2007 a 29. 8. – 31. 8. 2008)

Seminář „Standardizace jazyka“
Biblioteca Județeană "Ioan N.
Roman", 30. 8. 2008



Seminář „Standardizace jazyka“
Biblioteca Județeană "Ioan N.
Roman", 30. 8. 2008



Vernisáž výstavy aromunského
umění
Muzeul de Artă, 29. 8. 2008



PŘÍLOHA č. 7: Obrazová dokumentace Dnů aromunské kultury, Konstanta
(31. 8. - 2. 9. 2007 a 29. 8. – 31. 8. 2008)

Koncert aromunských umělců
(skupina Gramosteani,
Makedonie)
Teatrul Liric, 1. 9. 2007



Choro účastníků setkání,
hlavní ulice,
Eschibaba (Stejaru).
2. 9. 2007



Vystoupení folklórních souborů,
prostranství za městem,
Eschibaba (Stejaru).
31. 8. 2008



PŘÍLOHA č. 7: Obrazová dokumentace Dnů aromunské kultury, Konstanta
(31. 8. - 2. 9. 2007 a 29. 8. – 31. 8. 2008)

Choro účastníků setkání,
prostranství za městem,
Eschibaba (Stejaru).
2. 9. 2007



Hostina,
prostranství za městem,
Eschibaba (Stejaru).
2. 9. 2007



Aromunská vlajka – slunce
z Verginy,
Eschibaba (Stejaru).
2. 9. 2007



PŘÍLOHA č. 8: Obrazová dokumentace výstavy v aromunském klubu v Pešteře

Pohled do celku expozice,
5. 10. 2007



Georgi Choljanov v expozici,
v pozadí aromunská standarda
– *chlambora*.
5. 10. 2007



Detail expozice,
sedlo na koně.
5. 10. 2007



PŘÍLOHA č. 9: Obrazová dokumentace výstavy Aromuni v Bulharsku



Přípravy výstavy.

Zleva: Svetla Rakšieva, Keraza Gogova, autorka textu – Markéta Zandlová, Kerana Pišotova. 14. 9. 2007

Přípravy výstavy.
Kerana Pišotova upravuje jednu
z figurín.
14. 9. 2007



PŘÍLOHA č. 9: Obrazová dokumentace výstavy Aromuni v Bulharsku



Přípravy výstavy.

Zleva: Kerana Pišotova, Svetla Rakšieva, Georgi Kumanov. 14. 9. 2007

Přípravy výstavy.
Kerana Pišotova připravuje
exponát.
14. 9. 2007



PŘÍLOHA č. 9: Obrazová dokumentace výstavy Aromuni v Bulharsku



Pohled do celku expozice. 15. 9. 2007

Detail expozice – ženich a
nevěsta, zástava - *chlambora*,
obřadní chléb.
15. 9. 2007



PŘÍLOHA č. 9: Obrazová dokumentace výstavy Aromuni v Bulharsku

Detail expozice – informační
tabla, vitrina s předměty denní
potřeby.

15. 9. 2007



Detail expozice – vitrina
s publikacemi bulharských
aromunských spolků a třemi
časopisy rumunských
aromunských spolků (vlevo
dole).

15. 9. 2007



Detail expozice – informační
tabla, vitrina s oceněními
aromunských folklórních
souborů.

15. 9. 2007

