

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie

# Univerzální nebo austronéská modernita?

Příchod modernity do austronéských komunit v nížinných oblastech kraje Taidong na  
Taiwanu

Universal or Austronesian Modernity? Arrival of modernity in Austronesian communities in  
lowland regions of Taidong County, Taiwan

Disertační práce

Autor:

Mgr. Petr Janda

Vedoucí práce:

prof. PhDr. Dušan Lužný, Dr.



Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a uvedl v ní všechnu literaturu  
a zdroje, které jsem použil, v souladu s pravidly pracoviště.

.....

Podpis

V Olomouci dne .....



## Poděkování

Poděkování patří vedoucímu práce profesoru Lužnému za podnětné připomínky, podporu a ohromnou dávku trpělivosti při vedení práce. Zvláštní dík patří Lin Suhui a celé její rodině, díky jejichž podpoře a přátelství tato práce vůbec mohla vzniknout. V neposlední řadě děkuji své rodině za velkou míru tolerance v období sbírání materiálu a psaní práce.



## **Anotace**

Práce na případu austronéských obyvatel zkoumá modernizaci společnosti v marginalizovaných oblastech Taiwanu. Původní obyvatelé, kteří do sedmnáctého století tvořili dominantní skupinu společnosti, představují v současnosti přibližně 2,5 % celkového počtu obyvatel. Oblasti, v nichž sídlili a v nichž dodnes tvoří významnou menšinu, byly až do poloviny dvacátého století jen volně začleněny do vyšších státních útvarů. Práce se zabývá modernizací domorodých komunit v kraji Taidong a změnami v průběhu tří modernizačních projektů. Zároveň diskutuje existenci „fundamentálních rozdílů“, jež uvádí Eisenstadtova teorie mnohých modernit oproti tradičnímu pohledu na modernizaci jako na univerzální proces.

Terénní výzkum byl založen na částečně strukturovaných rozhovorech s příslušníky domorodých komunit v kraji Taidong. Na několika aspektech běžného života dokumentuje modernizaci menšinové společnosti převážně v nížinných oblastech kraje a na jejich základě diskutuje možnost existence různého společenského vývoje nejen na úrovni národních států či větších kulturních celků, ale i v rámci jednotlivých států ve specifických regionech a komunitách.

**Klíčová slova:** Taiwan, modernita, austronéský, původní obyvatelé, barbarská území, mnohé modernity, domorodý, *yuanzhumin*





## **Abstract**

The thesis takes the case of Austronesian-speaking population to investigate modernization processes in marginal regions of Taiwan. The native people, who used to be the dominant group in the society before the 17th century, currently make up about 2.5% of the total population. The regions, in which they originally settled and in which they constitute a significant minority, were only loosely incorporated into higher state entities prior to the mid-20th century. The thesis deals with the modernization of aboriginal communities in Taidong County and changes in the course of three modernization projects. It also discusses the existence of “fundamental differences” as proposed by Eisenstadt’s theory of multiple modernities in contrast to traditional view of modernization as a universal process in traditional modernization theory.

The field research was based upon partially structured interviews with members of aboriginal communities in Taidong County. It documents the modernization of a minority society – mostly in lowlands - on several aspects of everyday life and on this basis discusses potentially different social development not only at the level of national states or larger cultural bodies, but also within individual states in specific regions and communities.

**Key words:** Taiwan, modernity, Austronesian, aboriginal, native population, multiple modernities, barbarian territory, *yuanzhumin*



# Obsah

1. Úvod .....	1
2. Předmět výzkumu a výzkumná otázka .....	3
3. Historický vývoj Taiwanu .....	6
3.1 Předrepublikánské období .....	6
3.2 Vývoj ve 20. století.....	9
3.3 Politické a společenské změny po roce 1987 u austronéských obyvatel.....	16
4. Demografická struktura Taiwanu .....	20
4.1 Austronéští obyvatelé.....	21
5. Metodologie .....	26
5.1 Charakteristika oblasti výzkumu .....	26
5.2 Konstrukce vzorku .....	30
5.3 Rozhovory.....	36
5.4 Doplnkové metody sběru dat .....	37
6. Modernita.....	39
7. Zjištění a diskuze .....	43
7.1 Chudoba .....	45
7.2 Zemědělská společnost .....	48
7.3 Půda .....	50
7.4 Jazyk .....	55
7.5 Paralelní sociální instituce .....	59
7.6 Kultura.....	63
7.7 Sociální hnutí .....	66
7.8 Diskriminace a afirmativní akce .....	68
7.9 Náboženství.....	72
7.10 „Etnické povahové rysy“ .....	75
7.11 Rodová příslušnost – příslušnost k <i>buluo</i> .....	76
8. Závěr .....	79
Literatura a zdroje .....	84
Přílohy.....	93



### **Ediční poznámka**

Vzhledem k lokalitě a předmětu výzkumu bylo třeba pracovat s jazyky patřícími do několika jazykových rodin a používajícími různé systémy grafického záznamu.

V případě čínštiny jsou vlastní jména a termíny zapisovány standardní mezinárodní transkripcí *pinyin*. Výjimku tvoří jména se zaužívaným českým přepisem či počeštěnou variantou (např. Čankajšek, Kuomintang). Pro jednoznačnost jsou jména a termíny uváděny rovněž v tradičních znacích, jež jsou používány v Čínské republice na Taiwanu.

Japonská jména jsou uváděna v české transkripci.

Termíny a jména původem z austronéských jazyků jsou uváděny v přepisu zaužívaném především v anglofonní odborné literatuře.



## 1. Úvod

Mé první vědomé setkání s taiwanskými domorodci se odehrálo během jazykového studijního pobytu, který jsem absolvoval v rámci studia sinologie v taibeiském Mandarin Training Center při National Taiwan Normal University na Taiwanu. Během prázdnin v období čínského Nového roku v únoru 1999 jsem shodou okolností navštívil domorodou vesnici Tefuye, kde jsem se jako divák účastnil slavností Mayasvi<sup>1</sup> kmene Tsou (Zou, 邹). Setkání s kulturou naprosto odlišnou od dominantní hanské bylo pro mé další zájmy zcela zásadní a několikadenní pobyt vedl nejenom k dalšímu výzkumu, jenž vyústil v magisterskou práci nazvanou *Mýty kmene Tsou* (Janda, 2003), ale i k mnohaletému zájmu o problematiku kmene Tsou a taiwanských domorodců obecně. Původní zájem především o orální literární tradici austronéských obyvatel přinesl ještě publikaci *Pomsta hadů* (Janda, 2010), jejíž podstatnou částí byly překlady domorodých příběhů. V té době se však již můj výzkumný zájem začal přesouvat jak regionálně z hor Centrálního horského masivu směrem na východní pobřeží, tak tematicky z literárně-komparativního na sociologicko-antropologický.

K tomuto posunu přispělo seznámení se skupinou původních obyvatel kmene Bunun, kteří v roce 2003 přijeli na koncertní turné dětského sboru základní školy z horské vesničky Wulu do České republiky. Tuto skupinu dětí, jejich příbuzných a zaměstnanců školy jsem doprovázel ve funkci tlumočnicka a s některými členy se mi podařilo navázat dlouhodobé kontakty a přátelství, díky nimž jsem měl později možnost pohybovat se v oblasti výzkumu, po dlouhé – byť přerušované – období téměř dvaceti let pozorovat vývoj oblasti a provádět rozhovory s místními obyvateli.

V průběhu více než dvou desetiletí, v nichž jsem se Taiwanem zabýval, došlo k významným společenským a politickým změnám. Po zvolení Chen Shuibiana<sup>2</sup>, tehdy předsedy Demokratické pokrokové strany<sup>3</sup>, prezidentem Čínské republiky – a tedy prvním nejvyšším představitelem státu z jiné strany než z Čínské nacionalistické strany<sup>4</sup> – učinila vláda řadu politických kroků, které v důsledku vedly k posílení uvědomění „taiwanské identity“ v kontrastu k identitě „čínské“. V rámci tohoto posunu se vyvíjelo i postavení austronéských obyvatel. Ti v současnosti představují početně relativně malou a ekonomicky marginální, nicméně ve veřejném prostoru velmi viditelnou skupinu obyvatel, která se z pozice „problematických“ obyvatel na okraji zájmu většinové společnosti dostala do situace, kdy se její kultura a historie stala součástí mainstreamového narativu a součástí konstrukce taiwanské

---

<sup>1</sup> Mayasvi – původně slavnosti pořádané nepravidelně a související s návratem válečníků z boje a přijímáním chlapců mezi dospělé. Tradice byla ve dvacátém století přerušena a posléze znovu obnovena na přelomu osmdesátých a devadesátých let. V obnovené podobě se oslavy pořádají každoročně 14. 2. ve vesnicích *Dabang* a *Tefuye* a jsou otevřeny široké veřejnosti. Více viz Ming (1989) a Wang (1995).

<sup>2</sup> 陳水扁

<sup>3</sup> Democratic Progressive Party, DPP, *Minzhu jinbu dang*, 民主進步黨

<sup>4</sup> Kuomintang, *Guomintang*, 國民黨

identity. Tato práce se z počátku zabývala konstrukcí etnické identity samotných domorodců<sup>5</sup> a vyjednáváním hranic mezi „domorodci“ a „nedomorodci“ v moderní taiwanské společnosti, nicméně v průběhu sběru materiálu a analýzy dat se postupně vynořoval příběh samotné modernizace domorodé společnosti a příchodu modernity do oblastí osídlených dlouho relativně izolovanými a marginalizovanými skupinami austronéských obyvatel.

V úvodní části je pro základní orientaci v problematice nastíněn historický vývoj Taiwanu a demografické složení jeho obyvatelstva, v další části následuje stručná historie interakcí domorodců s většinovým obyvatelstvem. Hlavní část práce pak tvoří kvalitativní výzkum prováděný mezi domorodými obyvateli kraje Taidong, který prostřednictvím zkoumání konstrukce etnické identity austronéských obyvatel, zejména ve vztahu k hanskému obyvatelstvu, a postavení austronéských obyvatel vůči ostatním skupinám obyvatel diskutuje modernizaci domorodé společnosti. Práce bude příspěvkem do diskuze mezi Eisenstadtem s jeho tvrzením o fundamentálních rozdílech mezi modernitou východoasijských zemí a modernitou západních států (Eisenstadt 2000) a Schmidtem (2011), jenž fundamentální odlišnost asijské modernity zpochybňuje. Předkládaná práce tedy nahlíží příchod modernity ve smyslu změn způsobu nebo organizace sociálního života (Giddens 1998, 11) do domorodých oblastí Taiwanu a pozoruje specifické rysy modernity v dlouhodobě marginalizovaných oblastech Taiwanu, v komunitách, které byly přidruženy k modernizačním projektům realizovaným státními útvary nastolenými zvnějšku.

---

<sup>5</sup> Označení „domorodci“ a „původní obyvatelé“ jsou v rámci této práce používána jako synonyma.



## 2. Předmět výzkumu a výzkumná otázka

V osmdesátých letech 20. století Hsieh (1994) při výzkumu v severotaiwanském horském městečku Wulai pozoroval, že místní austronéští obyvatelé kmene Atayal ztratili řadu atributů obvykle asociovaných s identifikací etnické skupiny. Vlastnictví půdy přešlo převážně do rukou hanské populace, která žije ve městě, atayalština byla mladou generací odmítána a nahrazována standardní čínštinou, tradiční politické a ekonomické struktury byly vyměněny za moderní instituce čínského státu. Přesto však sami sebe identifikovali jako odlišné od Hanů (domorodí obyvatelé „*udržují některé tradiční prvky, nejen aby se odlišili od Hanů, ale také aby oslavili kulturu, kterou zdědili od svých předků*“, *ibid*, 193). S podobným jevem se setkával autor této práce na různých lokalitách Taiwanu, ať už v horských oblastech Alishanu v centrální části ostrova, či v oblastech jihovýchodního pobřeží.

Předmětem této práce je austronéské obyvatelstvo kraje Taidong v jihovýchodní části Taiwanu v období po roce 2015. V nových politicko-ekonomických podmínkách (viz kap. 3) a otevřenějším globalizovaném světě lze u taidongských původních obyvatel pozorovat podobné jevy, které pozoroval Hsieh v době na přelomu 80. a 90. let v severním Taiwanu. Domorodí obyvatelé žijí v těsném sousedství s hanskými komunitami (tyto komunity se často prolínají jak regionálně, tak i v interakcích každodenního života), obývají moderní vícepatrové budovy, dominantně používají čínštinu coby jazyk každodenní komunikace, v běžném životě si oblékají moderní oblečení a používají stejné předměty denní potřeby jako Hanové, procházejí moderním vzdělávacím systémem zavedeným Čínskou republikou, jsou zapojeni do politických a hospodářských struktur moderního státu atp. Přesto se však stále identifikují jako původní obyvatelé odlišní od Hanů i jiných etnických skupin na Taiwanu a do určité míry udržují tradiční (předmoderní) instituce a další atributy každodenního života. Jejich osobní životní zkušenost i kolektivní paměť je jiná než zkušenost většinového obyvatelstva. Tato práce prostřednictvím analýzy etnických hranic, na nichž probíhá vyjednávání etnické identity „taiwanský domorodec“ (zejména v opozici k identitě „Han“), a vnímaných klíčových rysů této etnicity pozoruje a posuzuje příchod modernity do periferních oblastí Taiwanu obývaných dlouhodobě marginalizovanou skupinou obyvatel. Práce vychází z předpokladu, že společenské změny provázející příchod modernity se odrážejí i ve změnách probíhajících při vyjednávání etnických hranic.

Práce se zabývá i otázkou, zda lze Taiwan považovat za polyetnickou společnost s hanskou populací jako dominantní skupinou a dalšími etnickými skupinami – včetně austronéských obyvatel – jako dalšími skupinami v systému, a tedy zda lze očekávat, že „*etnická identita implikuje sérii omezení typů rolí, jež je jednotlivci umožněno hrát, a partnerů, jež si může vybírat pro různé druhy transakcí*“. (Barth 1969, 17). Podobné rozdělení rolí do určité míry existovalo v počátečním období holandsko-čínské kolonizace, kdy původní obyvatelé zastávali roli lovců, zatímco komerční zemědělství a obchod byly v rukách nových imigrantů z pevninské Číny (Andrade, 2006). Barthova teze tedy vyvolává otázku, zda existují tato omezení, a pokud ano,

jakých oblastí života se týkají. S tématem omezení typů rolí, jež jsou austronéským obyvatelům umožněny, souvisí i otázka vztahů a vzájemné závislosti s ostatními etnickými skupinami, v případě této práce především s většinovými Hany, a tedy pozice, jakou austronéští obyvatelé zaujímají v „sociálním ekosystému“.

V období, ve kterém probíhal terénní výzkum, byli austronéští obyvatelé Taiwanu součástí moderního státu Čínská republika na Taiwanu, procházeli státním vzdělávacím systémem, podíleli se na ekonomickém i politickém životě státu včetně působení v zákonodárném sboru a státních institucích a přes určité specifické postavení vyplývající z jejich etnické příslušnosti měli stejná práva a povinnosti z hlediska právního řádu státu. Na druhou stranu v období, kdy se Taiwan vracel do čínských rukou po skončení japonské kolonizace v polovině čtyřicátých let, byli sice austronéští obyvatelé nominálně součástí většího modernizovaného státního útvaru, avšak velká část domorodých obyvatel – pokud již nebyla sinizována – se nacházela za tzv. hranicemi barbarských území, jejíž překročení bylo velmi komplikované. V první polovině dvacátého století tak austronéští obyvatelé sice byli občany Japonského císařství, ale *de facto* se obzor většiny z nich omezoval na území příslušející jejich rodné osadě a kontakt se světem za touto hranicí se uskutečňoval prostřednictvím pověřených císařských státních zaměstnanců umístěných v barbarských územích a omezeného množství podnikatelů koncentrovaných v obchodních stanicích. Participace na chodu a formování společnosti tedy bylo velmi omezené, přestože v závěrečném období kolonizace se Taiwanci – včetně austronéských obyvatel – stali nominálně regulárními poddanými japonského císaře. Ke změnám, jež na Taiwanu probíhaly v období japonské kolonizace a jež směřovaly k modernizaci ostrova, je v rámci této práce odkazováno jako k „japonskému“ modernizačnímu projektu. Díky skutečnosti, že výzkum probíhal u komunikačních partnerů různého věku, jsou zde k dispozici svědectví lidí, kteří měli osobní zkušenost s vývojem společnosti austronéských obyvatel od doby návratu Taiwanu do čínských rukou v polovině čtyřicátých let minulého století. Lze tedy předpokládat, že bude možné na vyjednávaných etnických hranicích pozorovat „*tenzi mezi ,tradičnějšími‘ sektory společnosti a takzvanými moderními centry či sektory, které se v nich vyvinuly*“ (Eisenstadt 2000, 12), a tedy sledovat, jak se projevuje modernizace společnosti austronéských obyvatel Taiwanu, zda existují určité variace či dokonce „fundamentální rozdíly“ ve srovnání s modernitou zemí západní Evropy a severní Ameriky a co modernitu v tomto kontextu vlastně charakterizuje.

Fundamentální změny, ke kterým došlo v austronéských komunitách během čtyřicetiletého „čínského“ modernizačního projektu kuomintangské vlády po návratu Taiwanu do čínských rukou ve 40. letech dvacátého století – po dřívějším ovlivnění projektem japonským –, dále předkládají otázku, zda modernizace menšinového austronéského obyvatelstva znamená bezvýhradné přijetí čínského národního projektu a tentýž průběh a výsledek, či zda existují významné diference mezi modernitami v pojetí hanském a domorodém. Nejnovější fáze modernizačního procesu, jež začíná přibližně v osmdesátých

letech minulého století, je v této práci označována jako „taiwanský“ modernizační projekt.

### 3. Historický vývoj Taiwanu

Tato kapitola prostřednictvím historického exkurzu objasňuje kořeny nynější demografické situace na ostrově (která bude stručně představena v kapitole 4), aktuální postavení austronéských obyvatel ve společnosti i kontext, v němž dochází k současným společenskou-politickým změnám. Zároveň poskytuje rámec potřebný k lepšímu pochopení výpovědí komunikačních partnerů v průběhu terénního výzkumu.

#### 3.1 Předrepublikánské období

Archeologické nálezy doložily první osídlení Taiwanu již v období před 20 000–30 000 lety, ze kterého pochází lebka člověka zuozhenského (*zuozhenren*, 左鎮人) objevená v Cailiaoxi nedaleko jihotaiwanského Tainanu (Zheng 2001). Další paleolitické kultury byly odhaleny v okrese Taidong (Baxiandong) na východním pobřeží, na jihu v Eluanbi i v centrálním okrese Miaoli.

Kultury, jež jsou ztotožňovány s předky současného austronéského obyvatelstva (tj. nejsou pokračováním taiwanských paleolitických kultur), byly nazvány podle severotaiwanské lokality Dapenkeng v Taipei, byť byly odhaleny na mnoha dalších lokalitách. Kultura Dapenkeng se datuje do období 4000–2500 př. n. l. (Bellwood 1984–85, 113), austronéské osídlení Taiwanu tedy trvá přibližně 6 000 let. Přes doložené dlouhodobé a nepřerušené osídlení Taiwanu je pro něj příznačná skutečnost, že během něj nedošlo ke vzniku lokálních vyšších politických útvarů, které by sjednocovaly komunity na úrovni přesahující vesnice či skupinu spolupracujících osad. Nedošlo dokonce ani ke sjednocení jazykově příbuzných skupin a vytvoření politických entit na této úrovni, tedy útvarů na úrovni kmenů (*zu*, 族). Politické útvary vyšší než lokální úrovně – včetně institucí, které souvisí s udržováním funkčnosti těchto útvarů – byly na Taiwanu zřízeny zvnějšku, nejdříve evropskými koloniálními mocnostmi Španělskem a Holandskem, posléze asijskými státy, konkrétně Čínou a Japonskem, případně odštěpenými reprezentacemi, jež však svoji legitimitu jednoznačně spojovaly s pevninskou Čínou.<sup>6</sup>

Hanské osídlení Taiwanu následovalo po předchozím osídlení ostrovů ležících v Taiwanském průlivu mezi pevninskou provincií Fujian a vlastním ostrovem Taiwan. Nejvýznamnější z nich byla souostroví Peskadory (Penghu, 澎湖), Jinmen (金門) a Mazu (媽祖), jejichž raná hanská osídlení lze doložit od období dynastie Jin (265–420) (Jian 2002, 171). Významná migrace hanského obyvatelstva však byla spojena především s relativně krátkým obdobím kolonizace Taiwanu ze strany evropských mocností v první polovině sedmnáctého století, nejdříve Španělska na severu ostrova (v oblasti dnešního Jilongu a Danshui) a posléze Holandska na jihu. Holanďané nejenže dokázali v roce 1624 vypudit špatně podporované španělské kolonisty ze severu, ale stali se aktéry významných sociálních a demografických

---

<sup>6</sup> Zheng Chengguova říše v 17. století se označovala za lojalisty mingské dynastie, samostatná Taiwanská republika v roce 1895 usilovala o zvrácení smluvního postoupení ostrova Japonsku – nikoliv o nezávislost na Číně, kuomintangský režim po roce 1945 se prezentoval jako legitimní zástupce celé Čínské republiky.

změn, které dalece přesáhly období a prostor jejich přímé působnosti. Nejvýznamnější změnou, k níž dali impuls, byl import pracovní síly z pevninské Číny. Čínští pracovníci, jejichž první vlna přišla právě v tomto období, se stali předky dnešních *benshengren* (本省人) a začali proces hanizace a sinizace ostrova. Andrade (2005) uvádí, že v počátečních fázích holandské kolonizace došlo ke specializaci některých skupin původních obyvatel na zprostředkování obchodu mezi domorodými lovci a cizími obchodníky. Ještě v průběhu holandské správy však na územích pod holandskou kontrolou dochází k ekonomické marginalizaci domorodých obyvatel. Intenzivní zemědělství za účelem obchodu je provozováno hanskými novousedlíky, Hanové přebírají zprostředkovávání obchodních transakcí a rovněž vytlačují původní obyvatele z lukrativní sféry lovu zvěře pro maso a kůže na základě získávání loveckých licencí a využívání efektivnějších metod lovu, jak implikuje Andrade (2006), který hovoří o „kooperativní kolonizaci“. V oblastech pod holandskou kontrolou se rovněž změnila hierarchická organizace domorodých komunit a holandští správci vyžadovali, aby každá vesnice vybrala alespoň jednoho náčelníka (Hauptman a Knapp 1977, 178), a tito představitelé komunit prostřednictvím každoročních shromáždění umožňovali implementaci opatření koloniální správy. Dalším jevem, který pokračoval i po konci holandské kolonizace, byly převody zemědělsky cenné půdy užívané původními obyvateli do rukou nově příchozích hanských usedlíků. Během jednoho století se v nížinných oblastech podél západního pobřeží Taiwanu Hanové stali početně i ekonomicky dominantní skupinou.

V první polovině sedmnáctého století dochází v pevninské Číně k pádu dynastie Ming a nástupu dynastie Qing. Mingští lojalisté v čele s generálem Koxingou (*Zheng Chenggong*, 鄭成功) a jeho vojenskými jednotkami ustoupili na Taiwan, vyhnali po krátkém obléhání správního centra z ostrova holandské kolonisty a posléze založili novou dynastii (s deklarovaným cílem vrátit Čínu legitimní dynastii Ming). Ostrovní dynastie vydržela téměř čtyřicet let, než byla v roce 1683 poražena armádou pod velením admirála Shi Langa. Po deliberaci týkající se výhodnosti připojení ostrova k říši a ustanovení qingské správy převážily argumenty bezpečnostní, tj. snaha zabránit, aby se ostrov stal základnou pirátů a rebelů, kteří by mohli podobně jako Zhengové způsobovat nepokoje v samotné pevninské Číně (zejm. v provincii Fujian), a rovněž potenciál ekonomického rozvoje a přínosu ostrova pro říši. Výsledkem debat na císařském dvoře bylo začlenění Taiwanu do provincie Fujian (rovněž známé pod historickým názvem Min, 閩). Následně pokračovala sinizace a hanizace západních nížin. Na druhou stranu horské oblasti a oblasti na východním pobřeží Taiwanu zůstávaly dlouho mimo pozornost hanských imigrantů a mimo dosah qingské administrativní správy, a to nejen kvůli rezistenci původních obyvatel, ale i kvůli ekonomické nezajímavosti výše položených svažitých oblastí s hospodářstvím založeným na zemědělské výrobě.

Neschopnost qingské správy uplatňovat moc v rozsáhlých oblastech ostrova a zejména poskytovat ochranu hanským usedlíkům v domorodých oblastech vedla *de facto* k uznání této neschopnosti a rozdělení Taiwanu na civilizovaná území a barbarské oblasti, jež byly odděleny

hranicí (viz mapu 1), jejíž překračování bylo zakázáno jak pro necivilizované barbary ve směru do civilizovaných oblastí, tak pro hanské obyvatele ve směru do barbarských území. Rozvoj a kontakty se světem za hranicemi Taiwanu se týkaly především pobřežních a dobře dostupných oblastí, zatímco nesinizované a nehanizované oblasti obývané austronéským obyvatelstvem zůstávaly stranou modernizace.

Dokladem slabé kontroly nad územím Taiwanu a v podstatě pouze formálního začlenění domorodých území do qingské říše byl incident v Mudan v roce 1871. Jedna ze čtveřice lodí z království Rjúkjú<sup>7</sup> ztroskotala během tajfunu na východním pobřeží jižního Taiwanu. Šedesát šest členů posádky ztroskotání přežilo, nicméně 54 z nich bylo posléze pobito příslušníky kmene Paiwan z osady Kuskus.<sup>8</sup> (Barclay 2017, 52)<sup>9</sup> Zbývajících dvanáct přeživších bylo repatriováno do Rjúkjú podobně jako v desítkách dalších případů v 18.–19. století. Guvernér Sacumské prefektury však na rozdíl od dřívějších případů nabádal císařskou vládu k potrestání Taiwanců za účelem zvýšení prestiže císařství. (ibid, 66) V roce 1873 informovali japonští vyslanci qingský dvůr, že Japonsko podnikne trestnou výpravu na Taiwan; jejich argumentem bylo výše zmíněné rozdělení Taiwanu na spravovaná území a neovládané barbarské oblasti. Japonská trestná výprava do barbarských oblastí by tak podle jejich stanoviska neporušila qingskou státní suverenitu. V následujícím roce se skutečně na Taiwanu vylodil expediční sbor o síle 3658 mužů. Největším bojovým konfliktem expedice byla bitva u Shimen, která propukla 22. 5. 1874 a v níž početnější a lépe vybavené jednotky japonské armády porazily domorodé bojovníky, z nichž přibližně 30 pobily. Výprava dále pokračovala vypálením vesnic Mudan a Kuskus, jejichž obyvatelé však z osad včas uprchli. Japonské expediční síly Taiwan opustily v prosinci 1874. V mezidobí prováděli Japonci mimo jiné etnografický průzkum oblasti. Za celou dobu přítomnosti japonské trestné výpravy na Taiwanu nedošlo ke střetům s čínskou posádkou.<sup>10</sup> Záhy po odchodu expedičního sboru však nastaly významné změny, které směřovaly ke zvýšení schopnosti uplatňovat státní moc ve zbývajících oblastech Taiwanu (tj. za „barbarskou linii“). (Chou 2015, 143)

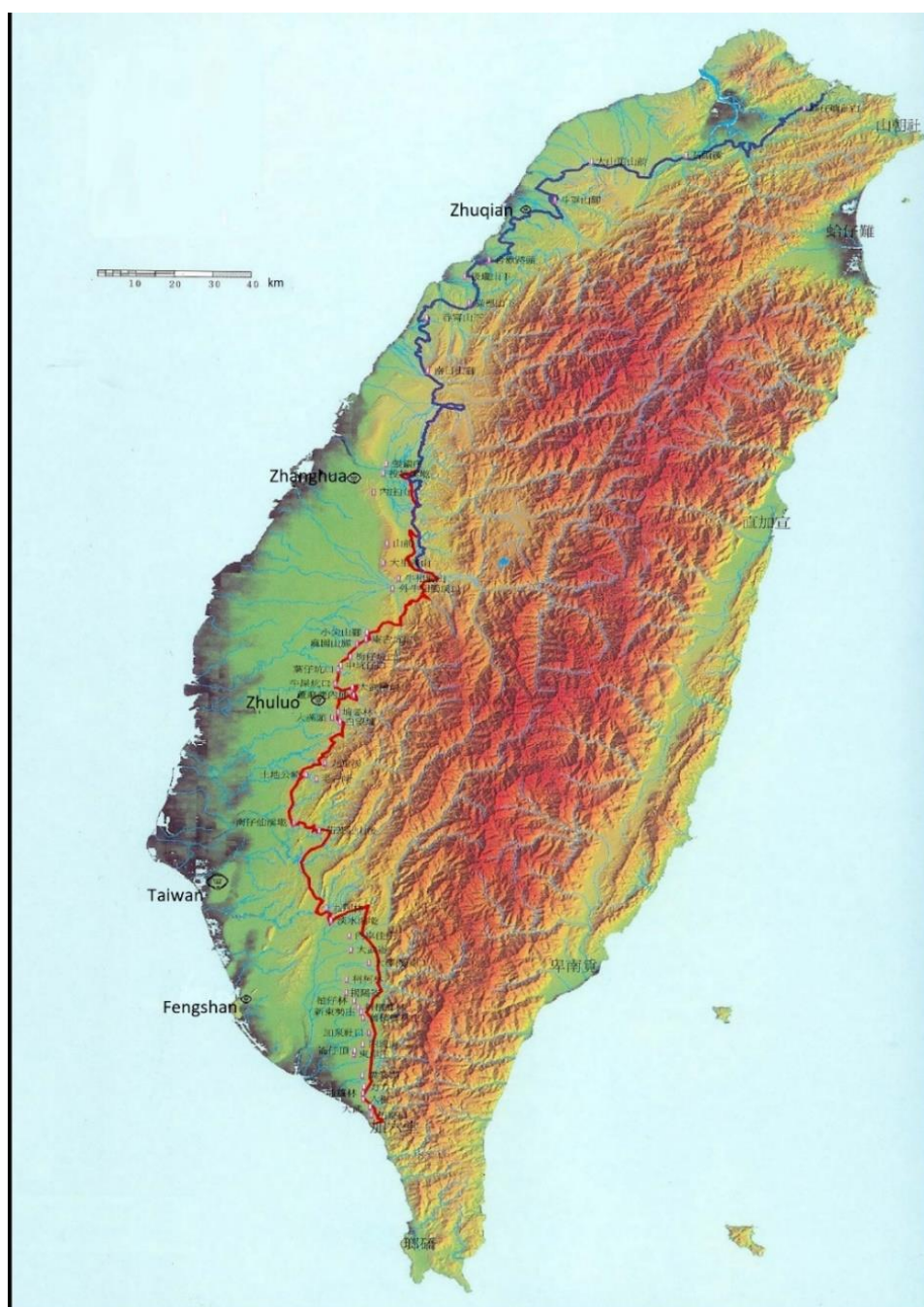
---

<sup>7</sup> V rámci komplikovaných tributárních vztahů odvádělo Rjúkjú tribut qingské říši i Sacumské prefektuře v Japonsku.

<sup>8</sup> Gaoshifo she, 高士佛社

<sup>9</sup> Název Mudanský incident vychází z přesvědčení japonských úředníků a historiků, že útočníci pocházeli z vesnice Mudan.

<sup>10</sup> Čínské posádky byly rozmístěny podstatně severněji, nejjižnější byla umístěna ve Fangliao (枋寮) přibližně 35 kilometrů severně od Mudan.



Mapa 1. Hranice barbarských území. Červeně – rok 1750, modře – rok 1760. Fengshan – dnes součást Gaoxiong, Taiwan – dnes Tainan, Zhuqian – dnes Xinzhu (podle Ka Chih-ming 2001, 176).

### 3.2 Vývoj ve 20. století

V devadesátých letech 19. století se qingská říše dostala do konfliktu s Japonskem v Koreji, v němž podlehla modernizované japonské armádě a v rámci poválečného vyrovnání postoupila po podepsání Šimonosecké smlouvy v roce 1895 Taiwan Japonsku. Místní správa ve snaze zůstat loajální qingskému dvoru vyhlásila na ostrově republiku, která však byla po krátké

vojenské kampani poražena a Taiwan se relativně hladce stal první japonskou kolonií. Na rozdíl od později připojených či okupovaných území, jako byla např. Korea či části pevninské Číny, není období japonské kolonizace vnímáno jednoznačně negativně. V japonské říši proběhla od sedmdesátých let 19. století řada modernizačních reforem, které měly za cíl odstranit zaostávání říše a přiblížit ji moderním západním státům. Reformy Mejdži byly prvním modernizačním projektem ve východoasijských zemích, které se staly vzorem pro pozdější modernizační projekty dalších východoasijských států, jako byla např. Jižní Korea (Chang 2010, 320). Japonská modernizace, podobně jako pozdější modernizace ve východoasijských zemích, byla charakterizována autoritativní formulací politiky s cílem zachovat politickou stabilitu a ekonomicky dohnat moderní státy. (ibid) Japonská správa při modernizaci na Taiwanu přispěla k vybudování dopravní infrastruktury, rozvinula a do určité míry demokratizovala místní vzdělávací systém a přispěla i k hospodářskému rozvoji, zejména k rozvoji zemědělské výroby, během japonské kolonizace existovala řada tištěných médií i taiwanská rozhlasová stanice (Hsu 2014). Podobně jako v případě hospodářského rozvoje v období čínské kolonizace se i modernizace v období kolonizace japonské týkala především hanských oblastí v pobřežních nížinách a oblasti domorodé zůstávaly stranou modernizačních trendů, i když i ve vesnicích ležících za „barbarskou hranicí“ (*bankai*, 番界) byly zakládány obchodní stanice (*kóekišo*), policejní stanice a vzdělávací zařízení, díky nimž docházelo ke kontaktům a výměnám s nižinnými regiony, a jak uvádí Chan (2009, 108) na případu oblasti Alishan, „*tento horský region zdaleka nebyl oblastí sociální stagnace ani nebyl odříznutý od hnutí širší společnosti ostrova Formosy*“.

V počátečních fázích japonské kolonizační správy *de facto* pokračoval *status quo* z doby qingské vlády, včetně existence hranice barbarských území (která však byla podstatně zesílena a lépe střežena, viz mapu 2). Josaburó Takekoši<sup>11</sup> ve své zprávě o nové kolonii parafrázoval čínskou politiku správy barbarských území takto: „*Vládněte jim tak, že je necháte naprosto na pokoji.*“ (Takekoshi 1996, 212) Takekoši rovněž uvádí, že téměř polovina území ostrova je v rukou divochů a mimo dosah japonské vlády a že japonská vláda v zásadě převzala výše uvedenou politiku qingské správy. „*Dosud naše úřady uplatňovaly v zásadě stejnou politiku; když byl nyní nastolen pořádek a obnoven mír, nelze hospodářský rozvoj ostrova zastavit kvůli pár tisícovkám divochů.*“ Zároveň implikuje, že tato politika se bude muset změnit a domorodé oblasti budou muset být zahrnuty do modernizačního projektu. „*...Tento lesnatý pás pokrývá asi 5 230 000 akrů. Předpokládá se, že v něm jsou bohatá naleziště zlata, železa a petroleje. V současnosti je však okupován pouze divochy a využívány jsou pouze zemědělské zdroje pobřežních nížin. Podle mého názoru bude zlatý klíč k nevyčerpatelnému bohatství ostrova*

---

<sup>11</sup> Josaburó Takekoši byl poslanec japonského parlamentu, který v roce 1904 podnikl inspekční cestu po Taiwanu, jejímž výsledkem byla citovaná zpráva *Japonská vláda na Formose*, publikovaná v roce 1905 v Japonsku s předmluvou Šinpei Gotóa, předsedy civilní správy Taiwanu. O dva roky později byla vydána v anglickém překladu ve Spojeném království. Zpráva je silně politicky motivována a snaží se dokládat úspěšnost Japonska coby koloniální mocnosti.



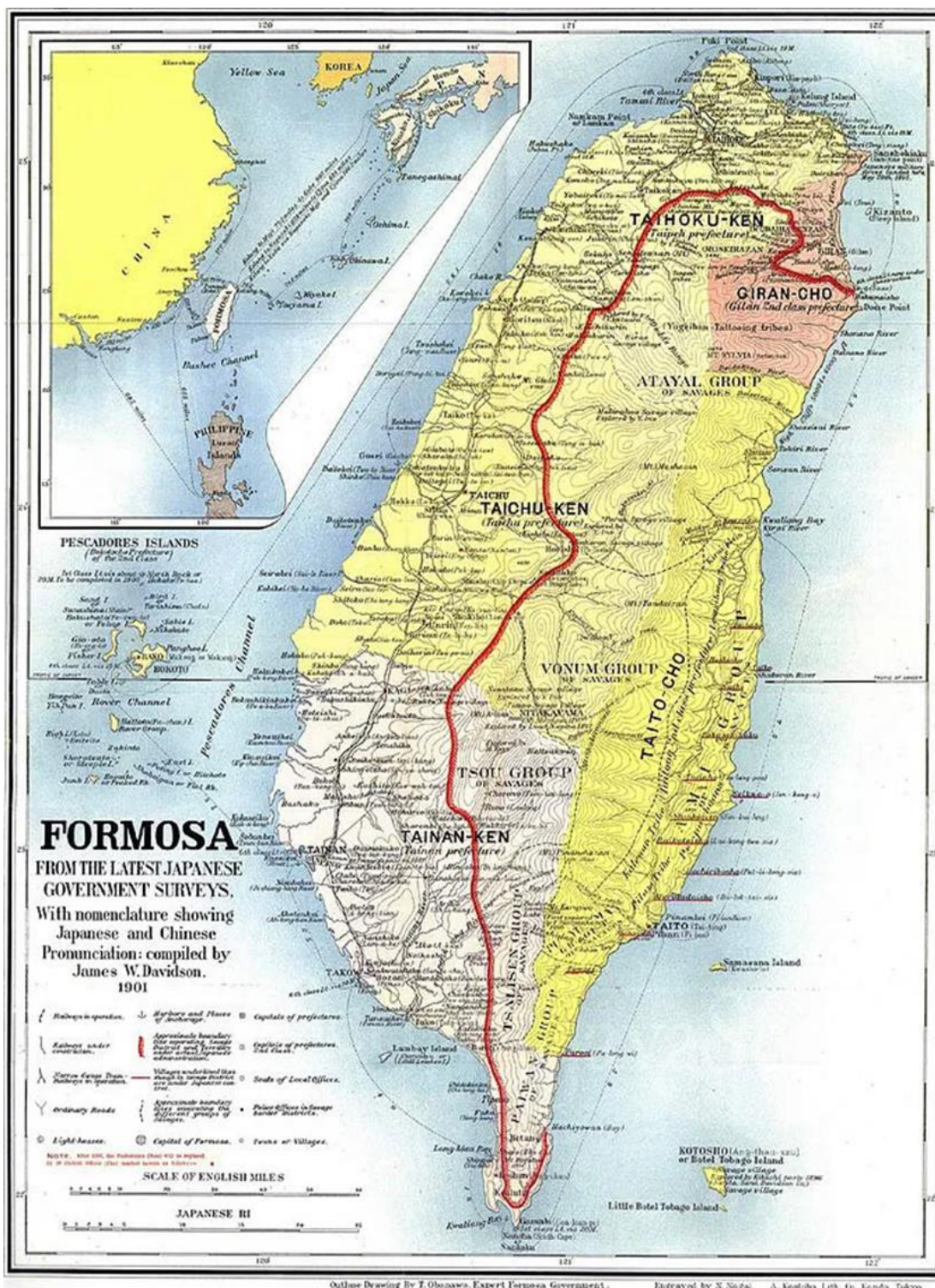
*získán pouze při otevření divošských oblastí.*“ (ibid) S industrializací společnosti, a tedy novými požadavky na přírodní zdroje získala původně neatraktivní území nový ekonomický význam. Pacifikaci necivilizovaných domorodců měla zajistit nejen přítomnost ozbrojených sil na stanicích na hranici i uvnitř domorodých území a vzdělávání domorodců v japonských školách, ale i politika smíšených sňatků mezi Japonci a původními obyvateli. Navzdory prezentaci Japonska coby úspěšné koloniální mocnosti, která se vyrovná tradičním západním koloniálním mocnostem, a Taiwanu jako jeho vzorové kolonie a dokladu úspěšnosti japonské koloniální politiky přetrvával na ostrově určitý resentment projevující se v lidových povstáních, z nichž některá byla silně etnicky vymezená. Po jmenování Sakumy Samaty taiwanským guvernérem v roce 1906 byl implementován 1. pětiletý plán správy domorodců usilující o akulturaci „divokých“ domorodců pomocí souboru pobídek a trestů, po jeho neúspěchu byl v následujícím pětiletém plánu důraz kladen na vojenské potlačování projevů odporu. (Lee 2015) Většina povstání a nepokojů se odehrála a byla potlačena před rokem 1915, avšak ještě v roce 1930 došlo k povstání ve Wushe, při kterém příslušníci kmene Seediq pod vedením Mona Rudaoa přepadli osadu Wushe,<sup>12</sup> jež byla základnou pro správu horské oblasti. Povstání bylo pro japonskou kolonizační správu šokující nejen kvůli tomu, že k němu došlo dlouho po ustálení situace na Taiwanu, ale i proto že jeho vůdce Mona Rudao dokonce v roce 1911 navštívil město Nantou, ležící v modernizovaných nížinách Taiwanu, ale i samotné Japonsko a na vlastní oči tedy viděl „civilizační dominanci“ kolonistů. Prezentace Japonska jako civilizačního vlivu v jím spravovaných oblastech je zřejmá mimo jiné v dobové filmové tvorbě<sup>13</sup>. V počátečním období vznikla na Taiwanu řada dokumentů, jako bylo na zakázku úřadu guvernéra Taiwanu natočené *Představení skutečné situace na Taiwanu* (1907, rež. Takamacu Tojodžiró)<sup>14</sup>, které kromě osvěty rovněž ukazovaly modernizační přínos Japonska v zaostalém – byť romanticky nevinném – Taiwanu (Lee, 1). Ještě v roce 1943 v hraném filmu *Sajonin zvon* ukazuje úvodních přibližně 8 minut japonské lékaře, učitele, inženýry, policisty a vojáky, kteří zaostalým domorodcům žijícím v primitivní idylické společnosti přinášejí řád, vzdělání a pokrok.

---

<sup>12</sup> Povstání bylo zpracováno ve filmu *Seediq Bale* z roku 2010.

<sup>13</sup> Kromě Taiwanu lze podobný obraz Japonska jako nositele modernizace sledovat i v tvorbě vzniklé v Mandžukuu.

<sup>14</sup> Takamacuova společnost Taiwan Dódžinša natočila několik podobných dokumentů včetně filmů dokumentujících vojenské akce proti domorodcům. Další filmy zobrazující život na Taiwanu či život domorodých obyvatel produkovaly např. Taiwanská vzdělávací společnost (Taiwan kjóikukai, *Taiwan jiaoyu hui*, 台灣教育會), odbor domorodých záležitostí při Úřadu pro policejní záležitosti i další úřady koloniální správy (Lee undated, 4).



Mapa 2. Hranice barbarských území v roce 1901 (Davidson 1903).

V druhé polovině třicátých let – v době probíhajícího konfliktu s Čínou – začala japonská správa na Taiwanu uplatňovat politiku *kominka*, jejíž součástí bylo prosazování japonských zvyků, japonského jazyka a japonského způsobu života. Obyvatelé Taiwanu se stali občany říše a přímými poddanými japonského císaře. Jedním z důsledků politiky *kominka* byly i dobrovolné

odvody Taiwanců – od roku 1937 Hanů a s počátkem tichomořského tažení v roce 1942 i původních obyvatel – do japonské armády, převážně (byť nikoli výhradně) do pomocných sborů. Některé z obětí z řad austronéských obyvatel jsou tak připomínány spolu s ostatními japonskými vojáky ve svatyni Jasukuni. Tato skutečnost byla jedním z citlivých bodů vztahu austronéských a hanských obyvatel v poválečném období a dodnes je politickým a společenským tématem, jak dokládají např. požadavky na odstranění jmen ze svatyně a omluvu za strany japonských představitelů (Jazeera, 2009).

Po kapitulaci Japonského císařství byl Taiwan 25. 10. 1945 vrácen Čínské republice<sup>15</sup> a japonské hospodářské a politické elity byly nahrazeny elitami novými, přišedšími z pevninské Číny. Zatímco hanští obyvatelé Taiwanu (tj. *benshengren*) v první fázi opětovně připojení k Číně vítali a vnímali ho jako návrat k staré vlasti, postoj nově příchozích obyvatel pevninské Číny (tzv. *waishengren*) vůči Taiwancům byl mnohem méně nadšený. Taiwanci (*benshengren* i austronéští obyvatelé) v právě skončeném konfliktu bojovali na straně Japonska, jejich elity prošly japonským vzdělávacím systémem, a proto byli vnímáni s nedůvěrou. Kromě toho měli noví usedlíci potíže s komunikací, protože na Taiwanu se mluvilo buď minnanským dialektem, místními jazyky či japonsky, zatímco noví imigranti mluvili jinými dialekty či standardní čínštinou. Nově příchozí reprezentace na Taiwan přinesla řadu společensko-politických problémů, které dlouhodobě sužovaly pevninskou Čínu, mimo jiné obrovskou korupci, nepotismus a klientelismus. Nově příchozí elity vytlačily místní z rozhodujících pozic a ekonomické využívání Taiwanu pro podporu válečného úsilí kuomintangské vlády při bojích občanské války na pevnině vedlo k inflaci a prudkému poklesu životní úrovně Taiwanců. Počáteční nadšení pro návrat do staré vlasti tak velmi záhy opadlo.

Rozdělení taiwanské společnosti se naplno projevilo v tzv. Incidentu 28. února.<sup>16</sup> Po banálním incidentu týkajícím se prodeje nezdaněných cigaret došlo k protestům a násilnostem, k jejichž potlačení byla nasazena armáda. Po příchodu vojenských posil z pevninské Číny, kdy bylo vyhlášeno stanné právo, byly přetrvávající nepokoje krvavě potlačeny a následovalo mnohaleté zatýkání taiwanských elit, včetně elit domorodých.

Následující čtyřicetileté období do roku 1987 je v taiwanské historiografii a veřejném diskurzu označováno jako období „bílého teroru“<sup>17</sup>. V jeho počáteční fázi došlo k mohutné migrační vlně, kdy se na Taiwan přesunula poražená armáda kuomintangské vlády, elity spjaté s kuomintangským režimem a jejich rodinní příslušníci. Kromě politické perzekuce lokálních elit a potlačování politické opozice uplatňoval kuomintangský režim řadu unifikačních politik. Jediným úředním jazykem na Taiwanu byla standardní čínština (*guoyu*, 國語)<sup>18</sup>, která byla pro většinovou populaci, mluvící minnanským dialektem, austronéskými jazyky či japonštinou,

---

<sup>15</sup> *Taiwan guangfu*, 臺灣光復

<sup>16</sup> *228 shijian*, 228 事件

<sup>17</sup> *Baise kongbu*, 白色恐怖

<sup>18</sup> Doslova „státní jazyk“, doba standardní čínštiny používané v Čínské lidové republice, kde je označována jako *putonghua* (普通話).

nesrozumitelná, vzdělávací systém zdůrazňoval propojení s pevninskou Čínou např. výukou čínských dějin a čínského zeměpisu namísto reálií taiwanských. Nesrozumitelný úřední jazyk, jenž byl zároveň i jediným jazykem používaným v rámci vzdělávacího systému, byl překážkou sociální mobility austronéských obyvatel Taiwanu. Čínská republika (tj. kuomintangská vláda na Taiwanu) také udržovala legislativní a administrativní orgány na úrovni provinční (tj. taiwanské) i státní (tj. celočínské). Do sedmdesátých let byla Čínská republika rovněž reprezentantem celé Číny na mezinárodní úrovni, zejména v OSN, a byla stálým členem Rady bezpečnosti OSN.

S politikou unifikace a sinizace Taiwanu a prosazování jeho „čínské identity“ korespondovala i změna označování austronéských obyvatel jako „bratranců z hor“ (viz. kap. 4) a ignorování či potlačování kulturních a společenských rozdílů. Spolu s čínskými dialekty bylo potlačováno používání austronéských jazyků ve veřejném prostoru stejně jako další projevy kultury domorodých obyvatel (používání domorodých jmen, oslavy svátků, tradiční odívání, náboženské rituály, zvyky atp.).

V sedmdesátých letech přišel Taiwan o své významné mezinárodní postavení, v roce 1971 byl jako zástupce Číny v OSN a v Radě bezpečnosti nahrazen Čínskou lidovou republikou a většina států navázala diplomatické styky s ČLR namísto s Čínskou republikou. Zřejmě největší symbolický dopad mělo přerušení diplomatických styků Taiwanu s USA v roce 1979. V polovině sedmdesátých let dochází po smrti Mao Zedonga a Čankajška ke změnám v nejvyšším vedení ČLR a Taiwanu. Podobně jako v pevninské Číně proměňují Deng Xiaopingovy reformy společenské uspořádání a umožňují hospodářský růst země, uskutečňuje i Čankajškův syn Jiang Jinguo sérii ekonomických reforem, které vedou k hospodářskému rozmachu a na rozdíl od pevninské Číny i k politickým reformám a demokratizaci. V roce 1986 byla založena Demokratická pokroková strana, v následujícím roce zrušen výjimečný stav. I když u moci stále zůstává Kuomintang, stává se jeho předsedou po Jiang Jinguově smrti „Taiwanec“ (tj. *benshengren*) Li Denghui. Za jeho vlády pokračoval demokratizační proces, který vyvrcholil všeobecnými prezidentskými volbami v roce 1996 (v nichž byl zvolen právě Li Denghui) a posléze v roce 2000 prvním mezistranickým transferem moci, kdy prezidentské volby vyhrál kandidát DPP Chen Shuibian.

Chen Shuibian při převzetí úřadu přislíbil dodržovat politiku „čtyř ne a jednoho bez“<sup>19</sup>, kterou se zavázal nepodniknout kroky směřující k vyhlášení formální nezávislosti Taiwanu na Číně. Tato čtyři ne zahrnovala: nevyhlášení samostatnosti Taiwanu, nepřejmenování Čínské republiky, nezačlenění principu dvou Čín do ústavy a nevyhlášení referenda o nezávislosti. „Bez“ odkazovalo na závazek nemožnosti zrušení Národního programu pro sjednocení<sup>20</sup> a rozpuštění Státní komise pro sjednocení<sup>21</sup>. Dle opakovaných prohlášení představitelů Čínské

<sup>19</sup> *Si bu yi meiyou*, 四不一沒有

<sup>20</sup> *Guojia tongyi wangling*, 國家統一綱領

<sup>21</sup> *Guojia tongyi weiyuanhui*, 國家統一委員會 – byla rozpuštěna během druhého funkčního období Chen Shuibiana v roce 2006.

lidové republiky je formální vyhlášení nezávislosti ostrova nepřijatelná a ČLR použije veškerých prostředků – včetně použití síly – k udržení územní celistvosti ČLR. Chen Shuibianova vláda takové kroky nepodnikla ani v prvním funkčním období ani po znovuzvolení v roce 2004, avšak řada jejích politických opatření symbolicky oddálila Taiwan a pevninskou Čínu a přispěla k posílení sebeidentifikace obyvatel jako Taiwanců oproti identitě čínské. Na konci roku 2019 se ve věkové kategorii 18–29 let identifikovalo jako Taiwanci 83 % respondentů oproti 13 % identifikujícím se jako zároveň Číňané a Taiwanci. (viz tab. 1)

Věková kategorie	Taiwanci	Číňané a Taiwanci
18–29	83	13
30–49	64	31
50 +	60	32
Celkem	66	28

Tab. 1 Národní identifikace na Taiwanu (podle Devin, 2020).

Trend rostoucí sebeidentifikace jako Taiwanců a klesajícího poměru identit Číňan a současně Číňan a Taiwanec lze pozorovat v údajích Election Research Center NCCU. V období krátce po zrušení výjimečného stavu činil součet identit pouze Číňan a současně Taiwanec a Číňan 71,9 % oproti 17,9 % pouze Taiwanec; v roce 2020 byl součet identit zahrnujících pevninskou Čínu 33,1 %, zatímco čistě taiwanská identita představovala 64,3 %. (viz tab. 2)

Rok	Pouze Taiwanec	Číňan a Taiwanec	Pouze Číňan
1992	17,6	46,4	25,5
1996 (volba Li Denghui)	24,1	49,3	17,6
2000 (volba Chen Shuibian)	36,9	44,1	12,5
2008 (volba Ma Yingjiu)	48,4	43,1	4,5
2016 (volba Cai Yingwen)	58,2	34,3	4,1
2020	64,3	29,9	3,2

Tab. 2 Národní identity na Taiwanu (podle Election Study Center, NCCU).

Mezi tyto kroky patřila změna názvů podniků se státním podílem tak, aby byl nahrazen výraz „čínský“,<sup>22</sup> došlo k úpravě školních osnov<sup>23</sup> zařazením výuky „místních jazyků“ a taiwanských

<sup>22</sup> Např. v roce 2007 se „Čínská petrolejářská společnost“ (*Zhongguo shiyou*, 中國石油) přejmenovala na „Taiwanskou petrolejářskou společnost“ (*Taiwan shiyou*, 台灣中油) nebo „Pošta Čínské republiky“ (*Zhonghua youzheng*, 中華郵政) na Taiwanskou poštu (*Taiwan youzheng*, 台灣郵政).

<sup>23</sup> Ke změně politiky zákazu používání dialektů na středních a základních školách došlo již v první polovině devadesátých let, kdy byly do osnov základních škol zařazeny „*Xiangtu jiaoxue huodong*“, 鄉土教學活動, od roku 2001 museli žáci v rámci povinné devítileté školní docházky studovat v 1.–6. ročníku jeden z jazyků – hakka,

reálií atp. K pokusu o opětovné hospodářské a především mentální sblížení Taiwanu a Čínské lidové republiky došlo během prezidentského období kuomintangského představitele Ma Yingjiua, ovšem ani přes vytvoření rámce pro těsnou ekonomickou spolupráci v podobě Rámcové dohody o ekonomické spolupráci (Economic Cooperation Framework Agreement, ECFA) uzavřené v roce 2010 nedošlo ke zvrácení trendu snižující se identifikace Taiwanců s pevninskou Čínou, jak ilustruje tab. 2. Otázka identifikace Taiwanců s Čínou, jež je implicitně prezentována jako pravlast jich samotných či jejich více či méně vzdálených předků, je předmětem častých průzkumů veřejného mínění i debat v akademickém i veřejném prostoru, zejména kvůli závažným mezinárodně–politickým dopadům případných změn. Podstatně menší pozornost je věnována problematice sebeidentifikace austronéských obyvatel Taiwanu – ať už ve smyslu identifikace domorodých obyvatel s Čínou, ale i ve smyslu identifikace nehanských obyvatel s dominantně hanskou entitou Čínské republiky na Taiwanu. Tato otázka však přirozeně vyvstává při vědomí dlouhodobého vyčlenění území obývaných austronéským obyvatelstvem z území pod běžnou správou centrální vlády, zkušeností – ať už osobních či uložených v kolektivní paměti – s diskriminací ze strany hanských obyvatel a odlišností kulturních okruhů obou společností, hanské a domorodé.

### 3.3 Politické a společenské změny po roce 1987 u austronéských obyvatel

Demokratizační a liberalizační procesy, které započaly v sedmdesátých letech 20. století, zahrnovaly i řadu sociálních hnutí, mimo jiné i sociální hnutí austronéských obyvatel. Huang (2005, 52) uvádí první takové hnutí, které iniciovalo pouliční demonstrace, v roce 1983. Sociální hnutí původních obyvatel pokrývala širokou škálu témat sahající od lidskoprávních otázek, občanských práv a nápravy ekonomických křivd a nerovnoprávností přes odstranění symbolů kolonialismu až po témata ekologická. Jedním z raných hnutí, které přesahovalo hranice jednotlivých etnických skupin a jehož činnost vedla i k ústavním změnám, bylo hnutí za „nápravu jmen“ (*zhengming yundong*, 正名運動), jehož požadavky zahrnovaly odstranění užívání označení původních obyvatel jako „bratranců z hor“ (*shanbao*, 山胞), umožnění používání tradičních domorodých jmen namísto vynuceného pojmenovávání jmény čínskými zavedeného po příchodu kuomintangské vlády a používání tradičních toponym. Hnutí vzniklo v první polovině 80. let, počátkem let devadesátých přestaly jednotlivé státní instituce používat označení „bratraci z hor“, v roce 1997 bylo označení „původní obyvatelé“ (*yuanzhu min*, 原住民族) zakotveno v ústavním dodatku. Po roce 2001 bylo původním obyvatelům umožněno používat i jiná než čínská (hanská) jména. Významným faktorem pro úspěch hnutí byla i organizovanost původních obyvatel na vyšší úrovni – důležitým aktérem hnutí se stala Taiwanská asociace pro podporu práv původních obyvatel (*Taiwan yuanzhu minzu quanli cujin hui*, 台灣原住民族權利促進會) založená v roce 1984.

Spíše regionálním hnutím menšího rozsahu, které však mělo významný dopad z pohledu

---

minnan, domorodý jazyk.

dekolonizačního úsilí na celém Taiwanu, bylo hnutí za „odstranění legendy o Wu Fengovi<sup>24</sup>“ (*zhongjie Wu Feng shenhua*, 終結吳鳳神話). V roce 1987 uspořádali aktivisté protest u bronzové sochy Wu Fenga před nádražím v regionálním centru Jiayi a požadovali správné podání legendy o Wu Fengovi v učebnicích či její odstranění, přejmenování okresu Wu Feng a odstranění Wu Fengovy sochy. V roce 1988 pak aktivisté sochu strhli. O rok později došlo jak k přejmenování okresu na okres Alishan, tak k úplnému odstranění Wu Fengovy legendy z učebních osnov.

Řada hnutí, souhrnně označovaných jako hnutí za „navrácení půdy“ (*huan wo tudi*, 還我土地), usilovala či usiluje o nápravu vlastnických vztahů k půdě tradičně obývané a využívané původními obyvateli (především k půdě dřívějších barbarských oblastí), která však není v jejich vlastnictví. Jedním z příkladů těchto hnutí je Hnutí proti společnosti Asian Cement a za navrácení půdy (*Fan Ya Ni huan wo tudi*, 反亞泥還我土地), jehož kořeny leží v sedmdesátých letech, kdy byla společnosti Asian Cement udělena výjimka umožňující těžbu na domorodých územích. V roce 1996 byla legitimita povolení napadena původními obyvateli z důvodu podvodů při získání výjimky a při uzavírání smluv s původními obyvateli. Po dlouhodobých soudních sporech byla těžební práva – respektive jejich prodloužení – v roce 2019 soudně zrušena. První pozemky byly vráceny v roce 2014.

I v případě hnutí za navrácení půdy došlo ke vzniku organizace, jež zaštiťovala a organizovala menší hnutí s parciálními požadavky. Zaštiťující organizací se stala Taiwanská asociace hnutí původních obyvatel za navrácení půdy (*Taiwan yuanzhu minzu huan wo tudi yundong hui*, 台灣原住民族還我土地運動聯盟), která byla založena v roce 1988 a 25. 8. 1988, 27. 9. 1989 a 10. 12. 1993 uspořádala tři protestní pochody požadující mimo jiné ochranu práv na půdu, autonomii a ustanovení úřadu pro záležitosti původních obyvatel na úrovni ministerstva.

Uvedené příklady ilustrují trend koordinace původních obyvatel v rozsahu přesahujícím jednotlivé etnické skupiny a zároveň vzniku organizací a institucí, případně participace představitelů domorodých obyvatel v mezinárodních institucích, které umožnily reprezentaci původních obyvatel, formulaci a zprostředkovávání jejich požadavků, zastupování austronéské populace při jednání se státními institucemi a v konečném důsledku politizaci sociálních hnutí a přesun řešení sociálních problémů z pouličních protestů do politické arény.

Sociální hnutí zahrnující účast taiwanských domorodých obyvatel nemají nezbytně všeobecný, celotaiwanský charakter. Hnutí protestující proti zřízení úložiště jaderného odpadu na souostroví Lanyu, které se zformovalo v roce 1991, vzhledem k etnické homogenitě oblasti zahrnovalo především příslušníky kmene Dawu, ovšem jak uvádí Tian (2010, 153), svou

---

<sup>24</sup> Podle této legendy byl Wu Feng Han, který se spřátelil s domorodci kmene Tsou v oblasti Alishan a učil je zemědělským a řemeslným dovednostem. Marně je však nabádal, aby opustili zvyk lovení hlav. Nakonec je přesvědčil, aby zabili a připravili o hlavu muže v červeném plášti, který bude krajem procházet následujícího dne. Domorodci tak učinili, s hrůzou však zjistili, že mužem je jejich přítel Wu Feng, a následně zvyk opustili. Legenda se stala součástí čínského (i japonského) narativu o krutosti domorodců a civilizaci a kulturnosti přinášené Hany. Byla mnohokrát zpracována literárně i filmově, stala se i součástí učebnic v období kuomintangské vlády.

povahou bylo kombinací politického hnutí za práva domorodců a ekologického hnutí za ochranu životního prostředí. Úložiště bylo bez vědomí místních obyvatel zřízeno na přelomu 70. a 80. let, souhlas obyvatel se stavbou byl získán na základě tvrzení, že bude vybudován závod na zpracování ryb (Marsh, Lin a Lin 1993), který přinese nové pracovní příležitosti. Protesty proti úložišti vycházely jednak z obav z možné ekologické katastrofy, jednak z obav starších obyvatel z příchodu zlých duchů s jaderným odpadem. Podobně lze vnímat i pozdější hnutí protestující proti výstavbě luxusního rezortu společnosti Miramar Hotels u městečka Beinan v roce 2004. Výstavba se realizovala na tradiční půdě kmene Ami a domorodí aktivisté byli výraznými aktéry protestů proti zřízení rezortu, čímž do debaty vstoupilo téma porušení práv domorodců na půdu předků. Hnutí se však účastnili i aktivisté bez ohledu na etnickou příslušnost, téma bylo spíše regionální, např. aktivistickou skupinu *Fan fan fan* (反反反) vzniklou v roce 2011 tvořili lokální umělci bez ohledu na etnický původ. Dalším významným tématem hnutí byla ochrana životního prostředí a hnutí v tomto ohledu mělo nejen „transetnický“, ale i transregionální charakter, protože zahrnovalo i aktivisty žijící mimo kraj Taidong.

Za významné milníky vývoje domorodého hnutí lze považovat výše uvedené založení Taiwanské asociace pro podporu práv původních obyvatel v roce 1984 a její pozdější zapojení do Pracovní skupiny pro původní obyvatele OSN v roce 1990; dále v roce 1991 ustanovení kvóty šesti křesel pro „obyvatele horských oblastí“ v legislativním dvoře<sup>25</sup> a v roce 1996 zřízení Rady pro domorodé záležitosti (exekutivní orgán na úrovni ministerstva). V souvislosti s restrukturalizací státních institucí byla do Rady v roce 1999 začleněna i Provinční komise pro domorodé záležitosti a v roce 2002 byla schválena nová zákonná opatření, jež upravovala organizační strukturu instituce a změnila její název na Radu pro původní národy (*Yuanzhu minzu weiyuanhui*, 原住民族委員會), která má „zajišťovat konzistentní a progresivní provádění politiky pro domorodé obyvatelstvo a koordinovat plánování celkového rozvoje domorodé společnosti vhodné pro nové století“. (Council of Indigenous Peoples)

Taiwanský ekonomický rozvoj v druhé polovině 20. století zařadil ostrov mezi tzv. čtveřici asijských tygrů (spolu s Hongkongem, Jižní Koreou a Singapurem), ovšem rychlá industrializace státu se domorodých území dotkla méně. Zároveň se domorodí obyvatelé na industrializaci podíleli spíše v pozici nekvalifikovaných sil a benefity ekonomického rozvoje se jich rovněž týkaly jen v omezené míře. Přes afirmační programy státních institucí zaváděné na konci 20. století uvádí Guan (2012, 217) přetrvávající podstatné rozdíly v úrovni dosaženého vzdělání mezi původními obyvateli (nejvýše středoškolské 85,88 %) a jinými než původními (nejvýše středoškolské 64,6 %). Zvyšující se úroveň dosaženého vzdělání a vládní podpůrné programy umožňují mladším generacím původních obyvatel realizovat kariéru v dříve uzavřených odvětvích vyžadujících vyšší kvalifikaci. Vedle tradičního působení v ozbrojených složkách a nižších zdravotnických profesích se zvyšuje počet původních obyvatel například ve státní

---

<sup>25</sup> Legislativní dvůr, 立法院 – jednokomorový zákonodárny sbor Čínské republiky.



správě a ve vzdělávacím systému. Zemědělství jako hlavní zdroj obživy je buď nahrazováno, nebo doplňováno i jinými zdroji příjmů, mimo jiné příjmy ze služeb souvisejících s rozvojem cestovního ruchu. Benefity ekonomického rozvoje ostrova mohou ve větší míře využívat i obyvatelé ostrova, kteří žijí mimo tradičně rozvinutější a bohatší nížinné oblasti ostrova, a to včetně austronéských obyvatel.

#### 4. Demografická struktura Taiwanu

Dominantní skupinou obyvatel na Taiwanu jsou Hanové, kteří představují přibližně 95 % z celkových 23 580 080 (údaje z roku 2018) obyvatel. Hanové jsou však skupina vnitřně strukturovaná (jak se ostatně projevilo i v rozhovorech v rámci terénního výzkumu). Početně nejsilnější jsou tzv. *benshengren*<sup>26</sup> (dosl. lidé z této provincie; tj. místní), kteří jsou potomky hanských imigrantů, již na Taiwan přišli během několika migračních vln z pevninské Číny, převážně z jihočínské oblasti Min (dnešní provincie Fujian). První z těchto velkých migračních vln zapříchčili holanďští kolonizátoři, kteří v 17. století přilákali pracovní sílu do své tehdejší kolonie, jejíž centrum bylo v oblasti obklopující Fort Zeelandia při západním pobřeží v jižní části ostrova (v oblasti dnešního města a kraje Tainan). Jižní Taiwan i do dnešních dnů zůstává baštou *benshengren* a politických sil s nimi spojených (zejména tzv. „zeleného tábora“ v čele s Demokratickou pokrokovou stranou).

Druhou významnou skupinou obyvatel jsou *waishengren*<sup>27</sup> (dosl. lidé z jiných provincií), přišedší rovněž z pevninské Číny v rámci poslední velké migrační vlny hanského obyvatelstva ve čtyřicátých letech 20. století. Tuto vlnu způsobilo jednak navrácení Taiwanu do čínských rukou po vítězství Spojenců nad Japonskem v druhé světové válce a jednak o několik let později porážka kuomintangské armády v občanské válce a masivní přesun zbytku vojska, kuomintangských elit a jejich rodinných příslušníků na Taiwan, který se měl stát základnou pro opětovné získání pevninské části státu, v níž byla mezitím vyhlášena Čínská lidová republika. Byť početně minoritní, obsadila tato skupina po příchodu na Taiwan významné politické a hospodářské pozice a po několika následujících dekádách určovala směr politicko-hospodářského vývoje Taiwanu. Ačkoli lze po roce 2000 sledovat stírání rozdílů a smíření obou skupin, dosud si jsou jednotlivci vědomi příslušnosti k té které skupině a ještě v devadesátých letech bylo možné – zejména u střední a starší generace *benshengren* – vycítit určitou animozitu, která se projevovala například odporem ke sňatku vlastních dětí s dětmi *waishengrenů*.

Třetí skupinou Hanů jsou Hakka (v čínštině nazývaní *kejjiaren*<sup>28</sup>, doslova „hosté“ či „migranti“). Tato skupina pravděpodobně původně sídlila v severních provinciích Číny, nicméně již v období 2. století př. n. l. migrovali Hakka do jižních oblastí pevninské Číny a odtud i do jiných oblastí mimo Čínu. Na Taiwan přicházeli spolu s *benshengreny* (ovšem spíše z oblasti Yue, tj. dnešní provincie Guandong) a vytvářeli oddělené osady zejména v okrese Miaoli a Xinzhu, ale někteří rovněž s *waishengreny* ve 40. letech – rodina bývalého prezidenta Ma Yingjiua (v úřadu v letech 2008–2016) byla právě tímto případem.

Byť lze všechny hanské skupiny díky společnému původu v pevninské Číně považovat za spřízněné, existují mezi nimi difference, které bránily vytvoření homogenního „národa“ – kromě různých, vzájemně nesrozumitelných dialektů čínštiny to byla především odlišná

---

<sup>26</sup> *Benshengren*, 本省人

<sup>27</sup> *Waishengren*, 外省人

<sup>28</sup> *Kejjiaren*, 客家人

historická zkušenost (hlavně v období japonské kolonizace), která byla zmíněna v předcházející kapitole o historickém vývoji Taiwanu.

Kromě dominantní – početně, ekonomicky i politicky – skupiny Hanů jsou na Taiwanu významnou skupinou austronéští obyvatelé, již jsou předmětem této dizertační práce. Přestože se opět nejedná o homogenní skupinu (viz dále), jsou souhrnně označováni jako *yuanzhumin* („původní obyvatelé“, 原住民) a tvoří přibližně 2,42 % (571 427 osob k roku 2019) celkové populace (Statistická ročenka 2019, 5). Do 17. století byli dominantní skupinou tvořící majoritní populaci ve všech regionech ostrova, nicméně hanská migrace z Číny austronéské obyvatel rychle vytlačila z nížin v západní části Taiwanu do horských oblastí a na východní pobřeží. Během jednoho století se *yuanzhumin* stali marginalizovanou skupinou, byť qingská správa a později japonská koloniální správa nedokázala v rozsáhlých oblastech osídlených původními obyvateli zejména z důvodu obtížné přístupnosti uplatňovat moc. Role austronéských obyvatel se ve veřejném diskurzu dostává znovu do popředí přibližně od 80. let 20. století s postupem procesu tzv. taiwanizace.

Na přelomu tisíciletí se díky nové vlně migrace zformovala nejnovější demografická skupina obyvatel, *xinzhumin*<sup>29</sup> („noví obyvatelé“), kteří se svým počtem – 565 299 (cca 2,4 %) <sup>30</sup> (Zhonghua minguo neizhengbu yiminshu, 2020) – již vyrovnali austronéským obyvatelům. *Xinzhumin* je souhrnné označení migrantů, již na Taiwan přišli po skončení stanného práva (tj. po roce 1987) – velmi často jako nevěsty, které Taiwanci přivedli z Čínské lidové republiky a z jihovýchodní Asie (zejména Vietnamu a Indonésie) – a získali občanství Čínské republiky. Největší podíl mezi *xinzhumin* mají partneři z pevninské Číny (včetně Hongkongu), druhou nejvýznamnější skupinou jsou imigranti z Vietnamu.

#### 4.1 Austronéští obyvatelé

*Yuanzhumin* (původní taiwanští obyvatelé) je termín označující souhrnně veškeré skupiny taiwanských obyvatel hovořících austronéskými jazyky. Kromě označení *yuanzhumin* jsou ve statistických přehledech státních orgánů (např. ministerstvo vnitra) tyto obyvatelé rozděleni do dvou skupin – „žijící v horách“ (*shandi*, 山地) a „žijící v nížinách“ (*pingdi*, 平地) – a v rámci těchto dvou skupin i na jednotlivé uznané kmene (viz dále). Spojení „původní obyvatel žijící v nížinách“ (*pingdi yuanzhumin*, 平地原住民) specifikuje pouze geografické místo residence původních obyvatel (na rozdíl od označení „domorodec z nížinného kmene“, *pingpuzu*, 平埔族, viz dále) bez dalších kulturně-antropologických implikací. Například příslušník kmene Ami může ve statistikách figurovat jako *pingdi yuanzhumin* i *shandi yuanzhumin* (avšak pouze jako *gaoshanzu*, viz dále).

---

<sup>29</sup> *Xinzhumin*, 新住民

<sup>30</sup> Ve statistických přehledech uváděni jako cizinci, partneři s cizím občanstvím a partneři z pevninské Číny (včetně Macaa a Hongkongu) (外裔、外籍配偶與大陸(含港澳)配偶).

Hanové v dobách čínského císařství<sup>31</sup> označovali domorodé obyvatele termínem *fan* (番), který byl používán pro národy mimo hanský civilizační okruh (tedy ne specificky pro domorodé obyvatelstvo na Taiwanu<sup>32</sup>). Termín *fan* lze do češtiny přeložit jako barbar či divoch. V současné čínštině má výraz negativní konotace a řada komunikačních partnerů ve středním věku v rozhovorech uváděla, že ho Hanové používali jako nadávku i v době jejich dětství.

V době qingské správy byli domorodci označováni jako *shengfan* (生番, dosl. „syroví barbaři“), *shanfan* (山番, tedy „horští barbaři“) či *yefan* (野番, dosl. „divocí barbaři“) v protikladu k *shufan* (熟番, dosl. „zralí barbaři“), *huafan* (化番, „civilizovaní barbaři“) či *pingpufan* (平埔番, „barbaři z nížin“). (Chen 1988, 8) Teng pozoruje, že distinkce civilizovaný vs. divoký byla qingskými autory používána nejen pro označování obyvatel, ale i pro území. Zároveň argumentuje, že tato distinkce byla průsečíkem složitých idejí zahrnujících míru akulturace, politické podřízení a životní prostředí obyvatel (Teng 2005, 123). Yu Yonghe při popisu civilizovaných a divokých barbarů uváděl jako jednu z důležitých charakteristik civilizovaných barbarů to, že platí daně a případně odvádějí povinné práce.<sup>33</sup>

*„Okres Fengshan leží jižně a táhne se po 495 li k oceánu Shamaji. Od východního pobřeží k přístavu Dagouzai na úpatí hor měří okres 50 li. Je v něm jedenáct barbarských osad. Osm nížinných osad platí daně: Shang Danshui, Xia Danshui, Lili, Jiateng, Fangsuo, Dazeji, Yahoo, Dalou. Tři osady v horách – Jialuotang, Langjiao, Beimanan musí platit daně, ale nemusí vykonávat povinnou pracovní službu. Kromě nich zde žijí ještě loutkoví a divocí barbaři v horách. Jejich osady nemají jména.“* (Yu and Yang 2004, 193)

Rozlišení poukazovalo na stupeň civilizovanosti barbarů, tedy jinými slovy na to, do jaké míry daná skupiny přejala kulturní zvyky čínské civilizace, tj. způsob odívání – či spíše z hanského pohledu civilizované nošení oděvu oproti barbarské nahotě –, stravu, způsob úpravy vlasů, role mužů a žen v rodině i ve společnosti, čínská jména, dodržování pravidelných svátků podle čínského kalendáře atp. Zařazení do kategorie necivilizovaných barbarů ve velké míře korelovalo se sídlištěm dané komunity za „barbarskou linií“, která oddělovala území „civilizovaná“, kde byl qingský dvůr schopný uplatňovat moc (podél západního pobřeží Taiwanu), od barbarských území, která sice formálně spadala pod správu qingské říše, ovšem qingský dvůr zde byl schopný uplatňovat svou moc jen ve velmi omezené míře (především centrální hornaté oblasti a oblast podél východního pobřeží). První fyzická hranice mezi civilizovanými a barbarskými oblastmi byla vytyčena v roce 1722 ve vzdálenosti deseti mil (*li*) západně od úpatí Centrálního horského masivu. Sestávala ze systému příkopů a hraničních kamenů. (Teng 2005, 134) Tato hranice se v následujících obdobích posouvala spolu s expanzí

<sup>31</sup> Tj. před rokem 1911.

<sup>32</sup> Lingvistickým příkladem široké škály toho, co bylo považováno za „barbarské“, a tedy spadalo pod pojem *fan*, jsou názvy pro původně americká rajčata či batáty, jež jsou označovány jako *fanqie* a *fanshu*, tj. barbarské lilky a barbarské yamy.

<sup>33</sup> Yu Yonghe používá termín *she* 社, jehož sémantický význam se blíží spíše výrazu „společenství, komunita, společnost“. Macabe Keliher (2004) v anglickém překladu používá termín „tribe“ – kmen, který však svádí k záměně s pozdějším konstruktem kmenů ve smyslu větších etnických skupin *zu*, 族.

„civilizovaného obyvatelstva“ (tj. Hanů a civilizovaných barbarů), značná část horských území však zůstala za podobnou hranicí i v období japonské kolonizace.

„Akulturační“ opozice civilizovaný–divoký se ve dvacátém století přepsala do distinkce horských kmenů oproti kmenům nížinným. Jako nížinné kmeny (*pingpuzu*, 平埔族) či nížinní barbaři (*pingpufan* – Pepohoan<sup>34</sup>, 平埔番) byly označováni dřívější civilizovaní barbaři bez ohledu na skutečnou lokalitu jejich sídliště. Druhou skupinou obyvatel v této distinkci byli horští domorodci, doslova horské kmeny (*gaoshanzu*, 高山族). Na rozdíl od výše uvedeného termínu „původní obyvatelé žijící v horách“ nesouvisí označení „horské kmeny“ primárně se sídlištěm komunity, byť do určité míry koreluje. Silná korelace existuje mezi označením horských kmenů a sídlištěm komunity v oblastech dřívějších barbarských území. Ta zahrnovala jak horské oblasti přiléhající a ležící západně od nížin na západním pobřeží, tak nížinné oblasti podél pobřeží východního. (viz mapu 2)

Po roce 1947, tedy po navrácení Taiwanu do čínských rukou, vyvstala potřeba nového označování austronéských obyvatel. Nově zavedeným termínem se stal *shandi tongbao* (山地同胞) či *shanbao* (山胞), doslova „bratraci z hor“. Z pohledu vládních úřadů a oficiální státní politiky nebyli *shandi tongbao* jiným národem (*minzu*), a proto neměla být používána diskriminující označení, tedy termíny *taiwanzu* (台灣族, „taiwanský kmen“) ani *gaoshazu* (高砂族, „taiwanské kmeny“<sup>35</sup>) či *gaoshanzu* (高山族, „horské kmeny“). Označení *shanbao* ve veřejném diskurzu vydrželo do 80. let 20. století, kdy se stalo cílem občanských hnutí za „nápravu jmen“ (*zhengming*, 正名) a v devadesátých letech bylo nahrazeno termínem *yuanzhumin* (原住民, „původní obyvatelé“). (viz Kap. 3.3)

Teorie o šíření austronéských obyvatel jsou ve velké míře či zcela založeny na lingvistických datech, neboť lingvistické faktory jsou společným jmenovatelem pro vymezení austronéských kultur. Jak podotýká Solheim v reakci na Bellwoodovo tvrzení, že „otázka austronéského původu je v podstatě otázkou lingvistickou, neboť označení samotné je lingvistický konstrukt“ (in Solheim 1984–1985, 77), „nejde o otázku v podstatě, ale zcela lingvistickou“. (ibid)

Nejstarší hypotéza (Solheim 1984–1985, 78) o původu austronéských obyvatel předpokládala domovinu mluvčích austronéských jazyků v jižní Číně a jejich expanzi přes Indočínu, Malajský poloostrov, západní Indonésii, Sulawesi a Filipíny na Taiwan (a dále) (Heine-Geldern 1950).

---

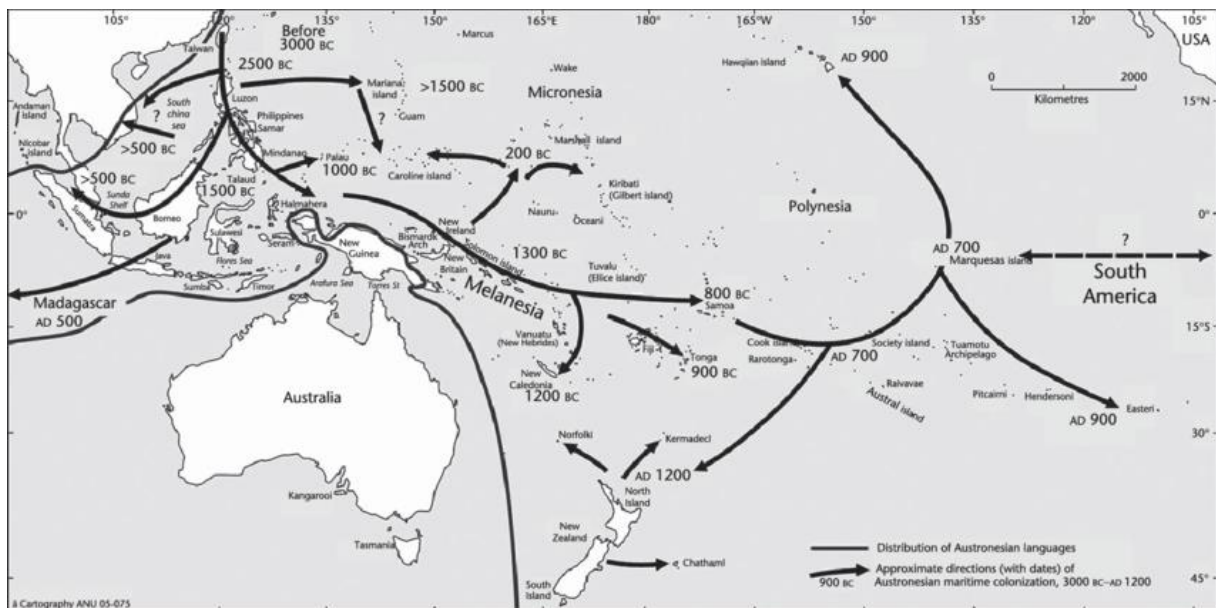
<sup>34</sup> Fonetický přepis dialektické výslovnosti termínu často používaný v odborné i neoborné literatuře (především anglofonní).

<sup>35</sup> Ze starého japonského označení pro Taiwan *Takasago*.



Mapa 3. Austronéská migrace (dle Heine-Geldern 1950).

Bellwood (1984–1985, 115) v modelu austronéské expanze založené na archeologicko-lingvistických datech předpokládá překročení Taiwanské úžiny příslušníky komunit obývajících oblast současně čínské provincie Fujian během 5. tisíciletí př. n. l. Noví imigranti dokázali pravděpodobně mírově koexistovat s původními obyvateli Taiwanu. Kolem roku 3000 př. n. l. již austronésští obyvatelé osídlili zemědělsky příhodné oblasti většiny Taiwanu (Bellwood 1984–85, 115) a pravděpodobně expandovali do dalších oblastí Tichomoří, na Luzon a do západní Melanésie. Bellwoodovu teorii Taiwanu coby východiska austronéské expanze podporují i analýzy DNA kulturních plodin, jež migranti importovali do míst nových osídlení. Mezi ně patří např. papírovník čínský, *Broussonetia papyrifera* (Chang 2015). Další organismy spojené s lidskou civilizací však tuto teorii přímo nepodporují, Larson (2007) na základě analýzy DNA uvádí, že součástí austronéské expanze z Taiwanu nebyla prasata rodu *sus*.



Mapa 4. Austronéska disperze (dle Bellwood 1984–1985).

V době této následné expanze se ztrácí archeologické doklady existence výchozích komunit v pevninské Číně (ibid). „Taiwanská teorie“ a Taiwan jako východiště austronéské expanze se zdá být v současnosti obecně přijímán vědeckou komunitou (Simanjuntak 2017, 203), na rozdíl od navrhované Melanésie (Dyen, 1965), severovýchodní Indonésie a jižních Filipín (Solheim 1984–1985), Sumatersko-timorsko-taiwanského trojúhelníku (Meacham 1984) atp.

## 5. Metodologie

### 5.1 Charakteristika oblasti výzkumu

Terénní výzkum se realizoval v kraji Taidong<sup>36</sup> v jihovýchodní části ostrova Taiwan. Kraj se táhne podél východního pobřeží od 23,4° po 22,2° severní šířky a tvoří přirozený geografický a sociálně-hospodářský celek se severněji položeným krajem Hualian<sup>37</sup>.

Základní topografické prvky tvoří úzká nížina táhnoucí se podél východního pobřeží, kterou severojižním směrem vede pátevní komunikace č. 11 spojující Taidong s Hualianem. Nížina v západním směru přechází v tzv. „pobřežní pohoří“ *Haian shanmai*<sup>38</sup> o rozloze cca 150 km v severo-j jižním a 10 km v západo-východním směru. Nejvyšší vrchol dosahuje nadmořské výšky 1680 m, výška ostatních vrcholů se pohybuje kolem 1000 m nad mořem. Paralelně s pobřežní nížinou a pobřežním pohořím se severo-j jižním směrem rozprostírá ekonomicky nejvýznamnější oblast kraje, Hualiansko-taidongské údolí<sup>39</sup>, jehož šířka se pohybuje mezi dvěma až sedmi kilometry. Nízká nadmořská výška (50–250 m) a chráněná poloha mezi dvěma horskými masivy vytváří příhodné podmínky pro zemědělství, údolím vede železniční trať propojující Taidong s ostatními centry na východním pobřeží i hlavním městem Taipei. Kromě železniční trati prochází údolím i silnice č. 9, která vede od Taidongu směrem na sever a před Hualianem se spojuje s komunikací č. 11. Obě paralelní komunikace jsou spojeny trojicí silnic vedoucích východo-západním směrem přes Haian shanmai.

Západní část kraje Taidong tvoří Centrální horský masiv Zhongyang shanmai, který zabírá významnou část ostrova, nejvyšší vrcholy v rámci okresu přesahují 3 600 m n. m. (Guanshan<sup>40</sup> v oblasti Haiduan 3 668 m). Pohoří má nepříliš rozvinutou infrastrukturu a je relativně řídko osídlené. Většímu rozvoji horských oblastí brání mimo jiné i časté přírodní katastrofy – častá zemětřesení vyplývající z blízkosti rozhraní tektonických desek a sesuvy půdy způsobené každoročními tajfuny.

Nejvýznamnější aglomerací a regionálním centrem je město Taidong s 110 901 obyvateli (sčítání lidu v roce 2010), které je sídlem správních orgánů, dopravním uzlem s železniční stanicí, přístavem a letišťem a centrem politického, sociálního, kulturního a hospodářského života kraje. Taidongské letiště rovněž zajišťuje letecké spojení s dalšími ostrovy spadajícími pod správu Čínské republiky na Taiwanu a administrativně zařazenými do kraje Taidong – Lüdao (綠島) a Lanyu (蘭嶼). Námořní spojení s těmito ostrovy obstarávají linky z přístavu Fugang<sup>41</sup>, který leží ve vzdálenosti 6 km od města Taidong.

Kraj Taidong jako celek je v rámci Taiwanu periferní oblastí. Tabulka 3 poskytuje srovnání s

---

<sup>36</sup> 台東

<sup>37</sup> 花蓮

<sup>38</sup> 海岸山脈

<sup>39</sup> 花東縱谷, *Hua Dong Zonggu*, Rift Valley

<sup>40</sup> 關山

<sup>41</sup> 富岡



rozvinutým krajem Xin Taibei (新台北) v severní části ostrova a celonárodním průměrem v několika ukazatelích, jež ilustrují postavení kraje. Výrazně nižší je úroveň dosaženého vzdělání v populaci a podíl zaměstnanců v průmyslu. Na druhou stranu je oproti celostátnímu průměru výrazně vyšší podíl osob zaměstnaných v zemědělství a ve státní správě (včetně ozbrojených složek).

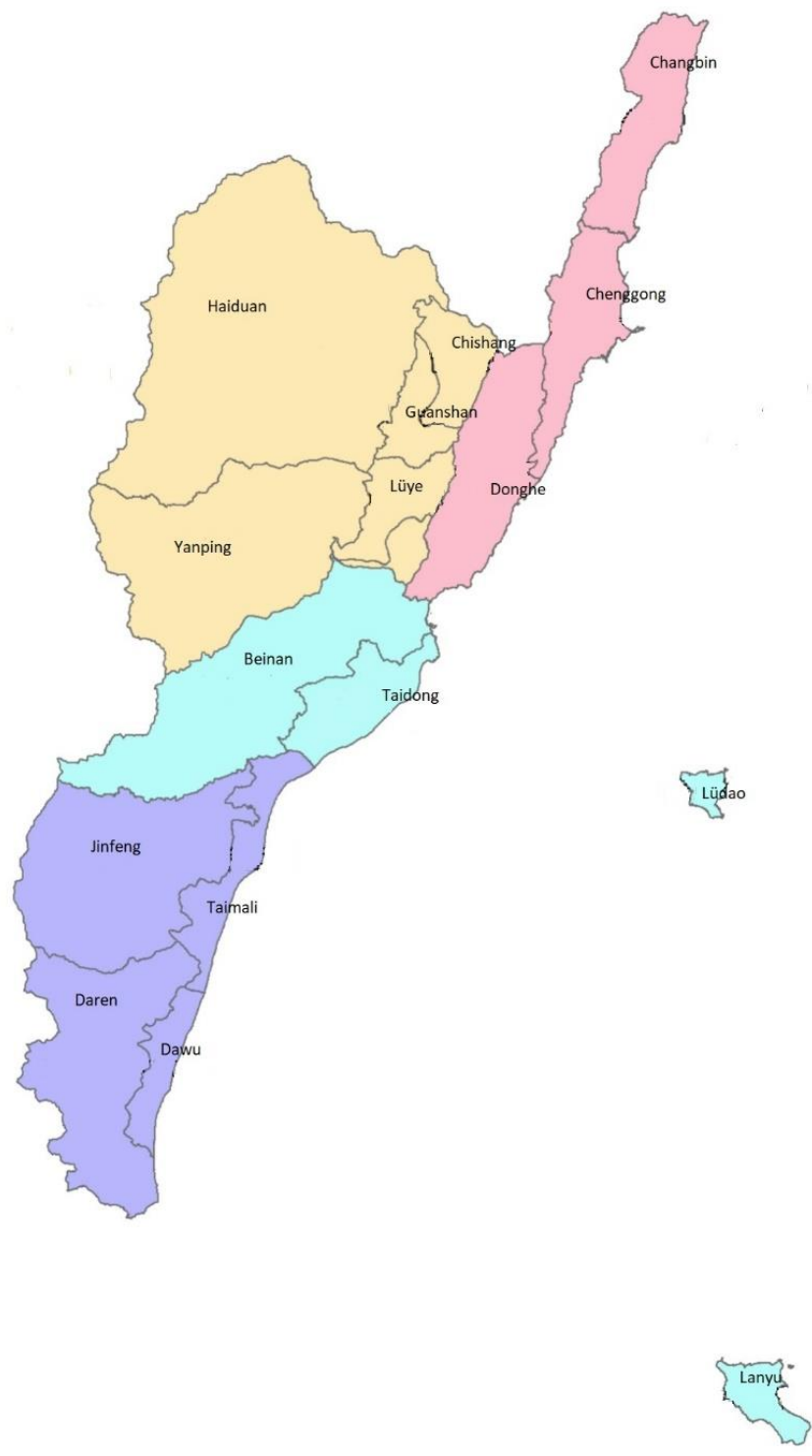
Index	Xin Taibei	Taidong	Celostátní prům.
Počet obyvatel	4 018 696	216 781	23 603 121
Hustota zalidnění	1957,89	61,67	652,07
Průměrná délka života	81,52	76,33	80,66
Osoby starší 15 let s vyšším vzděláním (%)	47,59	31,75	46,47
Podíl zaměstnanců v zemědělství, lesnictví a rybářství (%)	0,74	18,77	4,86
Podíl zaměstnanců ve výrobním průmyslu (%)	34,01	18,34	35,58
Podíl zaměstnanců ve službách (%)	65,25	62,89	59,55
(Z toho státní správa, obrana, povin. soc. zab.) (%)	2,81	8,03	3,20

Tab. 3. (podle 108 nian neizheng tongji nianbao).

Kraj Taidong je dále členěn na nižší administrativně-správní jednotky – okresy (*xiang*, 鄉), jejichž rozmístění je patrné z mapy 5, základní údaje uvádí tab. 4.

Výše uvedené geomorfologické rysy oblasti se projevují i na značných demografických rozdílech mezi jednotlivými správními jednotkami. Tabulka 4 uvádí rozlohu, počet obyvatel, hustotu zalidnění a podíl domorodých obyvatel v jednotlivých částech kraje podle údajů ke konci roku 2010. Podíl domorodých obyvatel v jednotlivých částech kraje se pohyboval od 19,29 % ve městě Taidong<sup>42</sup> až po 92,31 % austronéských obyvatel v okrese Jinfeng. Je příznačné, že čtveřice oblastí s největším podílem domorodých obyvatel – Jinfeng (92,31), Haiduan (91,73), Yanping (90,60) a Daren (87,67) – tvoří pás při západní hranici kraje Taidong, jde o hornaté okresy Centrálního horského masivu s nejmenšími počty obyvatel a nejmenší hustotou zalidnění. Tradiční označení horské kmeny by logicky odpovídalo obyvatelům vesnic v této čtveřici okresů, na druhou stranu nedává smysl pro příslušníky stejných etnických skupin, kteří žijí v komunitách umístěných v ostatních okresech.

<sup>42</sup> Ostrovy Lüdao a Lanyu nejsou brány do úvahy vzhledem ke geografické odlehlosti a izolovanosti od samotného Taiwanu.



Mapa 5. Mapa administrativního členění okresu Taidong (podle Taidongxian zhengfu quanqiu zixunwang).

Název	Rozloha (km <sup>2</sup> )	Počet obyvatel	Hustota (os/km <sup>2</sup> )	Počet domorodých	Podíl domorodých
Taidong (celkem)	3 515,3	201 039	57,2	63 153	31,41 %
Taidong-město	109,8	110 901	1010,0	21 394	19,29 %
Chenggong	144,0	12 369	85,9	6 242	50,46 %
Guanshan	58,7	6 927	118,0	1 820	26,27 %
Beinan	412,7	19 491	47,2	7 575	38,86 %
Lüye	89,7	6 609	73,7	1 939	29,34 %
Chishang	82,7	6 201	75,0	1 729	27,88 %
Donghe	210,2	7 940	37,8	3 361	42,33 %
Changbin	155,2	5 491	35,4	3 537	64,41 %
Taimali	96,7	8 332	86,2	3 259	39,11 %
Dawu	69,1	3 785	54,8	2 155	56,93 %
Haiduan	880,0	2 817	3,2	2 584	91,73 %
Yanping	455,9	1 969	4,3	1 784	90,60 %
Jinfeng	380,7	1 911	5,0	1 764	92,31 %
Daren	306,4	2 141	7,0	1 877	87,67 %
Lüdao	15,1	1 747	115,7	67	3,84 %
Lanyu	48,4	2 408	49,8	2 075	86,17 %

Tab. 4. Správní jednotky kraje Taidong, údaje pro rok 2010 (podle San da pucha tongji ziliao pingtai).

Při vyloučení specifických oblastí na do jisté míry izolovaných ostrovech Lüdao a Lanyu rozdělil autor této práce domorodá sídla v kraji Taidong do tří základních kategorií.

1. Město Taidong a komunity v jeho nejbližším okolí. Komunity s dobrým napojením na celostátní infrastrukturu, leteckým, železničním spojením s hlavním městem Taipei a leteckým, železničním i autobusovým spojením s jihotaiwanskou metropolí Kaohsiung. Sídlo regionálních správních orgánů, vzdělávacích, kulturních a zdravotnických institucí, regionální centrum obchodu a průmyslu. Dominantní skupinou obyvatel jsou Hanové, byť určité komunity, jež jsou administrativně-správně zařazené do města Taidong, ale jsou vesnicemi v bezprostředním okolí města, zůstávají většinově domorodé. Celkově tvoří podíl austronéskeho obyvatelstva v městě Taidong přibližně 30 %.

2. Obce v nížinných oblastech Hualiansko-taidongského údolí a pobřežní nížiny. Díky severo-jížním silničním komunikacím a železnici jsou komunity dobře napojeny na regionální centrum Taidong a do jisté míry i severně ležící Hualian. Podíl austronéskeho obyvatel činí 26–65 %, kromě komunit s dominantně austronéským

obyvatelstvem se především ve větších obcích vytvořily i smíšené komunity austronésko-hanské. Dobrá infrastruktura umožňuje denní dojíždění za prací do regionálních center, příhodné přírodní podmínky umožňují ziskové zemědělství, v posledních desetiletích se rovněž rozvíjí oblast cestovního ruchu a s ním spojených služeb.

3. Obce v horských oblastech. Horské oblasti jsou dominantně osídleny austronéským obyvatelstvem. Jde o řídké osídlené oblasti s omezenou infrastrukturou, jejichž obyvatelé čelí řadě znevýhodňujících faktorů od omezeného množství pracovních příležitostí a obtížného přístupu ke vzdělání až po tvrdé přírodní podmínky. Horské prostředí poskytuje omezené možnosti pěstování výnosných plodin, každoroční tajfuny často přerušují silnice vedoucí do nížin, způsobují sesuvy půdy a působí ekonomické škody poškozením úrody. Následkem je stárnutí a vylidňování obcí, jejichž mladší obyvatelé odcházejí za vzděláním a pracovními příležitostmi do nížin. Snahy o rozvoj turistického ruchu, který by mohl přispět ke zmírnění tohoto trendu, narážejí na problémy nedostatečné infrastruktury a přírodních podmínek.

Oblast výzkumu poskytuje příležitost zkoumat příchod modernity na hranici kontaktu nejen etnických skupin, ale i kulturních okruhů – na jedné straně „konfuciánské“ kultury dominantní skupiny hanských obyvatel a na straně druhé austronéského kulturního okruhu, jenž nepatří mezi velké axiální civilizace. K nejintenzivnějším kontaktům přirozeně dochází v regionálním centru Taidong a v obcích ležících v dobře dostupných nížinách. Na přelomu dvacátého a dvacátého prvního století by však bylo mylné předpokládat, že v horských oblastech ke kontaktům nedochází. Obyvatelé jsou zapojeni do ekonomického života ostrova, odcházejí například za prací do jiných oblastí či prodávají svou zemědělskou produkci do nížin hanským odběratelům, děti docházejí do škol, v nichž učí hanští i domorodí učitelé, uplatňování státní moci zajišťují etnicky smíšený policejní sbor se služebnami i v relativně odlehlých obcích, do horských oblastí se s rozvojem volnočasových aktivit vydává i větší množství hanských turistů. Ke vzájemnému ovlivňování společností obou kulturních okruhů tak dochází ve všech třech typech sídel. Komunikační partneři, kteří se zapojili do terénního výzkumu prováděného v rámci sběru materiálu pro tuto práci, žili v době výzkumu převážně v komunitách umístěných v nížinách, případně v samotném Taidongu. Tyto komunity však nebyly nezbytně jejich původními komunitami, protože jak ukázaly rozhovory s nimi vedené, migrace je běžnou součástí životního příběhu původních obyvatel a někteří z komunikačních partnerů vyrůstali v horských obcích a do své současné komunity se přestěhovali v průběhu života.

## 5.2 Konstrukce vzorku

Komunikační partneři byli vybíráni metodou řetězového referenčního výběru (metodou

sněhové koule). Prvními komunikačními partnery byli účastníci koncertního turné souboru základní školy Wulu (*Wulu guomin xiaoxue*, 霧鹿國民小學), jejich příbuzných a vyučujících po České republice v roce 2003. Wulu je horská vesnice v kraji Taidong, jejíž obyvatele tvoří převážně příslušníci kmene Bunun. Díky úspěchu sboru této školy v národní pěvecké soutěži dětských sborů mu byla nabídnuta podpora a možnost uskutečnit sérii koncertů v Evropě – v Rakousku, České republice a Holandsku. Autor této práce pracoval jako průvodce a tlumočnick během české části tohoto turné a s jeho účastníky udržoval kontakty až do doby vzniku této práce.

Prvním kritériem zařazení do vzorku bylo kritérium sebeidentifikační, tj. potenciální komunikační partner se identifikoval jako *yuanzhumin*, tj. původní obyvatel. Ve většině případů byla sebeidentifikace s *yuanzhumin* (popř. s některým konkrétním kmenem) jednoznačná, hraničním případem byla sesterská dvojice TW10 a TW11, které pocházely ze smíšeného manželství hanského otce a domorodé ženy a vznesly dotaz, zda jsou pro vzorek vhodné. V tomto případě autor výzkumu vyzval komunikační partnerky, aby samy zvážily, zda jsou *yuanzhumin*, nebo nikoli. Po kratším zamyšlení se obě komunikační partnerky identifikovaly s domorodou etnicitou a byly zařazeny do vzorku.

Druhým kritériem byla externí identifikace, tj. vnímání komunikačního partnera coby *yuanzhumina* ostatními členy místní komunity. Ta vyplývala již ze samotného způsobu konstrukce vzorku, neboť komunikační partneři byli osloveni na základě doporučení dalších členů komunity, kteří byli požádáni o kontakt na „další *yuanzhumin*“. V tomto ohledu se často projevila snaha komunikačních partnerů o určitou osvětu, kdy odkazovali na starší členy komunity, případně rodiny, kteří „*toho o yuanzhuminské kultuře vědí mnohem více*“ („*ten ti toho poví hodně o kultuře*“) než oni sami. Mladší komunikační partneři se již před zahájením rozhovorů často omlouvali, že o *yuanzhuminské* kultuře vědí málo a nebudou autorovi práce schopni cokoli říci. Zdá se, že pod vlivem společenské atmosféry, mediálních programů, publikovaných prací antropologického zaměření atp. očekávali rozhovor týkající se kulturních specifik tradiční domorodé společnosti a spíše folkloristicky zajímavých jevů souvisejících s původními obyvateli.

Třetím kritériem bylo dosažení plnoletosti, tj. 18 let. Část rozhovorů se týkala mezigeneračního přenosu hodnot a autor této práce při designu výzkumu usoudil, že podobné otázky jsou příliš vzdálené životní zkušenosti mladších příslušníků komunit, a proto výzkumný vzorek omezil na dospělé komunikační partnery, ať už vlastní potomky měli, či nikoli.

V prvotní fázi terénního výzkumu bylo stanoveno kritérium čtvrté, současný trvalý pobyt v kraji Taidong. Po úvodních rozhovorech však bylo toto kritérium opuštěno a rozvolněno. Důvodem byla skutečnost, že se ve vyprávění prvních komunikačních partnerů ukázalo, že v průběhu svých životních příběhů vystřídali několik domovů, ať už v rámci kraje Taidong, nebo celého Taiwanu. Kritérium, které by tyto a podobné komunikační partnery vyřadilo z výzkumu v určité etapě jejich životního příběhu a naopak kvalifikovalo pro tentýž výzkum v okamžiku

jiném, se jevílo jako nesmyslné, a tudíž bylo opuštěno. Na druhou stranu určité vymezení výzkumného vzorku bylo nutné pro udržení koherence výzkumu. Pro eliminaci náhodných návštěvníků oblasti bylo zvoleno podstatně volněji stanovené kritérium spojení s místní komunitou (jednou z komunit) v kraji Taidong. Díky tomuto kritériu mohli být do výzkumu zařazeni komunikační partneři, již se do místních komunit zapojili na základě sňatků s jejich členy či na základě dlouhodobého pracovního působení v oblasti. Zároveň v něm zůstali zařazeni informanti, kteří z nejrůznějších důvodů (studium v jiném městě, migrace za prací atp.) v okamžiku výzkumu v místních komunitách nežili, nicméně s nimi udržovali těsné vztahy a vraceli se do nich.

Přehled komunikačních partnerů (skutečná jména změněna pro zachování anonymity):

Kód	Přezdívka	Pohlaví	Rok narození	Vzdělání <sup>43</sup>
TW1	Hu	Ž	1946	SŠ
TW2	Baba	M	1948	VŠ
TW3	Guanli	M	1963	ZŠ
TW4	Ibu	Ž	1993	VŠ
TW5	Dianguang	M	1947	ZŠ
TW6	Nongfu	M	1952	SŠ
TW7	Love	Ž	1970	VŠ
TW8	Cunzhang	Ž	1963	ZŠ
TW9	Lieren	M	1976	VŠ
TW10	Jiejie	Ž	1975	VŠ
TW11	Meimei	Ž	1978	VŠ
TW12	Degao	Ž	1974	VŠ
TW13	Xinwu	M	1962	SŠ
TW14	Shizi	Ž	1972	VŠ
TW15	Wushi	M	1993	VŠ
TW16	Yuemei	Ž	1992	VŠ
TW17	Nagao	Ž	1978	VŠ
TW18	Suge	M	1972	VŠ
TW19	Vajuru	M	1980	SŠ
TW20	Gaobun	Ž	1979	VŠ
TW21	Suzhen	Ž	1974	VŠ
TW22	Hun	Ž	1984	VŠ
TW23	Bunun	M	1949	ZŠ
TW24	Wuling	M	1958	VŠ

<sup>43</sup> Uvedené úrovně dokončeného vzdělání odpovídají následujícím stupňům taiwanského vzdělávacího systému: ZŠ – základní škola (*xiaoxue*, 小學) (6 let) a nižší střední škola (*guozhong*, 國中) (3 roky), SŠ – vyšší střední škola (*gaozhong*, 高中) (3 roky), VŠ – navazující odborné studium, vysoká škola a vyšší (*daxue*, 大學).

TW25	Tuban	Ž	1983	VŠ
TW26	Lijia	M	1980	SŠ
TW27	Hualian	Ž	1958	VŠ
TW28	Malan	M	1955	SŠ
TW29	Jinmen	M	1983	VŠ
TW30	Abu	Ž	1963	ZŠ
TW31	Benmin	M	1961	SŠ
TW32	Xiaozhang	M	1953	VŠ
TW33	Peiban	M	1974	VŠ

Tab. 5. Seznam komunikačních partnerů.

Vzhledem k prvním článkům řetězce komunikačních partnerů, na které navazovaly články následující, má výsledný vzorek zjevný bias, konkrétně vyšší zastoupení vzdělaných členů komunit. Byť autor této práce usiloval o významnější rozšíření výzkumu na sociálně slabší či méně vzdělané členy komunit, jedná se do značné míry o výzkum postojů *yuanzhuminských* elit. Jednou z příčin tohoto biasu byl okruh známých a přátel původních komunikačních partnerů, tedy určitá sociální bublina, dále též do určité míry i výše uvedená snaha o představení dalších komunikačních partnerů, kteří „*toho vědí hodně o yuanzhuminech*“, a v malé míře i jazyková bariéra, kdy někteří potenciální partneři nebyli představeni kvůli obavám komunikačních partnerů, že potenciální respondenti nemluví dobře standardní čínštinou a rozhovor s nimi by proto byl komplikovaný či dokonce nemožný. Autor této práce opakovaně ujišťoval komunikační partnery, že malá znalost tradiční kultury původních obyvatel není překážkou zapojení do výzkumu a že podstatná je osobní životní zkušenost informantů. Přesvědčování se setkalo s úspěchem a komunikační partneři posléze doporučili i další příslušníky komunity, kteří kvůli svému mládí či jiným důvodům nabyli považováni za znalce kultury původních obyvatel. Na druhou stranu se do výzkumu zapojili i respondenti jako TW2, jenž by mohl být považován za jakéhosi „písmáka“, který sepisoval kroniku své osady, TW1, jež byla uznávanou šamankou a předavatelkou tradičních ženských dovedností, či TW32, který byl spoluvůrcem učebních materiálů používaných na základních školách při výuce domorodých jazyků a tradiční kultury.

Další bias je regionální, těžiště výzkumu bylo v komunitách obcí ležících v samotném městě Taidong a v komunitách umístěných v Hualian-taidongském údolí, především v okolí města Chishang (池上) – tedy v komunitách s větším prolínáním austronéských a hanských obyvatel. Zároveň je to oblast, která již částečně těží z ekonomického rozvoje Taiwanu a nepotýká se ve velké míře se zásadními socioekonomickými problémy, jako je nedostatek pracovních příležitostí, špatný přístup ke vzdělání a zdravotní péči či chudoba, jako vesnice v odlehlých, řídko osídlených horských okresech.

Podle údajů Rady pro původní obyvatele (Council of Indigenous Peoples, *Yuanzhu minzu*

*weiyuanhui*, 原住民族委員會) (Council of Indigenous Peoples 2023) žijí v okrese Taidong příslušníci všech šestnácti oficiálně uznaných domorodých kmenů v celkovém počtu 78 521 osob v různém zastoupení (tab. 6) s největším podílem Ami (36 101), Paiwan (16 938), Bunun (8 381), Puyuma (7 734), Yami<sup>44</sup> (4 180) a Rukai (2 093).

Kmen	Celkem	Ženy	Muži
Ami	36 101	17 589	18 512
Atayal	526	319	107
Paiwan	16 938	8 294	8 644
Bunun	8 381	4 149	4 232
Rukai	2 093	1 025	1 068
Puyuma	7 734	3 790	3 944
Tsou	40	30	10
Saisat	55	30	25
Yami	4 180	2 064	2 116
Thao	3	3	0
Kavalan	112	55	57
Taroko	224	141	83
Sakizaya	10	6	4
Seediq	35	19	16
Saaroa	2	1	1
Kanakanavu	4	2	2
Nespecifikováno	2 083	825	1 258
Celkem	78 521	38 342	40 179

Tab. 6. Zastoupení oficiálně uznaných kmenů v okrese Taidong (převzato a zkráceno z Council of Indigenous Peoples).

Velké množství výzkumů – lingvistických, antropologických atp. – se zaměřuje na jednotlivé skupiny a rozdíly mezi nimi, tj. komunikační partneři pocházejí ze stejné domorodé skupiny a výzkum mapuje etnické hranice jednoho kmene oproti druhým (v antropologii a religionistice viz např. Cai a Wu 2001, Ming 1989, v lingvistice a literární vědě Hong 1994, Chen 1991). Vnímání původních obyvatel jako celku přináší novější sociologická literatura (v oblasti sociálních hnutí původních obyvatel např. Huang 2005, Yang 2008). V předkládaném výzkumu nebyla příslušnost k jednotlivým kmenům brána do úvahy, komunikační partneři nereprezentují všechny kmeny. Důvodem je zájem o zkoumání etnických hranic domorodý versus hanský (viz trojí sebeidentifikace níže) a sledování modernizačních procesů, které jsou do značné míry obecně platné pro celou skupinu austronéských obyvatel na Taiwanu.

<sup>44</sup> Sídli převážně na ostrově Lanyu mimo vlastní ostrov Taiwan.



### Trojí sebeidentifikace (tři plus jedna)

V zahraničí se austronéští obyvatelé Taiwanu obvykle identifikují jako Taiwanci (*taiwanren*, 台灣人) v protikladu k Číňanům (obyvatelům Čínské lidové republiky) či občanům jiných států. V rámci Taiwanu lze hovořit o třech úrovních sebeidentifikace:

1) Úroveň lokální, osada – *buluo* (部落). S touto identifikací se setkáváme v raných písemných dokumentech, vzhledem k neexistenci domorodých písemných záznamů se vždy jedná o identifikaci vnější ze strany mocensky dominantních aktérů. V období holandské kolonizace<sup>45</sup> odkazovaly holandské dokumenty k různým skupinám původních obyvatel názvy jejich sídel – „...*tři malé vesnice pod kontrolou Sincanu, Teopan, Tatepoan a Tibolegan se připojily k Sincancům, aby napadli lidi z Mattau a Baccaluan (kteří přišli do jejich vesnice), ale když zjistili, že jich je příliš málo, stáhli se zpět do Sincanu...*“ (Blussé a kol. 1999, 52). Podobně označuje původní obyvatele raný čínský dokument o Taiwanu *Zápisky z cesty přes Malé moře (Bihai jiyou, 裨海紀遊)*. Jejich autor Yu Yonghe podnikl cestu na Taiwan, tehdy čerstvě připojený k qingské říši, v roce 1697, aby na ostrově získal síru pro doplnění skladů v provincii Fujian, které krátce předtím vyhořely. S austronéskými obyvateli často přicházel do kontaktu a odkazuje na ně rovněž zejména jako na obyvatele jednotlivých osad a každou tuto skupinu označuje jako „komunitu, společnost, osadu“<sup>46</sup> (*she*, 社). (viz citace v kap. 4.1)

V současné době se identifikace jménem používá zejména v protikladu identita *lokální A* versus identita *lokální B*, tedy např. *osada XXX* versus *osada YYY*. Jelikož jsou osady do značné míry etnicky homogenní, implikuje identita lokální i identitu kmenovou (identita 2). Tedy identita „obyvatel osady SSS“ zároveň implikuje identitu „příslušník kmene KKK“.

2) Úroveň kmenová – *zu* (族). V současné době Čínská republika na Taiwanu oficiálně uznává 16 domorodých kmenů (Ami, Atayal, Paiwan, Bunun, Rukai, Puyuma, Tsou, Saisat, Yami, Thao, Kavalan, Taroko, Sakizaya, Seediq, Saaroa, Kanakanavu), další kmeny – dle klasifikace etnografické či lingvistické – jsou uváděny jako vymřelé, zaniklé či asimilované. Etnická klasifikace podle kmenů byla do veřejného diskurzu zavedena zvnějšku, tedy nedomorodými aktéry – zejména zahraničními výzkumníky ze západních zemí a Japonska –, nicméně v současné době je do značné míry přijata samotnými austronéskými obyvateli a používá se především v protikladu identit *domorodý A* versus *domorodý B*, tedy např. Ami versus Atayal. V menší míře se takto austronéští obyvatelé identifikují v protikladu k dominantní skupině, tedy Hanům, tj. Ami versus Han. Úroveň kmenové identity je často využívána ve veřejném prostoru, v národních

<sup>45</sup> 20.–40. léta 17. století.

<sup>46</sup> Keliher (2004) překládá jako *tribe* – „kmen“.

statistikách, v mediálním prostoru, slouží rovněž při organizaci událostí na úrovni vyšší, než jsou jednotlivé osady (např. při organizaci společných oslav svátků několika osadami, kdy je příslušnost ke stejnému kmeni jednotícím prvkem).

3) Úroveň národní – *min* (民). Byť na Taiwanu nikdy neexistoval státní útvar, který by tvořily spojené austronéské kmeny, byly tyto kmeny souhrnně označovány jako barbaři či divoši *fan* (番). Tento pejorativní termín dnes téměř vymizel (ačkoli byl tematizován staršími komunikačními partnery během rozhovorů, kteří se s ním setkávali jako s urážkou) a byl nahrazen neutrálním pojmem původní obyvatelé (*yuanzhumin*, 原住民).<sup>47</sup> Podobně jako u označení kmenů jde tedy o termín zavedený neaustronéskými aktéry, nicméně podobně jako názvy kmenů domorodými obyvateli přijatý a užívaný. Základním protikladem k *yuanzhumin* na této úrovni jsou Taiwanci (*taiwanren*, 台灣人), implikující národnost Han, Hanové (*hanren* či *hanzu*, 漢人/漢族) nebo trojice Hakka, *benshengren* a *waishengren*.

Tato práce se zabývá modernizačními procesy v domorodých komunitách kraje Taidong. Tyto komunity se nyní mísí nejen s komunitami Hanů, ale zároveň se do určité míry mísí i jednotlivé etnické skupiny. Historické jednoznačné etnické vymezení jednotlivých komunit je do určité míry překonané. Obyvatelé osad stále označují svou osadu podle většinové skupiny jako například „bununská osada“, ale zároveň nejsou neobvyklá smíšená manželství příslušníků jednotlivých domorodých kmenů i smíšená manželství s Hany. V kolektivní paměti však zůstává uchováno vnímání ostatních kmenů jako nepřátel. Při rozhovorech o mužském domě *kuba* v tsouské vesnici Tefuye v kraji Jiayi vyslechl autor této práce příběhy o tisících nepřátelských lebek odkrytých v jámě při rekonstrukci stavby a o hrdinství kmene, jehož se nepřátelé obávali i přes malý počet jeho členů. Příslušník kmene Seediq při představení knihy o povstání ve Wushe tvrdil, že kmen Tsou je malý, protože je vybili jeho předkové, a podobná vyprávění lze vyslechnout i v jiných komunitách. Nevraživost mezi jednotlivými kmeny a komunitami se však zdá být věcí minulosti a všeobjímající označení *yuanzhumin* se zdá být přijímáno příslušníky domorodé společnosti. V této práci autor pracuje s identifikací komunikačních partnerů na úrovni *min*, tedy v kontrastu s hanskou populací. Tato hranice, tedy hranice Hanů a austronéských obyvatel, je zároveň hranicí dvou větších civilizačních okruhů. Shodou okolností se tato hranice nachází uvnitř jednoho státu.

### 5.3 Rozhovory

Rozhovory s komunikačními partnery byly realizovány v prostředí zvoleném samotnými komunikačními partnery po dohodě s místními informátory, kteří setkání zorganizovali.

---

<sup>47</sup> Podrobněji viz kapitolu 4.1 Austronésští obyvatelé.

V případě komunikačních partnerů TW4, TW7, TW9, TW19, TW20 a TW29 na pracovišti (v oddělené místnosti), s TW2, TW5, TW10, TW11, TW13, TW14, TW16, TW23, TW24, TW27, TW28, TW30, TW31, TW32 a TW33 v jejich domácnosti či domácnosti přátel komunikačního partnera, s TW1, TW3, TW8, TW12, TW21, TW22, TW25, TW26 ve veřejném prostoru (kavárna, restaurace atp.), s TW15, TW17, TW18 v místě volnočasových aktivit. V případě TW1–4, TW7–9, TW15 a TW19–29 probíhal rozhovor individuálně pouze s autorem této práce, v případě TW10, TW11, TW14, TW17, TW18, TW30, TW31, TW33 ve fokusové skupině spolu s dalšími komunikačními partnery, v případě TW5, TW6, TW12, TW13, TW16 za přítomnosti další osoby či osob, které se však do výzkumu nezapojily.

Rozhovory byly částečně strukturované, po seznámení s autorem této práce a představením tématu práce byli komunikační partneři požádáni, aby se sami představili a popsali své vyrůstání a život v mládí. Posléze byly kladeny další doplňující dotazy související s tematizovanými otázkami. Pokud nedošlo k jejich tematizaci, pokládal autor práce dotazy týkající se vztahu k půdě, náboženství, domorodým jazykům, nedomorodým skupinám, zapojení do sociálních hnutí a výchovy následujících generací.

Autor během rozhovorů spoléhal na otevřenost a ochotu komunikačních partnerů, která vycházela z dobrých vztahů s osobou, jež autora představila a doporučila. Komunikační partneři se navzájem doporučovali na základě přátelských, rodinných či profesních vztahů. Využívání asijského systému známého v sinofonním světě jako *guanxi* (velmi zhruba odpovídajícího českým „známostem“) bylo přínosné tím, že v očích komunikačních partnerů dodalo autorovi důvěryhodnosti. Na druhou stranu se součástí rozhovorů stávala i témata nesouvisející s výzkumem a vyplývající ze zvědavosti respondentů, kteří se zajímali o exotickou českou kulturu. Kvůli zachování kulturních konvencí a zabránění „ztráty tváře“ doporučujícího člena komunity autor diskutoval i o těchto tématech.

Rozhovory byly vedeny ve standardní čínštině, která je hlavním jazykem každodenní komunikace pro všechny informanty.<sup>48</sup> Audiozáznam byl poté přepsán do tradičních znaků, výrazy původem z austronéských jazyků autor práce zapsal *ad hoc* fonetickým přepisem za použití latinské abecedy. Tagování a další analýza rozhovorů byla prováděna na základě čínského originálu rozhovorů, citace uváděné v této práci byly posléze přeloženy autorem pro potřeby této práce.

#### 5.4 Doplnkové metody sběru dat

Kromě nahrávaných rozhovorů s komunikačními partnery využíval autor této práce dat získaných při nezúčastněném pozorování během pobytu v oblasti výzkumu a návštěv komunit austronéských obyvatel, včetně *ad hoc* rozhovorů s místními obyvateli. V menší míře rovněž informací ze zúčastněného pozorování při pomoci při přípravě komunitních oslav či výstupu na besídce místního církevního sboru. Data získaná prostřednictvím pozorování byla významná

---

<sup>48</sup> V některých případech spolu s minnanským dialektem čínštiny (tzv. *taiyu*, 台語).

pro vytvoření kontextu informací získaných rozhovory s komunikačními partnery a pochopení případných zkreslení osobních výpovědí.

Další informace o obecné situaci austronéských obyvatel byly získány v rámci nepublikovaných rozhovorů s taiwanskými domorodými autory při workshopu *Polyfonie v současné tchajwanské literatuře* konaném na Univerzitě Palackého v červnu 2022 a během online přednášek taiwanských spisovatelů v zimním semestru 2022. Kromě toho autor v omezené míře využil rozhovorů a informací získaných při svých předchozích výzkumech v oblasti centrálního Taiwanu.

Kromě obvyklého využití odborné literatury a veřejně dostupných informací poskytovaných veřejnými institucemi, jako jsou statistický úřad a místní správy, prováděl autor i analýzu učebních materiálů požívaných v základním školství pro výuku lokální kultury a místních jazyků. Analýza byla zaměřena na vývoj jejich obsahu v čase. Pro tuto práci byly výsledky analýzy využity jen okrajově, nicméně přispěly k pochopení pozice jazyka a kultury austronéských obyvatel v rámci taiwanské společnosti.

## 6. Modernita

Modernita je tématem sociologických úvah od samého počátku formování sociologie jako vědního oboru. Jak podotýká Huntington (1972, 293), jsou koncepty „moderní“ a „tradiční“ asymetrické, protože ideál moderního je stanoven a vše, co moderní není, je označeno jako tradiční. V blíže nedefinované sféře tradičního tak mohou existovat velmi odlišné manifestace stejného „reziduálního konceptu“, tj. tradičního, mezi nimiž mohou být stejné nebo dokonce větší rozdíly než mezi manifestacemi „moderního“ a „tradičního“.

Vzhledem k ranější realizaci modernizačních projektů v Severní Americe a západní Evropě jsou Spojené státy jakýmsi měřítkem, vůči němuž je porovnávána úspěšnost a míra úspěšnosti modernizace ostatních států. (Wittrock 2000, 33) Podobné srovnávací kritérium lze teoreticky akceptovat v případě přijetí pohledu na modernizaci v různých zemích jako na konvergentní procesy odlišující se pouze temporálním posunem. Jak však Wittrock případně poznamenává, i v případě západních států a jejich socioekonomických a politických uspořádání lze pozorovat celou řadu významných odlišností, jež zahrnují rozdílnou míru zasahování státu do chodu tržní ekonomiky, různá politická zřízení a odlišnou míru možnosti participace obyvatelstva na politickém životě v 19. a 20. století.

V přístupu klasických sociologů je modernizace spojena s rozvojem technologií a s transformací agrární společnosti během industriální revoluce. Přechod od agrární k industriální společnosti byl umožněn díky akumulaci kapitálu v pojetí Marxově, pro nějž je zrod kapitalismu počátkem nové éry a pojem kapitalismus Marx premodifikuje jako „moderní kapitalismus“ či používá označení „moderní společnost“ jako ekvivalent téhož (Feng a Xing 2006, 255). Pro tuto koncentraci kapitálu bylo zásadní „*vyvlastňování a vyhánění venkovského obyvatelstva z půdy*“, jež „*dodávalo městskému průmyslu, jak jsme viděli, nové a nové masy proletářů, kteří stáli úplně mimo jakékoli cechovní vztahy*“. (Marx 1978, 724). Technologický vývoj a industriální revoluce, jež modernizaci společností provází, tedy nejsou v Marxově pojetí prekurzory modernizačních procesů, těm předchází nutné změny sociálních institucí, morálky a společenského chování. (Avinery 1969, 177)

Modernismus ve Weberově pojetí je charakterizován „*procesy sekularizace, racionalizace a intelektualismu. Reprezentuje rozpad tradičních forem hierarchie, sebepojetí a kulturních procesů*“. (Holton 1989, 69) Na druhou stranu existence kapitalistické či industriální společnosti nejsou jedinou podmínkou moderní společnosti a v principu mohou existovat i nmoderní kapitalistické či industriální společnosti, protože různé formy tradiční kultury v nich mohou přetrvávat (ibid). Ve srovnání společností východních – asijských i afrických – a moderních západních Weber klade do popředí nejen existenci profesionální, proškolené byrokracie, ale i demokratizaci tištěného slova, zejména periodických publikací, a vznik vrstvy odborníků. Ve shodě s Marxem považuje Weber kapitalismus za „*nejosudovější sílu*“ moderního života. (Weber 2009, 171) Historický vývoj západních společností je podle Webera evolucí od tradičních, uzavřených komunitních skupin směrem k otevřeným,

asociativním, sekulárním racionálním vztahům (Holton 1989, 76). Impuls pro počátek modernizace byl však náboženský a vycházel z protestantského napětí mezi profánním a posvátným. V tomto pojetí byl příchod modernity do západního světa logickým následkem šíření protestantské snahy o konverzi světa, zatímco asijské společnosti spadající do hinduistického, konfuciánského či buddhistického náboženského systému v převážné většině udržovaly tradiční formy uspořádání.

Na Weberovo pojetí modernity jako procesu racionalizace navazuje Schwartz, který pojmem modernizace – ve smyslu vývoje v oblasti ekonomiky, politiky, práva, vojenství a dalších akčních říší (na rozdíl od modernizace ve smyslu změn myšlení a způsobu uvažování) – *„odkazuje na veškeré říše života, jejichž ovládnutí lze dosáhnout prostřednictvím individuálního či kolektivního využití racionálně efektivních prostředků. Do té míry, do jaké je modernizace spojena s ideou, je to právě tato idea ovládnutí přírodního světa a sociálního světa lidí“*. (Schwartz 1972, 76)

Parsons identifikuje několik univerzálií, které jsou nutné pro postup modernizace. Předpokladem pro další evoluční vývoj je zejména hierarchizace původně nestratifikovaných primitivních společností, umožnění průchodnosti mezi jednotlivými vrstvami tak, aby příslušnost k nim nebyla založena na příbuznosti, a dále legitimizace těchto společností (Parsons 1964, 344). Vlastní transformace vzniklých předmoderních společností na společnosti moderní vyžaduje v první řadě byrokratizaci a spojení moci s institucí úřadu, přičemž byrokratický systém je vnitřně strukturován, co se týče pravomoci a kompetencí. Následnými změnami jsou změny v oblasti tržního a finančního systému, přičemž zde Parsons odlišuje model socialistických států 20. století, ve kterých byla role trhu značně omezená. Dalšími univerzálními principy jsou nastolení právního státu s rovností jeho příslušníků před zákonem a přijetí demokracie – s očividnou výjimkou komunistických totalit (Parsons 1964).

Lerner a Pevsner ve studii modernizačních procesů na Středním východě zmiňují jejich označování za evropeizaci, amerikanizaci a posléze westernizaci a teprve s vymezením vůči asociaci se západními státy, v čele se Spojenými státy, přeznačení procesů za „modernizaci“. (Lerner a Pevsner 1958, 45) Přes odmítnutí spojování s vývojem v západních státech či Sovětském svazu však podněty k přerodu tradiční společnosti přicházely ze Západu a západní model modernizace se rovněž stal referenčním bodem při budování moderních společností v regionu. Blahobyt západních států je sice žádoucím cílem, ovšem *„nenávist zasetá antikolonialismem přináší úrodu v podobě odmítnutí jakékoli známky západního vedení. Žádoucí jsou moderní instituce, nikoli moderní ideologie, moderní moc, nikoli moderní účely, moderní bohatství, nikoli moderní moudrost, moderní zboží, nikoli moderní slova“*. (ibid, 47)

Chápání modernizačního vývoje jako univerzálního procesu, jenž v konečném důsledku vede ke konvergenci odlišných společností, přetrvávalo od klasické sociologie i do konce 20. století. Fukuyamův „konec dějin“ předpokládá převládnutí liberálního ekonomického modelu a demokratického politického systému, jejichž neodmyslitelnou součástí jsou rysy umožňující

udržování dostatečné hierarchizace a tím i stability společenského uspořádání. (Fukuyama 2006)

Klasický koncept modernity jako univerzálního procesu, pro nějž je typická představa konvergence industriálních společností a dominance západoevropského a severoamerického modelu modernizace, jenž nakonec převládne i v ostatních modernizujících se společnostech, zpochybňuje Eisenstadt (2000) v konceptu mnohých modernit (multiple modernities). Eisenstadt argumentuje, že do rekonstrukcí institucionálních a ideologických vzorců je zapojeno množství specifických aktérů, kteří realizují různé modernizační projekty a mají specifickou představu o tom, jak by měla moderní společnost vypadat, a následkem toho jsou v jednotlivých společnostech realizovány unikátní projevy modernity. (Eisenstadt 2000, 2) Eisenstadt připouští význam západní modernity jako zásadního referenčního bodu pro rozvoj modernit v ostatních společnostech, které jsou často formulovány jako antiteze západní civilizace. Podobně tak pojímá svět Huntington, který přichází s pojetím několika civilizačních okruhů a střetů na jejich hranicích. (Huntington 2001) Huntingtonův koncept civilizací poskytuje nástroj pro porozumění modernitě a jejímu vývoji v multietnických a multikulturních státech, jelikož primárním agentem vývoje není stát, či dokonce národní stát. Zároveň Huntington pokládá případnou otázku, jež zpochybňuje dichotomii moderní (tj. západní) a nemoderní (tj. ostatní) poukazem na zásadní odlišnosti nezápadních společností – „*co mají společného nezápadní společnosti kromě toho, že nejsou západní?*“ (ibid, 22)

Japonsko jako představitele buď samostatné civilizace, či spolu s čínskou součástí civilizace dálnévýchodní (Huntington 2001, 37) uvádí Eisenstadt jako první neevropskou společnost, která se modernizovala po Evropě a která převzala základní premisy a symboly západní modernity. Na druhou stranu tvrdí, že japonská modernita projevuje zvláštnosti, které nejsou pouhými variacemi západního modelu, ale které ji od tohoto modelu fundamentálně odlišují. (Eisenstadt 2000b, 110) Na základě jím deklarovaných fundamentálních odlišností tvrdí Eisenstadt, že západní vzorce modernity nejsou jedinou „autentickou“ modernitou, i když temporálně předcházejí modernity v ostatních společnostech. (Eisenstadt 2000, 3) Dlouhodobé soustředění na západní model modernity a akademické opomíjení modelů jiných vysvětluje Wittrock (1998, 21) procesem westernizace, který modernizaci v 19. a 20. století často doprovázel, zaměřením na vnější projevy modernizace – zejména institucionální změny – spíše než na posuny v intelektuálním nastavení společnosti, jež se stalo předmětem zájmu až v nedávné době. Dalším důvodem pro zanedbávání vývoje v jiných částech světa bylo soustředění na dramatické změny v euro-americkém prostoru, ve srovnání s nimiž se změny v ostatních společnostech jevíly marginální.

Východiskem pro teorii mnohých modernit je postřeh, že se v různých institucionálních arénách – ekonomické, politické a rodinné – neustále projevují relativně autonomní dimenze, které vznikají v různých společnostech různým způsobem a v různých obdobích vývoje. (Eisenstadt 1999, 285) Zároveň Eisenstadt staví do popředí kulturní aspekt modernity. Na rozdíl

od klasických modernizačních teorií Eisenstadt jasně odděluje strukturální aspekt modernity – tj. strukturální diferenciaci, urbanizaci, industrializaci a rostoucí propojování – a její institucionální stránku – vytváření moderních národních států, nových kapitalistických ekonomik a specifických kulturních programů, které specifickým způsobem formují hlavní arény sociálního života. (Eisenstadt 1999, 284) Na rozdíl od klasických modernizačních teorií se však Eisenstadt nedomnívá, že institucionální uspořádání a kulturní program neevropských modernit musí být nezbytně jen transponovanou variantou evropského modelu. S šířením západní modernity do ostatních částí světa, jež probíhala často prostřednictvím koloniální expanze, získával západní systém institucí dominantní postavení, ovšem byl neustále konfrontován s kulturními a institucionálními premisami jiných civilizací. Původně západní modernizační programy tak byly při transpozici do nového kulturního prostředí modifikovány jako důsledek interakce s politickými tradicemi nových společností. Výběr témat, jejich neustálá reinterpretace a reformulace pak podle Eisenstadta vede k formulaci nových programů modernity a vzniku a rekonstrukci nových institucionálních vzorů, jež jsou – jak uvedeno výše – často fundamentálně odlišné od původního západního modelu.

Teorie mnohých modernit rovněž vnáší do diskurzu o modernizaci společnosti úroveň jiné, než je národní stát, jenž je implikovanou či explicitní úrovní diskuze o modernitě v rámci klasické teorie modernizace. Sledování modernizačních procesů kolektivních identit umožňuje sledovat trendy na úrovni nadnárodní, ale i úrovních nižších, jak je podstatné pro společnosti se specifickým historickým vývojem v rámci multietnických států či u států s koloniální historií. Samotná konstrukce kolektivní identity Německa a Japonska založená na jiných kódech (Eisenstadt a Giese 1995) přirozeně ústí v odlišný následný vývoj společností a jiné pluralistické či univerzalistické programy modernity. Podobně lze očekávat odlišné formy modernity i v jiných kulturách a civilizacích.

Fundamentální odlišnost Eisenstadtem uváděné japonské modernity zpochybňuje Schmidt (2011), který připouští odlišnosti asijských modernit, ale s přihlédnutím k mezinárodním indexům je skeptický, co se týče „fundamentální odlišnosti“ – zejména s ohledem na její nespecifičnost v Eisenstadtových textech. (Schmidt 2011) Index lidského rozvoje řadí Japonsko a čtveřici asijských tygrů<sup>49</sup> do stejné skupiny jako Spojené státy a významné západoevropské státy.<sup>50</sup> Ve všech těchto státech funguje kapitalistický systém a ve všech existuje diferenciovaný systém právní, vzdělávací, vědecký i zdravotnické péče. S vědomím omezené výpovědní hodnoty indexu lidského rozvoje a možností rozdílné interpretace jeho jednotlivých ukazatelů Schmidt pozoruje podobnou institucionální strukturu a jednotlivé státy srovnává i na základě indexů, jež sledují i jednotlivé sociální subsystémy. V oblasti politického systému a právního státu využívá indexu Freedom House a indexů Světové banky (Kaufmann a spol. 2007), které srovnávají státy v aspektech, jako jsou míra svobody (s

---

<sup>49</sup> Taiwan, Jižní Korea, Singapur, Hongkong.

<sup>50</sup> Francie, Spojené království, Německo, Itálie.



předpokladem, že větší míru svobody umožňuje liberální demokracie), politická stabilita, efektivita vládnutí, právní stát či absence korupce. Japonsko je v těchto indexech srovnatelné se západními demokraciemi včetně USA, Taiwan sice zaostává za USA, Francií, Spojeným královstvím a Německem, nicméně je srovnatelný s Itálií. Podobně v oblasti ekonomických systémů srovnávaných na základě indexů UNDP (Rozvojového programu Organizace spojených národů) a Světového ekonomického fóra – HDP na obyvatele, růst HDP na obyvatele, infrastruktura, konkurenceschopnost, instituce, inovace – jsou Japonsko i Taiwan na podobné úrovni jako USA i rozvinuté západoevropské státy. V oblasti vzdělávacího systému a výzkumu využívá Schmidt srovnání států podle srovnávacích testů klíčových kompetencí v druhém stupni vzdělávání, matematických znalostí žáků čtvrtých ročníků, počtu univerzit mezi 500 nejlepšími univerzitami světa, výdajů na výzkum a vývoj, počtu patentů na milion obyvatel, počtu výzkumníků v oblasti výzkumu a vývoje. V indexech zaměřených na primární a sekundární vzdělávání Japonsko i Taiwan předčí USA i západoevropské státy, v oblasti terciárního vzdělávání a vědy a výzkumu jsou srovnatelné s určitou převahou USA.

Na základě výše uvedených komparací Schmidt konstatuje, že srovnávané státy sdílí rysy, které je odlišují od ostatních států a že výkonnost v jednom subsystému je doprovázena výkonností v ostatních (Schmidt 2011, 319). Dochází k závěru, že Eisenstadtův koncept mnohých modernit nevyvrací teorií modernity jako univerzálního procesu a že jím uváděný příklad Japonska představuje pouze mírnou variaci základní struktury západních společností. (ibid, 320) Připomíná kritiku teorie modernizace ve smyslu podceňování kulturních rozdílů, ovšem varuje před jejich přeceňováním. (Schmidt 2006, 81) Namísto „mnohých modernit“ navrhuje koncept „variací modernity“, inspirovaný teorií „variací kapitalismu“ (viz např. Soskice 2009).

Jedním ze zásadních rozdílů, který však Schmidt v podstatě nereflektuje, je úroveň, na níž oba koncepty modernitu sledují. Pokračuje-li Schmidt v analýze modernity na úrovni – národních – států, přináší Eisenstadt možnost analýzy i na jiných úrovních. V následující kapitole tato práce analyzuje modernitu ve specifickém regionu asijského státu, který zůstává pod rozlišovací schopností tradičního teoretického přístupu.

## **7. Zjištění a diskuze**

Jak již bylo stručně zmíněno v kapitole 2, zavádí autor této práce pro snazší orientaci v textu terminologické označení tří fází modernizace domorodých území a Taiwanu obecně – japonský, čínský a taiwanský modernizační projekt. Jednotlivé fáze jsou určeny nejen časovým obdobím, ve kterém se odehrávaly, ale i hlavními agenty změn, transformací vzájemného postavení komunit sídlících v různých regionech a sociálními změnami v komunitách austronéských obyvatel.

Podobně jako v případě korejské modernity (Eckert 1991, Kim 2004) byla řada rysů modernity, jako je sociální infrastruktura, byrokratický systém, ekonomické know-how,

kapitalistické praktiky atp., rozvinuta v období japonské kolonizace (Kim 2004). Japonský modernizační projekt na Taiwanu byl realizován v období japonské kolonizace mezi lety 1895–1945. Při svém příchodu japonská koloniální správa převzala qingskou formu správy ostrova, tj. rozdělení na civilizované oblasti v západní části ostrova, v nichž byla schopna plně realizovat politiku, a na oblasti barbarské, v nichž byla schopnost vynucovat naplňování rozhodnutí omezená. Hlavním agentem vývoje byla koloniální správa v čele s úřadem guvernéra sídlícím v severotaiwanské Taipeii. S postupem času a přijetím politiky „otevírání horských oblastí“ a posléze *kominka* docházelo k částečnému zapojení obyvatel barbarských území do modernizačních procesů probíhajících v ostatních částech ostrova. Část původních obyvatel získala japonské vzdělání, došlo k určitému zapojení do ekonomického systému ostatních částí ostrova nejen prostřednictvím obchodních styků v obchodních stanicích, ale i prací pro podnikatele z nížinných oblastí (zejména v dopravě, odlesňování, stavebnictví, lesnictví). (Kai 2009, 131) Nejasná je míra přijetí užívání peněz, jejichž použití je doloženo ve vztazích s aktéry vně komunit, například při finančních vlasteneckých příspěvcích na válečné úsilí, ale jejich úloha při obchodu v obchodních stanicích, kde stále přetrvával barterový systém, je nejasná. (ibid, 136) Austronéští muži byli verbováni do ozbrojených sil a převážně nepřímo se zapojovali do válečného úsilí státu, tedy za účelem, který nesouvisel s ochranou vlastní komunity či s demonstrací individuální zdatnosti.

Čínský modernizační projekt odkazuje na období následující po předání Taiwanu do rukou kuomintangské vlády Čínské republiky a trvající přibližně do doby počátku demokratizačních procesů v osmdesátých letech 20. století. Hlavním agentem modernizačního procesu byla kuomintangská vláda elit příšedších z pevninské Číny a udržujících agendu jednotné Číny. Snaha o akulturaci japonskou byla vystřídána úsilím o akulturaci čínskou. S propojením původně barbarských oblastí s rozvinutými oblastmi ostrova se na jednu stranu zlepšuje infrastruktura v oblastech obývaných austronéskými komunitami, na druhou stranu se zvyšuje individuální migrace směřující z hor do nížin a městských aglomerací. Původní obyvatelé se zapojují do hospodářského chodu státu v placených zaměstnáních, zvyšuje se i blahobyt původních obyvatel, byť stále zůstávají marginalizovanou skupinou obyvatel. Participace na politickém životě ostrova a formulování dalšího vývoje Taiwanu je omezená vzhledem k autoritářské vládě Kuomintangu a dlouhotrvajícímu stannému právu, které skončilo v roce 1987. V domorodých oblastech lze i tuto fázi modernizace považovat za projekt koloniální modernizace, jež je v části domorodých komunit reflektována jako období kulturního útlaku a pokračování asimilačních snah, jež byly součástí i předchozí modernizační fáze.

Čínský modernizační projekt byl vystřídán taiwanským v osmdesátých letech 20. století. Agentem změn byly instituce Čínské republiky na Taiwanu, v jejichž vedení však původní představitele s vazbami na pevninskou Čínu nahradily či doplnily elity, u nichž tyto vazby byly podstatně slabší. S odklonem od myšlenky jednoho čínského národa se zvyšuje úloha austronéských obyvatel v konstrukci nové taiwanské identity. Zároveň se příslušníci komunit

původních obyvatel stávají aktivními participanty demokratizačních a modernizačních procesů na Taiwanu. Z hlediska původních obyvatel jde o období, v němž probíhají snahy o dekolonizaci (byť ne ve smyslu osvobozeneckých hnutí usilujících o nezávislost území). Vytváří se – i díky vládním podpůrným programům – širší vrstva domorodých elit, zvyšuje se průměrná úroveň dosaženého vzdělání a přes přetrvávající rozdíly se zvyšuje i blahobyt významné části původních obyvatel. Zároveň počínaje druhou polovinou osmdesátých let probíhá řada projektů zaměřených na výzkum, konzervaci či znovuoživení austronéských jazyků a kultury původních obyvatel obecně. Tyto projekty zahrnují např. obnovování oslav tradičních svátků, výuku austronéských jazyků, publikaci knih se zaznamenanou orální literární tradicí, podporu kurzů tradičních řemesel atp.

V následujících podkapitolách se tato práce zaměřuje na jednotlivé aspekty života a odraz postupu modernizace v nich. Tyto aspekty jsou uspořádány do dvou velmi obecných okruhů. Prvním z nich je oblast ekonomického života původních obyvatel, druhou oblastí jsou témata související s identitou. Jde však pouze o velmi hrubé uspořádání, mimo jiné kvůli překrývání těchto dvou okruhů, jež je zjevné například v případě sociálních hnutí. Hnutí typu *Vraťte nám půdu* jsou vystavěna na etnickém základu, ale zároveň vznášejí požadavky ekonomické podstaty týkající se práv na využívání půdy.

### **7.1 Chudoba**

Chudoba byla nejčastěji tematizovaným jevem, uváděla jej drtivá většina komunikačních partnerů. Přestože však téma chudoby partneři uváděli spontánně, nikdo z nich o chudobě nehovořil jako o problému, který by byl jejich aktuální situací v době výzkumu. Všichni komunikační partneři měli v době terénního šetření dostatečné příjmy ze zaměstnání, podnikání či pobírali důchod. Statistické údaje uvedené v kapitole 5.1 ukazují v kraji Taidong významný podíl zaměstnanců ve službách. Podobně tomu bylo i mezi osobami zařazenými do výzkumu jako komunikační partneři – výjimkami byli zaměstnanci v soukromém sektoru, většinu tvořili zaměstnanci placení z veřejných prostředků, jako jsou učitelé, či pracovníci ve státní a místní správě, a malí soukromí podnikatelé. Díky vyšším sociálním jistotám a důslednějšímu uplatňování pracovního práva je státní služba atraktivní kariérou i v ostatních regionech Taiwanu, v kraji Taidong tomuto typu zaměstnání přidává na atraktivitě i omezené množství jiných pracovních příležitostí např. v průmyslové výrobě. Navzdory dobré ekonomické situaci komunikačních partnerů a jejich vnímání chudoby jako záležitosti doby jejich dětství a dospívání by bylo mylné považovat chudobu za problém minulosti. I samotní respondenti dávali svůj ekonomický úspěch do kontrastu s obecnou situací původních obyvatel a uváděli specifické důvody, které považovali za důvod svého sociálního vzestupu.

V případě nejstarších komunikačních partnerů, zejména TW1, se v rozhovorech ukázaly případy – byť nekvantifikované údaje o příjmech rodiny – absolutní chudoby (Shiv 1984, Brady

2003), kterou zejména v raných fázích životního příběhu osobně prožili. TW1 v dětství krátce po konci japonské kolonizace onemocněla a situaci související s její vážnou nemocí a možnostmi a schopnostmi zajistit potřebnou léčbu popisovala takto: „...*tak se stal malér, onemocněla jsem, byla jsem nemocná přes rok, málem jsem umřela. Otec už mne svázel, takhle mne svázel, vysvětlil mi, co a jak. V rodině bylo hodně lidí, táta s mámou neměli práci, lidé by mluvili. Pak jsem onemocněla, moje máma o mě nepečovala, doma tloukla proso, krmila prasata, nosila dříví na topení, tloukla proso a vařila, vůbec neodpočívala...*“ TW1 vyrůstala v izolované horské osadě bez vybudované infrastruktury a s minimem pracovních příležitostí. Citát ukazuje na vysokou nezaměstnanost, mnohačlenné rodiny (což byl případ i hanských rodin v daném období) i špatnou dostupnost lékařské péče v domorodých oblastech.

O rozšířené chudobě – byť ne na hranici ohrožující život – mluvil při popisu dětství v padesátých letech 20. století i TW2. Relativně nižší úroveň chudoby pravděpodobně souvisela s polohou jeho rodné komunity v nížině poblíž Taidongu:

*„Život v dobách mého dětství se od toho dnešního hodně lišil, v té době se Taiwan zrovna vrátil Číně, život byl po materiální stránce velmi chudý... my, co jsme se narodili ve čtyřicátých letech, jsme žili životem zemědělců, takže to tehdy po materiální stránce nebylo jako dnes. A ohledně chození do školy, když jsme chodili na základní školu, tak všichni chodili naboso, nové oblečení nám doma koupili nanejvýš, když se slavil Nový rok, jinak jsme chodili jen v kraťasech a v jednoduchém oblečení...“*

Přes chudobu v dobách svého dětství TW2 reflektuje, že po příchodu kuomintangské vlády se ekonomická situace na Taiwanu zlepšila, a to včetně situace austronéských obyvatel. „...*slyšel jsem vyprávět staré lidi, že ještě dřív byl život ještě horší, než si lze představit.*“ Přesto však ekonomickou situaci osady (*buluo*) nepovažuje TW2 za dobrou ani v současnosti, a to především jako následek absence průmyslových podniků v oblasti a přetrvávající dominantní role zemědělství jako zdroje obživy. Růst životní úrovně, ke kterému během japonské kolonizace docházelo v oblastech obývaných dominantně hanským obyvatelstvem, se na domorodých územích, která zůstávala za „barbarskou hranicí“ či která byla čerstvě otevřena, zjevně odrazil jen ve velmi omezené míře. Zatímco příchod kuomintangské vlády na Taiwan a využívání lokálních zdrojů pro podporu válečného úsilí v pevninské Číně vedlo k celoostrovnímu poklesu životní úrovně ve čtyřicátých letech, následná realizace kuomintangského čínského modernizačního projektu se propsala i do zlepšení situace původních obyvatel, jak reflektovali i starší komunikační partneři ve výzkumu.

Nejasné je šíření znalosti a využívání peněžní směny v domorodých oblastech. Chan (2009) se tématu letmo dotýká v případě oblastí ve středním Taiwanu, nicméně nedochází k jednoznačnému závěru. V rozhovorech souvisejících s touto prací nastolil toto téma TW31, který vzpomínal, že v dětství v jeho osadě byli všichni chudí a mezi sebou směňovali svou zemědělskou produkci. „*My Bununci jsme s penězi přišli do styku až někdy*

v *sedmdesátých letech*.“ Peněžní směnu přinesly firmy z vnějšku, které skupovali zemědělské plodiny jako rýži a arašídy.

Kromě chudoby absolutní, jež v případě TW1 dosahovala míry hraničící s ohrožením života, hovořili další respondenti o chudobě relativní jak ve srovnání s ostatními oblastmi Taiwanu (tj. regionálně relativní), tak zejména ve srovnání s ostatními etnickými skupinami ve stejné oblasti. TW5 srovnával situaci ve svém dětství v padesátých letech 20. století s příslušníky skupiny Hakka: „...slyšel jsem Hakka vyprávět, jak měli krušné dětství, jak byli chudí, že ani neměli co jíst. Ale co se týče jídla, byli na tom o něco líp než my, jenomže my ať jsme na tom byli jakkoli krušně, tak jsme nic neříkali... Viděli jsme, že prarodiče jedli takto, tak jsme taky neříkali, že se máme krušně.“

Chudoba, ať už absolutní, či relativní, měla za následek i omezenou participaci v aktivitách v době školní docházky, přehlížení ze strany spolužáků ostatních etnických skupin a dokonce i diskriminaci.

TW7 dávala chudobu původních obyvatel do souvislosti s rozdílným žebříčkem hodnot, zejména s větším důrazem na práci a vydělávání peněz ze strany hanské populace. Podle respondentky se austronéští obyvatelé dobrovolně vzdávají možnosti vyšších výdělků a kariérního postupu, protože volí možnost věnovat se své rodině, přátelům a zálibám, pokud vydělají nezbytné minimum prostředků pro přežití.

*„Dá se říct, že postoj původních obyvatel k životu je romantičtější, více romantický, mají rádi, když je život radostný, když jsou sami veselí. Ale lidi z nížin jsou usilovnější, aktivnější. Když například máme dva hrnky, jeden za padesát dolarů a druhý za sto, tak domorodci řeknou, že stačí mít hrnek a je jedno, jestli je za padesát nebo za sto, stačí, když mám nějaký hrnek. To člověk z nížin řekne, že nechce ten za padesát, chce ten za sto, chce mít ten lepší, chce vydělat víc, domorodci stačí mít nějaký hrnek.“ (TW7)*

Jak uvádí kapitola 7.2, komunikační partneři označovali původní obyvatele za zemědělskou společnost a o svých rodičích hovořili zpravidla jako o zemědělci či manuálních pracovníci. Je však zjevné, že v rodinách, jejichž členové byli začleněni do výzkumu, byla vzdělání přikládána důležitost. Chudé rodiny dokázaly alokovat prostředky pro vzdělání alespoň některých členů mladších generací, další podporu studia získali původní obyvatelé díky vládním podpurným programům a charitativním organizacím. Většina respondentů tedy dosáhla vyššího stupně vzdělání než předchozí generace v jejich rodinách a všichni považovali vzdělání svých dětí za velmi důležité. Bylo možno sledovat velkou sociální mobilitu a výrazné zvýšení životní úrovně. Je však pravděpodobné, že důraz na vzdělání a usilovnou práci, o němž hovořili komunikační partneři, souvisí s konstrukcí vzorku, v němž byly výrazně zastoupeny místní elity. Komunikační partneři přetrvávání ekonomických problémů reflektovali a hodnotové postoje své a svých rodin považovali za hlavní důvod svého sociálního vzestupu.

*„...postoj rodičů je ve skutečnosti velmi důležitý. My máme teď pocit, že postoj rodičů v osadě je, že jen málo z nich podporuje děti, že se musíš hodně snažit, a tak něčeho dosáhneš. Myslím, že je to přetrvávající problém osady, problém s postojem rodičů.“ (TW14)*

Zdá se, že raná fáze modernizace během japonské kolonizace přinesla mírný pokrok v oblasti obecného rozšíření vzdělání, avšak až do konce tohoto období, jež bylo významně poznamenáno dlouhým obdobím války s pevninskou Čínou a posléze i zapojením do celosvětového konfliktu a válčením proti Spojeným státům a dalším spojeneckým státům, nedošlo v domorodých oblastech k podstatnému zvýšení životní úrovně a domorodé komunity vstupovaly do období Čínské republiky a jejího modernizačního programu jako velmi marginalizovaná a ekonomicky znevýhodněná skupina obyvatel. Teprve v závěrečných fázích tohoto období modernizace a poté zejména v období taiwanského modernizačního projektu dochází k difúzi ekonomických benefitů i do oblastí a komunit s významným podílem původního obyvatelstva, byť se jedná především o komunity ležící v nížinných oblastech kraje Taidong a s lepším infrastrukturním napojením na lokální centra. Jak ukazuje kapitola 7.3, je častou individuální strategií boje s chudobou odchod – ať už trvalý, nebo dočasný – z rodné komunity do ekonomicky prosperujících oblastí na severu ostrova, nebo alespoň do relativně bohatších oblastí v rámci kraje Taidong. Tato strategie začala být ve velké míře uplatňována již v období čínského modernizačního projektu kvůli nerovnoměrnému ekonomickému rozvoji ostrova a zaostávání periferních oblastí včetně Taidongu. Kromě celkového hospodářského rozvoje celého Taiwanu a redistribuce bohatství i do marginalizovaných regionů přispělo ke zlepšení situace původních obyvatel i rozšíření programů sociální podpory. Státní programy i projekty církevních i soukromých charitativních organizací cílí jednak na znevýhodněné obyvatele obecně (tj. bez ohledu na etnickou příslušnost), některé jsou však přímo zaměřeny na původní obyvatele. Existence těchto programů je známa a přispívá k vytváření domorodých elit a jejich využívání uvedli i někteří komunikační partneři (u církevních charit v rané fázi čínského modernizačního projektu například TW2, u pozdějších vládních programů řada dalších).

## **7.2 Zemědělská společnost**

S výjimkou TW6 nebylo pro žádného z komunikačních partnerů zemědělství hlavním zdrojem příjmů. Všichni však označovali taiwanské původní obyvatele za agrární společnost a generace jejich rodičů a prarodičů se podle nich živila zemědělstvím.

Porovnání se statistickými daty ukazuje, že vnímání domorodé společnosti jako společnosti zemědělské (zejména v období produktivního života starší generace respondentů a rodičů generace střední a mladší) má reálný ekonomický podklad. Na druhou stranu by podobné tvrzení mohlo být aplikováno i na společnost hanskou. Relativní podíl zemědělství v hospodářství Taiwanu činil v letech 1953–1960 28,5 % a v období 1961–1972 stále 20,2 %. V devadesátých letech již činil méně než 4 %. V 80. letech dosáhl svého maxima podíl průmyslu

(46 % HDP). (Howe 1996, 1173) Specifickým rysem vývoje taiwanského zemědělství je rostoucí podíl zemědělců, pro něž zemědělská výroba není jediným příjmem. Wu Huang (1993, 51) uvádí nárůst podílu tohoto typu z 50,7 % v roce 1960 na 90 % v roce 1980 (s následným drobným poklesem na 87 % o deset let později).

TW23 popisoval změnu bununského zemědělství. Zatímco tradičně bylo základní plodinou proso, na jehož proces růstu a sklizně byly navázány i tradiční bununské svátky. Tato základní plodina však byla nahrazena plodinami jinými – podle TW23 proto, že jeho pěstování vyžaduje hodně lidské práce a „*jeho chuť není příliš dobrá*“. Proso se dále pěstuje na výrobu tradičního alkoholu, pro ostatní potřeby bylo nahrazeno kultivací rýže či pěstováním ekonomicky výhodnějších plodin, jako je např. ovoce. Taiwanská produkce si na vnitrostátním i mezinárodním trhu buduje image zdravotně nezávadného, bezpečného zboží ohleduplného k životnímu prostředí (zejména ve srovnání s produkcí Čínské lidové republiky). Taidong je regionálně významnou oblastí pěstování některých specifických druhů luxusního ovoce, zejména „*cukrového jablka*“ (*Annona squamosa*).

TW27 spojoval dlouhé udržování agrárního charakteru domorodých komunit s ekonomickým znevýhodněním původních obyvatel a rozvojovou politikou státu. Podle něho ve čtyřicátých až šedesátých letech původní obyvatelé neměli dostatek prostředků pro studium a vláda zřídila dvě zemědělské školy v Nantou a Pingdongu, které byly bezplatné. Pokud tedy rodina byla schopna vydržovat dítě (většinou nejstaršího syna) na studiích, velmi často ho zapsala na jednu z těchto škol. V šedesátých letech však již probíhala v hustě osídlených oblastech mohutná industrializace a směřování budoucích ekonomických elit do zemědělství v budoucnu přispělo k udržování ekonomické marginalizace původních obyvatel. TW31 rovněž implikovala nedostatečné vzdělání jako významný faktor pro dlouhé udržování agrárního charakteru domorodých komunit. Její rodiče absolvovali první ročníky základní školy v období japonské modernizace, po návratu Taiwanu do čínských rukou již neměli příležitost ve studiu pokračovat, a tak zůstali pouze s minimální úrovní reálně využitelného vzdělání.

Oba rodiče TW32 rovněž působili v zemědělství, otec navíc pracoval jako zedník, aby získal další příjmy. Kromě rodičů se o „*svátcích, víkendech, zimních a letních prázdninách*“ do výdělečné činnosti zapojovaly i děti rodiny, které „*pomáhaly rodičům pracovat*“. Kromě volných dnů pracovaly děti o všedních dnech po skončení vyučování. Naproti tomu podle TW32 se v současnosti v její komunitě zemědělství skutečně, tj. jako zdroji obživy, věnuje relativně málo lidí a většina pracuje mimo osadu – ať už trvale, nebo přespávají mimo domov několik dní v týdnu či denně dojíždí – ve státních službách, v továrnách či v příležitostných pracích.

Působení v zemědělství bylo součástí životního příběhu TW3, jehož rodiče byli zemědělci, pro něž bylo zemědělství hlavním a celoživotním zdrojem obživy. „*Moji rodiče byli zemědělci, dřív naši rodiče pěstovali proso, kukuřici, batáty, taro a tak. Pak se začala pomalu používat zavodňovaná pole, teď už je to jiné, takže teď jíme jen málo prosa, batátů a tara, teď se jí jenom rýže, tak je to.*“ TW3 sám byl nejdříve osm let profesionálním vojákem, po vystoupení z armády

pracoval jako zemědělec a teprve poté začal pracovat jako údržbář. Jeho životní příběh ukazuje reformy, rozšíření nových technologií a přechod na ekonomicky výhodné plodiny počínající v raném období celočínského modernizačního projektu a v období jeho vlastního ekonomicky aktivního života změnu v pojetí zemědělství jako jedné z možných – třeba časově omezených – kariér, kterou lze opustit či využívat jen jako vedlejší zdroj příjmů. V předmoderním období či období rané modernizace během japonské kolonizace byly možnosti změny kariéry v průběhu života dosti omezené.<sup>51</sup> Otevření domorodých oblastí v období čínského modernizačního projektu umožnilo nejen migraci původních obyvatel do ostatních oblastí Taiwanu, ale následně i širší škálu dostupných kariér. Zároveň se zvýšila dostupnost vzdělání na vyšších stupních vzdělávacího systému, jehož zařízení jsou umístěna mimo horské oblasti. Teoretická dostupnost vyššího vzdělání a následných kariérních voleb však byla a stále zůstává výrazně limitována ekonomickými důvody. Mladé generace austronéských obyvatel tak sice opouštějí zaměstnání v zemědělství, avšak jejich volba vzdělání je směřována do oblastí s malými ekonomickými náklady na studium – např. do institucí terciárního vzdělávání zaměřených na vzdělávání pedagogů, vojenských a policejních škol atp.

Práce na poli se často stává určitou volnočasovou aktivitou. Pozemky, které dříve sloužily k zajištění živobytí buď prostřednictvím pěstování základních potravin, či produkcí plodin pro prodej, zůstávají v majetku rodiny, ale její příslušníci na nich nepracují kvůli obživě. Pro nejstarší generaci představují náplň dne po odchodu na odpočinek, lidé v produktivním věku na pole dojíždějí po skončení svého běžného zaměstnání. Produkci spotřebují v rámci rodiny, rozdají mezi přátele či nechají zkonsumovat hosty, pokud provozují soukromé penziony.

### 7.3 Půda

Téma vztahu k půdě obývané kmenem či konkrétní komunitou autor s komunikačními partnery v rozhovorech probíral i v případech, kdy ho respondent netematizoval spontánně. Obecně se nejednalo o oblast, na níž by docházelo k vyjednávání hranice mezi austronéskými obyvateli a ostatními etnickými skupinami, nicméně rozhovory ilustrují zásadní změny provázející příchod modernity do oblastí, ve kterých došlo k hanizaci později. V předmoderním období bylo opuštění kraje svého kmene komplikované a přechod do rozvinutých nížinných oblastí omezený mimo jiné vytyčením hranice barbarských území (viz kap. 3 Historický vývoj Taiwanu). Menší skupiny obyvatel – zejména mužů – svou vesnici krátkodobě opustily při „edukačních“ exkurzích do Japonska pořádaných japonskou koloniální správou a posléze zejména po odvodech do japonské císařské armády v průběhu druhé světové války. Příchod kuomintangské vlády a rozšíření efektivní státní správy na celé území Taiwanu byl doprovázen i větší mobilitou austronéských obyvatel, která se odrazila i v životních příbězích

---

<sup>51</sup> Byť omezené, jiné kariérní volby existovaly i v raných fázích modernizace – v období japonské kolonizace např. služby v policejních sborech a později i v císařské armádě, práce námezdních dělníků při těžbě dřeva, stavebních projektech atp.



komunikačních partnerů. Od poloviny dvacátého století se migrace stala běžnou součástí životního příběhu velkého množství austronéských obyvatel. Migraci z krajů Hualian a Taidong do severního Taiwanu a nově vzniklou domorodou komunitu v městě Xizhi popisuje např. Huang (1996).

Jedním ze zmiňovaných typů mobility byla kolektivní mobilita, při které došlo k relokaci celé komunity, zejména z důvodu zničení původního sídla při přírodní pohromě, jako je tajfun, zemětřesení či sesuvy půdy. *„Lidé kmene Bunun původně žili na svazích hor, když byli státní mocí několikrát přesídleni, vzniklo několik vesnic v okolí říčního koryta namasia, načež se vesnice Min-cu stala obětí sesuvů půdy, při nichž zemřelo nebo zůstalo pohřešováno celkem dvacet šest příslušníků kmene, vyproštěno bylo devět těl.“* (Nokan 2022, 163) Kolektivní mobilitu jako součást nikoli vlastního životního příběhu, ale kolektivní paměti doby předmoderní uváděla TW14, která popisovala současnou lokalitu své osady jako následek násilného přemístění v období japonské kolonizace, kdy příslušníci bununské osady pobili 14 Japonců, načež proti nim byla vyslána trestná výprava. Vůdci revolty byli popraveni a celá bununská komunita přemístěna na současné místo. Podobně uvedl přemístění celé komunity na nové místo jako následek rozhodnutí státní moci během japonské kolonizace i TW5 (viz kapitola 7.8).

Velmi častá byla mobilita individuální, ať už v rámci okresu Taidong, tak v rámci celého Taiwanu. TW7 uváděla časté stěhování v dětství v souvislosti se zaměstnáním svých rodičů, podobně hovořily sestry TW10 a TW11. V příběhu TW10 lze pozorovat časté motivace odchodu z kraje Taidong i návratu zpět. Respondentka spolu se svou sestrou TW11 vyrůstala v Taipei kvůli pracovnímu umístění otce. Posléze se rodina na několik let vrátila do Taidongu kvůli péči o babičku informantky. TW10 poté znovu odešla do Taipei studovat vysokou školu. Následně se v rámci praxe a pracovní umístěnky vrátila opět do Taidongu. Provdala se za partnera pocházejícího z místní komunity a v době výzkumu žila v kraji Taidong již 14 let.

Služba domorodých obyvatel v ozbrojených silách Čínské republiky – v armádě a policii – je spojena s umístěním na služební pozice v rámci území republiky s omezenou možností volby lokality. Povinná vojenská služba se vztahuje na všechny muže bez rozdílu etnické příslušnosti a byla zavedena vzápětí po navrácení ostrova do čínských rukou. V druhé polovině dvacátého století se její délka pohybovala mezi dvěma a třemi roky. V profesionální složce armády však slouží relativně vysoký podíl domorodých obyvatel, špatnou ekonomickou situaci domorodců jako jednu z možných motivací pro podpis profesionální smlouvy s ozbrojenými složkami uvedl TW13: *„Sloužil jsem na Jinmen<sup>52</sup> a v Jilongu<sup>53</sup>, v 73. jsem byl nejdřív na Jinmen, tam jak je hřbitov u Taiwu shan. Tam jsem byl tři měsíce, pak se jednotka přemístila do Jilongu, takže jsem byl umístěn na ostrově Heping u Jilongu... Podepsal jsem na čtyři a půl roku, protože tehdy jsme my vojáci měli žold jenom 1600 dolarů. Takže tehdy jsem viděl, jak lidi od nás z osady sloužili*

---

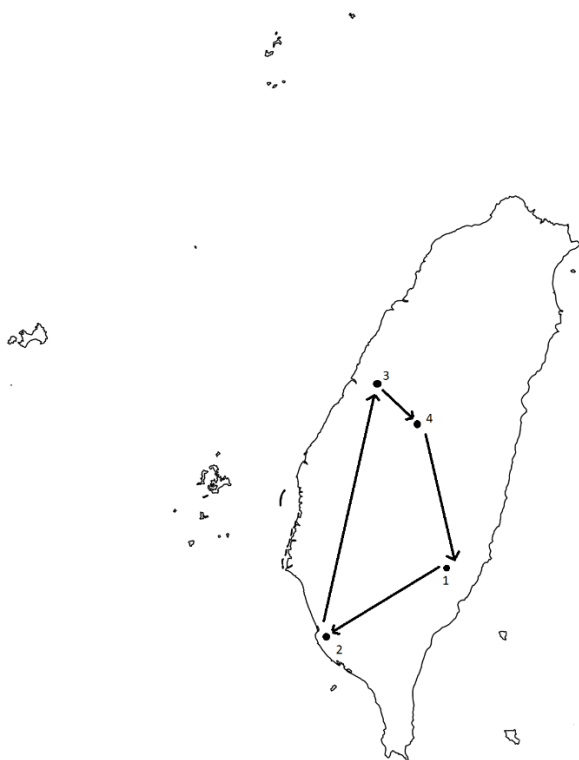
<sup>52</sup> Souostroví přináležející Taiwanu.

<sup>53</sup> Město v severní části Taiwanu, cca 20 km od Taipei.

v Taibei, když jeli jednou domů, tak byli bez peněz a potřebovali peníze od rodičů. Říkal jsem si, že doma na tom taky nejsme dobře, tak to můžu rovnou podepsat na čtyři a půl roku, když jsi podepsal na čtyři a půl roku, tak jsi měl každý měsíc 6 400 dolarů, pětkrát tolik.“

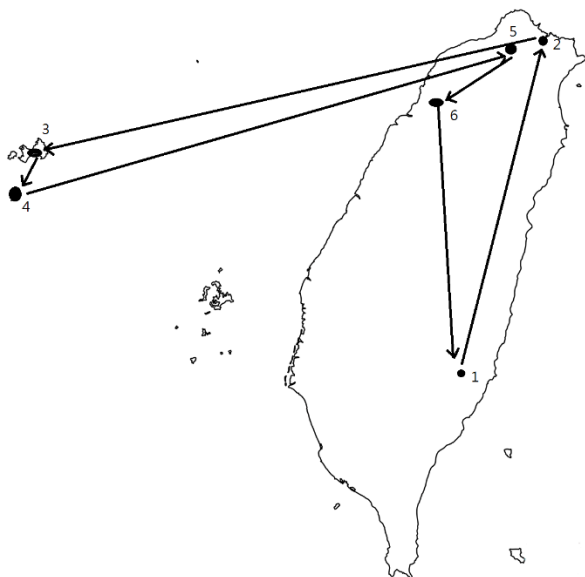
TW21, jejíž rodiče byli původem z kmene Bunun, uváděla, že sice vyrůstala v domorodé osadě, ovšem vzhledem k tomu, že otec byl jako učitel základní školy umístěn do amiské osady, vyrůstala v ní.

Migrace v rámci kraje i celého Taiwanu byla spojena se získáváním vzdělání. V Taidongu sídlí Národní taidongská univerzita (*guoli taidong daxue*, 國立台東大學), která však patří spíše mezi menší univerzity regionálního významu s omezeným počtem studijních oborů a zároveň se neřadí mezi prestižní taiwanské univerzity. Studenti dosahující výborných studijních výsledků tedy obvykle preferují studium na jiných univerzitách.<sup>54</sup> TW15 absolvoval vysokou školu a povinnou vojenskou službu relativně nedávno, po absolvování zůstal v Taibei, kde vysokou školu studoval. Do domovské osady v Taidongu se vracel periodicky a povzbuzoval mládež a děti, aby se na něj obrátili, pokud se rozhodnou jít „svou cestou“ a odejít do Taibei. Úspěšná migrace do bohatších regionů je do určité míry usnadněna existencí sociálních sítí založených na rodinné, etnické či krajanské sounáležitosti.



Obr. 1 Životní příběh TW9 – 1) rodná komunita Chulai v kraji Taidong, 2) střední škola v Gaoxiong, 3) vysoká škola v Taizhong, 4) zaměstnání v Nantou

<sup>54</sup> Austronéští obyvatelé jsou při žádosti o studium na vysoké škole bodově zvýhodněni u „jednotných zkoušek“, zahájení studia je tedy v tomto ohledu jednodušší. Na druhou stranu obtížná ekonomická situace mnoha rodin bývá překážkou přístupu ke vzdělání.



Obr. 2 Životní příběh TW13 – 1) rodná komunita Xinwu, 2) Jilong, 3) Jinmen, 4) služba v ozbrojených složkách v Shiding, 5) Taipei, 6) zaměstnání v Xinzhu

Další významnou motivací migrace bylo následování životního partnera. V několika případech ženy po uzavření sňatku následovaly manžela do jiné komunity. Vzhledem k vymezení regionu, v němž byl výzkum prováděn, se mezi komunikačními partnery neobjevil nikdo, kdo by v souvislosti s uzavřením mezinárodního manželství přesídlil do zahraničí. Přeshraniční sňatky – stejně jako sňatky s Hany – nebyly však vnímány jako nevhodný či neobvyklý jev, řada respondentů věděla o členech komunity, kteří uzavřeli smíšené svazky, v případě TW26 se jedna z příbuzných provdala do Německa, kde v době výzkumu již řadu let trvale žila.

Nejčastějším důvodem migrace, která byla součástí životního příběhu komunikačních partnerů, byla migrace za prací, ať už v rámci kraje, nebo v rámci celého Taiwanu. Často zmiňovanými cílovými oblastmi bylo hlavní město Taipei a severní Taiwan obecně, velké městské aglomerace na východním pobřeží, v případě TW18 byl respondent i se svou manželkou (pocházející ze stejného kraje) zaměstnán ve státní správě v sousedním okresu Hualian. TW29 kromě rodného kraje Taidong v minulosti žil v severních krajích Taipei, Xinbei (Xin Taipei) a Xinzhu. Motivací byl v jeho případě nedostatek pracovních příležitostí v domovském kraji: „...protože upřímně řečeno je v Taidongu málo práce, když chceš hledat práci, jako třeba my, můžeš dělat dělnickou práci, nebo jít do hor pomáhat sekat trávu, nebo sázet stromy, nebo něco ve stavebnictví.“ Kromě většího množství pracovních příležitostí TW29 reflektoval i vyšší výdělků v jiných krajích. Odcházení z rodné osady či kraje bylo nejen součástí

životního příběhu mnoha z komunikačních partnerů tohoto výzkumu, ale migrace za prací byla i reflektována jako běžný jev týkající se velké části populace v produktivním věku. TW8 o své generaci uváděla: „*Dřív bylo zemědělství v úpadku, takže všichni šli pryč, ale u každého to bylo jinak. Co se týče naší generace, my jsme se narodili v padesátých letech*<sup>55</sup>, *v letech začínajících pětkou, tak všichni rozhodně odešli pryč, vydělávat peníze.*“

Zdá se rovněž, že v případě migrace za prací zůstávají zachovány citové a sociální vazby s původní komunitou. V případě TW19 odešel komunikační partner z rodné vesnice na sever za lepší prací. Když byla jeho rodná osada a rodný dům zasažen povodní, vrátil se, aby pomohl rodině. Po návratu ze severního Taiwanu se neusadil v původní osadě, ale v Taidongu, který byl jakýmsi kompromisem mezi vzdálenou, cizí, nepřátelskou Taipei s pracovními příležitostmi a rodnou osadou Jialan, s níž ho vázalo emoční pouto, která ovšem nenabízela pracovní příležitosti. Město Taidong se nachází relativně blízko, aby umožňovalo intenzivní kontakty s příslušníky domorodých komunit (včetně rodné komunity), a zároveň poskytuje více pracovních příležitostí v oblasti turistického ruchu.

„*Naše osada byla spláchnuta velkou vodou při povodni při tajfunu Morakot. Původně jsem pracoval na severu, vrátil jsem se zpátky pracovat, když náš dům zaplavila ta povodeň. Říkal jsem si, až vydělám peníze, koupím si tady dům. Popravdě řečeno, chtěl jsem žít v osadě, ale v osadě nejsou žádné příjmy, není tam práce, kolem Taimali není práce, takže mi nezbylo než jít do města, takže pracuju v Taidongu, abych si vydělal na živobytí.*“ (TW19)

Zaměstnání ve státní správě a veřejných službách financovaných státem mělo efekt protiimigrační. Kromě jistoty zaměstnání a v zásadě pevné pracovní doby eliminovala státní služba příjmovou výhodu bohatších regionů. TW28 rovněž původně působil v severních krajích Taipei a Jilong, poté se vrátil do Taidongu a svůj nezáměr o odchod z kraje vysvětloval stejnou výší platu pro státní zaměstnance ve všech taiwanských regionech a dalším platovým zvýhodněním státních zaměstnanců v krajích Taidong a Hualian, které má sloužit jako motivace proti odchodu z kraje.

Téma, které nebylo komunikačními partnery reflektováno, byl problém obchodu s lidmi. V rozhovoru s autorem se o něm zmínil příslušník kmene Tsou v centrálním Taiwanu v roce 2001, který hovořil o dřívějším prodávání dívek do karaoke barů (které jsou na Taiwanu častým místem provozování prostituce). Časově problém zasadil do osmdesátých let a dřívějších dob s tím, že v době rozhovoru „*se to už nestává*“ (Voyu Peongsi 2001). Jedna z komunikačních partnerek v rozhovoru uvedla, že v mládí pracovala na severu v karaoke baru, které v minulosti často byly místem, kde se prostituce realizovala. Na sever odešla, aby pomohla s ekonomickou situací rodiny, zejména s podporou ekonomicky neaktivních sourozenců. Toto téma rychle opustila a dále se mu nevěnovala. Je možné, že respondenti v oblasti výzkumu považovali toto téma za příliš citlivé, možná za záležitost minulosti, která pro ně byla v době provádění

---

<sup>55</sup> „V padesátých letech“ republikánského letopočtu, pro převod na gregoriánský letopočet nutno přičíst 1911, tj. jedná se o období 1959–1969.

rozhovorů irelevantní. Je rovněž možné, že ekonomická situace v nížinných oblastech nebyla tak obtížná jako v centrálních horách, a obchod s lidmi zde rozšířen nebyl.

Migrace v období japonského modernizačního projektu byla ve velké míře omezena kvůli zákonným opatřením japonské koloniální správy. Uvolnění restrikcí v období čínského projektu přineslo nárůst migrace směrem do bohatších oblastí regionu a celého ostrova, přičemž hlavní motivací byla migrace za pracovními příležitostmi. Tato motivace přetrvávala i ve třetí fázi modernizace, ovšem zdá se, že snaha o získání vyšších stupňů vzdělání je stále častějším a významnějším důvodem pro opuštění rodiště. Zároveň se zdá – přestože omezená velikost vzorku neposkytuje dostatečný podklad pro silnější závěry – že se oslabuje vazba na původní komunitu ve smyslu dlouhodobosti odchodu z ní. Pracovní migrace v období čínského projektu byla zamýšlena jako dočasná a krátkodobá a jejím vyústěním byl – přinejmenším v představách komunikačních partnerů – návrat zpět domů. U mladších respondentů sice přetrvávají emoční vazby k regionu a ke komunitě, v níž vyrůstali, ovšem návrat do stejné komunity není viděn jako logické ukončení dočasného odchodu. K tomuto posunu zřejmě přispívá snadná dostupnost komunit komunikačních partnerů pro případné krátkodobé návštěvy a dále vyšší úroveň vzdělání, která umožňuje budovat kariéru v profesích vyžadujících vyšší kvalifikaci.

#### 7.4 Jazyk

Jazyk, vnímaný intuitivně i v teoretickém pojetí jako jedna ze základních součástí etnické, případně národní identity, byl komunikačními partnery často tematizován spontánně. Pokud nedošlo k jeho spontánnímu zmínění, patřil mezi tematické okruhy, k nimž autor této práce pokládal doplňující dotazy. V případě výzkumu austronéských obyvatel má otázka jazyka klíčový význam i z toho důvodu, že jak uvádí Bellwood (1984, 109), „otázka původu Austronézanů je v zásadě lingvistická otázka, protože tento taxon je sám o sobě lingvistický konstrukt“. Význam jazyka pro konstrukci národní – tj. taiwanské – i etnické (domorodé) identity je zjevný i z vývoje vzdělávací politiky realizované prostřednictvím ministerstva školství Čínské republiky. V uskutečněných rozhovorech odkazovali komunikační partneři na austronéské jazyky jako na „mateřštinu“ (*muyü*, 母語) či na „jazyk kmene“ (*zuyu*, 族語) v protikladu k „národnímu jazyku“, tj. standardní čínštině (*guoyu*, 國語<sup>56</sup>), „taiwanštině“ (*taiyu*, 台語) nebo „minnanštině“ (*minnanyu*, 閩南語 či *minnanhua*, 閩南話), tj. minnanskému dialektu čínštiny, případně „řeči Hakka“ (*kejiahua*, 客家話), tj. dialektu Hakka. Výrazem, který zahrnuje standardní čínštinu i veškeré dialekty, byla čínština (*hanyu*, 漢語). Rozdíly mezi jednotlivými dialekty jsou takové, že jsou vzájemně nesrozumitelné. Jediným úředním jazykem Čínské republiky na Taiwanu je standardní čínština, je však obvyklé, že obyvatelé alespoň pasivně ovládají i další dialekty. Zejména v jižních oblastech Taiwanu a mimo velká města bývá prvním jazykem některý z dialektů a starší či méně vzdělaní lidé často ovládají standardní čínštinu jen ve velmi omezené míře.

---

<sup>56</sup> Tentýž termín zapisovaný týmiž znaky odkazoval v období japonské kolonizace na japonštinu.

V období demokratizace a zároveň podpory vytváření lokální taiwanské identity v druhé polovině osmdesátých let po nástupu prezidenta Li Denghuie dochází i k uvolnění jazykové politiky a k podpoře používání jiných jazyků než standardní čínštiny ve veřejném prostoru. Tato podpora se promítla i do školních osnov, v roce 1993 byl na taiwanských základních školách zaveden předmět Aktivity pro studium vlasti (*xiangtu jiaoxue huodong*, 鄉土教學活動), v roce 2001 ho v celostátním měřítku následoval předmět Místní jazyky (*bentu yuyan*, 本土語言). Součástí – v případě pozdějšího předmětu hlavním obsahem – těchto předmětů byla výuka jiných jazyků používaných na Taiwanu, než je standardní čínština. Tyto jazyky si žáci sami volí. Zatímco v městských oblastech a v oblastech a školách s dominantně hanskou populací si žáci převážně volí studium minnanského, případně hakského dialektu, ve školách s významným podílem domorodých obyvatel mají možnost volby i některého z domorodých jazyků. Tato možnost je i využívána, byť zejména v období zavádění předmětu se školy potýkaly s nedostatkem pedagogů schopných domorodé jazyky vyučovat a absencí studijních materiálů. Kvalifikačním předpokladem pro výuku domorodého jazyka na základní škole je získání certifikátu, který však zjevně nezaručuje výbornou znalost na úrovni rodilého mluvčího. Problém s úrovní znalostí původních jazyků u pedagogů reflektovali i starší respondenti: „...*Než zpíváme, než začneme něco dělat, tak vždycky používám mateřský jazyk, využívám příležitosti je jej mimochodem naučit, protože teď jsou učitelé mateřštiny všechno mladí lidé, když mluví, tak používají chybná slova, používají je opačně...*“ (TW1)

Respondenti vnímali mateřský – tedy domorodý – jazyk jako důležitou součást domorodé kultury, jejímuž uchování je vhodné věnovat úsilí, aby ho byly schopny používat i následující generace. V tomto ohledu považovali kroky politické reprezentace za politiku v souladu s vlastními zájmy.

(autor): „*Chtěl byste, aby SH [dcera respondenta] a jejich děti uměly mluvit mateřským jazykem? Nebo...?*“

(TW2): „*Chtěl a taky doufám, vláda třeba také propaguje mateřský jazyk, na základní škole se teď vyučují mateřské jazyky. Doufáme, že naše děti budou rozumět jazyku našich předků... Naše vláda je teď také aktivní, jsou velmi otevření, chtějí na školách učit mateřské jazyky.*“

Kromě obecné podpory revitalizace jazyků formou povinné výuky na základních školách podporuje ministerstvo školství studium domorodých jazyků u původních obyvatel i bodovým zvýhodněním při přechodech mezi jednotlivými stupni škol. Zatímco registrovaná příslušnost k původním obyvatelům zvyšuje skóre přijímacích zkoušek o 10 %, tatáž etnická příslušnost spolu se získáním osvědčení o znalosti domorodého jazyka a kultury navyšuje počet bodů o 35 % (Ministry of Education 2019).

Na druhou stranu respondenti reflektovali několik oblastí, které představovaly překážku většího rozšíření, revitalizace či pouhého uchování domorodých jazyků. Často zmiňována byla dřívější jazyková politika vlády, která prosazovala používání výhradně standardní čínštiny ve veřejném prostoru a aktivně potlačovala používání jiných jazyků. Používání mateřského jazyka

se v případě austronéskeho obyvatelstva stalo předmětem diskriminace a ponižování ze strany jak autorit, tak i příslušníků dominantní etnické skupiny (např. spolužáků). Zároveň byla slabá znalost čínštiny překážkou ve vzdělávání, a tedy i faktorem omezujícím sociální mobilitu.<sup>57</sup> Stigmatizaci při používání domorodého jazyka ve škole pociťovala např. TW22: „*Dříve jsem měla pocit, že mluvit mateřštinou je ostuda.*“

TW13 uváděla jazykové oddělení veřejného a rodinného prostoru jako následek vládní politiky v jazykové oblasti v 60. a 70. letech 20. století: „*...protože v té době přišla kuomintangská vláda, tak byla spousta omezení. Takže v dětství [jsme] s dědečkem a babičkou mluvili mateřštinou, ale venku se muselo mluvit standardní čínštinou.*“

Vytlačení domorodých jazyků z veřejného prostoru a jejich nahrazení standardní čínštinou mělo za následek nejen oddělení veřejného a soukromého, ale i pokles schopnosti aktivně (a v určité míře i pasivně) používat domorodé jazyky u mladších generací. Kromě vládní politiky prosazování jednotného státního jazyka přispívala k odumírání původních jazyků i zvyšující se etnická diverzifikace původně převážně domorodých sídel, tedy především zvyšující se podíl hanských obyvatel ve srovnání s obdobím po příchodu kuomintangské vlády po skončení japonské kolonizace. Dopad sinofonního jazykového prostředí na situaci svou i svého třidvacetiletého syna reflektovala TW13: „*On? S poslechem asi má potíže. Dneska děti většinou mají potíže s porozuměním... Když jsme byli malí, [otec] nevyžadoval, abychom mluvili jen mateřštinou, minnanštinou jsme proto mluvili ještě plynuleji, protože spolužáci i kamarádi byli Hanové... Pak v pracovním prostředí se taky pořád mluvilo taiwanštinou... Takže nakonec se stejně starými spolužáky nebo s dětmi mluvíme čínsky a mateřštinou začneme mluvit, jen když přijedeme zpátky do osady.*“

Snížení počtu aktivních uživatelů domorodých jazyků se projevilo i ve výše uvedeném nedostatku kvalifikovaných pedagogů, kteří by mohli jazyky vyučovat ve školách, a obecně mělo za následek nedostatek mluvčích domorodých jazyků v mladších generacích.

S jazyky používanými ve vzdělávacím systému souvisel i komentář TW9, který uváděl, že mladí lidé zapomínají mateřský jazyk, jež používají jako děti v rodině, v průběhu školní docházky, kdy v rámci postupu vzdělávacím systémem používají dominantně standardní čínštinu.

Po marginalizaci domorodých jazyků ve veřejném prostoru došlo i k jejich omezování v prostoru rodinném. Rodiče, kteří ve veřejném prostoru domorodé jazyky využívají málo, tyto jazyky neovládají v míře dostatečné pro bezproblémovou každodenní komunikaci a v rodině hovoří mezi sebou a s dětmi standardní čínštinou či minnanským dialektem. Domorodý jazyk

---

<sup>57</sup> Walis Nokan (2022, 84), domorodý spisovatel, aktivista a učitel na základní škole, popisuje svou zkušenost s chabou znalostí čínštiny u žáků v domorodých osadách a zároveň neúčinné programy ministerstva školství, jež mají zvýšit kvalitu vzdělávání v domorodých školách prostřednictvím zvláštních doučování: „*V hodinách doučování učitel většinou bohužel nemá šanci nějaké doučování provozovat, protože žáci z odlehlých oblastí velmi často neumí dobře čínsky, což ovlivňuje i další předměty, takže při doučování většinou jenom pomáhá s psaním domácích úkolů.*“

se tak stává prostředkem komunikace s nejstarší generací, předmětem studia v rozsahu jedné až dvou vyučovacích hodin týdně, případně v omezené míře prostředkem pro ozvláštnění komunikace v prvním jazyce.

Generace prarodičů hrála významnou roli v udržení domorodých jazyků do současnosti z důvodu významného transgeneračního propojení rodin. Řada rodin žije ve společné domácnosti s prarodiči – případně v těsné blízkosti v rámci jedné komunity. Zároveň není neobvyklé, podobně jako u dominantních Hanů, že značnou část výchovy dětí přebírají prarodiče, protože rodiče v produktivním věku tráví významnou část dne v práci, případně odešli za prací mimo osadu, a s dětmi se nestýkají každodenně. TW20 uvedl: *„Když jsem byl malý, tak protože nás bylo hodně dětí, byli jsme s dědečkem a babičkou, takže teď v porovnání s ostatními mladšími lidmi středního věku mluvíme mateřštinou dobře.“*

Obavy z budoucnosti vzbuzoval pocit malé využitelnosti domorodých jazyků v praktickém životě, ať už byl důvodem malý počet mluvčích, což komentoval i domorodý autor Salizan Takisvillainan na workshopu 2022<sup>58</sup>, větší praktičnost jiných jazyků (jako např. angličtina), nebo absence jazykových prostředků pro použití v moderní společnosti, jako například terminologie pro nové technologie či instituce.

TW20 uváděl jako překážku v komunikaci nikoli neznalost čínštiny, ale dokonce i samotnou znalost domorodého jazyka, či spíše způsob vyjadřování v něm, jako takovou. *„Teprve později jsem zjistil, že způsob v naší mateřštině je jiný než v jejich standardní čínštině, takže jsem řekl něco napřímo, ale jim to připadalo divné... Chtěli jsme třeba vyjádřit stejnou věc, ale způsob vyjádření byl jiný, takže to pro ně bylo divné.“*

Přestože značná část komunikačních partnerů sama domorodý jazyk neovládala, či ovládala jen v omezené míře, a často pochybovala o jeho užitečnosti a použitelnosti v moderní době, drtivá většina i tak doufala, že následující generace se jazyk alespoň částečně naučí a budou předávat dále. Domorodý jazyk už nevnímali primárně jako prostředek komunikace – s výjimkou komunikace s nejstaršími členy rodiny a komunity –, ale jako nosič uchováající tradiční domorodou kulturu. Znalost jazyka, byť omezená jen na několik výrazů, byla určitým znakem příslušnosti ke stejné komunitě, která byla právě pro používání téhož jazyka ve veřejném prostoru v minulosti diskriminována, a jazyk tedy prodělal přeměnu z určitého „cejchu“ na „odznak cti“. Vzhledem k současnému dominantnímu postavení čínštiny jako jazyka komunikace ve veřejném i intimním prostoru lze předpokládat, že s odchodem generace mluvčích narozených ve 40. a 50. letech 20. století bude docházet k dalšímu oslabování domorodých jazyků jako prostředku efektivní komunikace. Autor této práce se domnívá, že naopak bude posilovat role jazyka jako kulturního artefaktu sloužícího k vymezování hranic mezi jednotlivými skupinami v rámci identity původních obyvatel i k vymezení hranic mezi

---

<sup>58</sup> Majitel vydavatelství literatury v domorodých jazycích String Millet Salizan Takisvillainan ve zmiňovaném rozhovoru uvedl, že knihy v domorodých jazycích je možné vydávat pouze s grantovou podporou, protože existuje vždy jen hrstka mluvčích, kteří si tyto knihy jsou schopni přečíst. Podle jeho slov jde o knihy „pro pár lidí z vesnice“, které jsou spíše kuriozitou a památkou než čímkoliv jiným.



domorodým a hanským. Z kritiky chabých znalostí domorodých jazyků u dětí a mladých, kterou vyjadřovali komunikační partneři, se zdá, že dosavadní úsilí ze strany politické reprezentace o revitalizaci domorodých jazyků přineslo jen omezené výsledky.

První modernizační projekt japonské kolonizační správy měl na původní obyvatelstvo z jazykového hlediska velmi omezený vliv. Japonština byla vyučována ve veřejných školách, nicméně jazykem každodenní komunikace v intimním i veřejném prostoru zůstávaly dominantně jazyky austronéské. Se změnou centrální vlády a začátkem realizace čínského modernizačního projektu dochází v druhé polovině dvacátého století k postupnému nahrazení austronéských jazyků jazyky sinickými nejdříve ve veřejné sféře, ale postupně i ve sféře intimní. S větší schopností státu uplatňovat svou politiku a zasahovat do života obyvatel i v odlehlých periferních oblastech, např. díky vybudování vzdělávací infrastruktury, některé jazyky vymírají a jiné se stávají jen prostředkem komunikace s předchozími generacemi, který je však nepraktický v moderní společnosti. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let začíná vyrůstat generace, pro niž jsou sinické jazyky prvním jazykem a austronéské jazyky jazykem doplňkovým.

Nahrazení čínského modernizačního projektu projektem taiwanským v osmdesátých a zejména poté v devadesátých letech vedlo ke snahám o revitalizaci austronéských jazyků a jejich navrácení do veřejného prostoru.

## 7.5 Paralelní sociální instituce

V předchozích kapitolách bylo již několikrát uvedeno, že austronésští obyvatelé využívají institucí moderního státu, podílejí se na jejich chodu a přijímají jejich autoritu. Vedle těchto institucí však přetrvávají rudimenty předmoderních institucí, které si zachovávají určitou symbolickou funkci, přičemž jejich reálné funkce byly povětšinou převzaty institucemi moderního státu.

Respondenty nejčastěji tematizovanou tradiční institucí byla instituce představitele komunity – „náčelníka“, Hany čínsky označovaného jako *toumu* (頭目). Byť toto označení znali všichni komunikační partneři a většina ho i používala, nebylo zcela univerzální. TW1 se proti němu přímo vymezila s tím, že „*jsme tomu neříkali náčelník (toumu), ale byl to vůdce (領導 lingdao).*“ Dalším často používaným označením v rozhovorech bylo *lingxiu* (領袖), „vůdce“. Za tohoto vůdce byl vybrán „*schopný mladý muž*“, který pak vedl ostatní členy komunity při řešení určitých záležitostí či při kontaktu s vnějším světem. TW1 opakovaně zdůrazňovala, že jejich komunita náčelníka nemá, protože nemají hierarchické uspořádání a všichni jsou si rovni. Vůdce, o kterém TW1 hovořila, však už v současnosti neexistuje, protože ho v moderní společnosti nahradil starosta. Zánik této tradiční funkce TW1 přikládala nutnosti velkého množství znalostí, které by musel vůdce mít. Mladí tyto znalosti nemají, takže by bylo nutno vybrat někoho starého, a ti zase nejsou „*propojeni se současností*“.

Zánik funkce náčelníka (*toumu*) a vůdce (*lingdao*), v původním jazyce nazývaného *ayawan*, a jeho nahrazení politickou funkcí starosty uváděl i TW2. Podle něho existovali náčelníci v jejich

osadě až do japonské kolonizace, ale s návratem Taiwanu do čínských rukou a zavedením volených politických funkcí byl nahrazen starostou. Když se však v osmdesátých letech v osadě znovu začínaly pořádat kmenové slavnosti, „*tak jsme si říkali, že by to přeci jenom chtělo mít v osadě nějakého vůdce*“, proto od roku 1991 opět obnovili funkci náčelníka. Jeho role je do značné míry ceremoniální, „*vystupuje, když osada pořádá nějakou akci*“.

Jako čistě ceremoniální vnímal roli náčelníka i TW15, který hovořil o důležitosti náčelníka při kmenových oslavách sklizně, kdy „*sedí uprostřed*“ a věci „*se odehrávají podle něho*“. TW15 sice uváděl i zapojení náčelníka do řešení „*domorodých záležitostí*“, nicméně nebyl schopen žádné takové záležitosti konkretizovat, ani náčelníka sám při řešení žádných problémů nikdy nevyhledal. Smírčí úlohu při řešení sporů mezi příslušníky domorodé komunity (jak ji uváděli např. TW19 či TW21 v případě sporů mezi rodinami původních obyvatel) odmítal, protože se spory, hádkami nebo rvačkami se „*chodí na policii*“. O úpadku smírčí funkce hovořily i TW17 a TW18, podle kterých se za náčelníky se spory chodívало, ale dnes se chodí především za starostou nebo *lizhangem* (里長, představitel „čtvrti“). Pokles autority náčelníka reflektovali i TW4 a TW5, kteří ho spojovali především s ekonomickou podporou, která je realizována prostřednictvím moderních institucí starosty a lokálních zastupitelů a nikoli tradičních reprezentantů komunit původních obyvatel.

TW21 uváděla, že v jejich osadě není jeden představitel, ale skupina „starších“ (*qilao*, 耆老), jímž se příslušník osady může stát „*po dosažení určitého věku*“ podle toho „*jak moc je zapojený do života osady*“. Starší mají podobnou smírčí funkci jako náčelníci uvedení výše (TW21 je explicitně přirovnávala k náčelníkům u Ami s tím, že v její osadě je rozhodování kolektivní) a členové komunity je mohou vyhledat v případě sporů o půdu či nesvárů mezi rodinami.

TW2 popisoval volbu náčelníka jako odlišnou od politických voleb starostů. „*Všichni se sejdou na shromáždění, všichni dávají návrhy, a tak se hlasováním náčelník vybere.*“

Podstatné pro vykonávání funkce není příslušnost k určitému rodu, ale schopnosti kandidáta na náčelníka. TW14 uváděla: „*My nemáme aristokracii a náčelníka, u nás, kdo má schopnosti, tak to [vůdce kmene] dělá (...)* u nás je to shromážděním starších, je to v téhle skupině, kdo má schopnosti, tak může dělat vůdce.“

Podle TW9 je náčelníkem někdo, kdo má v komunitě nějaký věhlas, ať už díky svým loveckým dovednostem, nebo vůdcovským schopnostem. Zároveň však uvedl, že funkce náčelníka se může dědit, a tak se „*předávat z generace na generaci už od dob předků*“.

Na druhou stranu TW15 nevnímal žádný zásadní rozdíl mezi způsobem volby náčelníka a volbou zastupitelů v institucích státu. „*Naše osada samozřejmě má náčelníka, je to jeden ze starších. Náš náčelník se vybírá ve volbách, zrovna jako ve volbách, je to skoro stejné jako při volbě prezidenta.*“ Podle komunikačních partnerů je možné současně zastávat pozici voleného starosty a vůdce domorodé komunity (TW9), v praxi k tomuto zdvojení zjevně často nedochází (přínejmenším v etnicky smíšených obcích mimo horské oblasti). Jedním z důvodů je způsob

výběru – zatímco náčelník je jako představitel domorodé komunity vybírán z řad této komunity příslušníky téže komunity, starosta je jako představitel státní správy volen bez etnického omezení ze skupiny obyvatel splňujících zákonné požadavky všemi obyvateli s volebním právem, tedy i obyvateli neaustronéskými. S expanzí státu a jeho institucí do domorodých oblastí, zvýšenou schopností prosazovat státní politiku a s prohloubením jeho vlivu na každodenní život došlo nejen k zavedení nových způsobů výběru a instalace nových reprezentantů jednotlivých komunit, ale zároveň k erozi etnické homogenity austronéských komunit (kromě obcí v horských oblastech – viz kap. 5.1). Zároveň se hranice správních a volebních okrsků nekryjí s hranicemi domorodých osad a představitelé moderních institucí jsou tak voleni i příslušníky jiných etnických skupin a tyto větší multietnické komunity starostové a jiní zástupci reprezentují.

Možnost zastávat funkci náčelníka byla s výjimkou uvedenou dále spojena se zásluhovostí a prokázanými schopnostmi. Volba je prováděna určitou formou hlasování části reprezentované komunity, a tak částečně odpovídá způsobu výběru do volených institucí moderního státu. V některých komunitách však zjevně existovala i jiná kritéria, zejména věková. Výše citovaná TW1 uváděla, že náčelníkem býval mladý muž (což koresponduje s jeho tradiční rolí vůdce v boji a při lovu), naproti tomu TW5 uváděl, že náčelníkem v jejich osadě se člověk může stát teprve po dovršení 65 let.

Výjimku mezi ostatními komunikačními partnery, kteří popisovali různé formy volby náčelníků – představitelů domorodých komunit, představoval TW19 z kmene Paiwan, jenž byl příslušníkem náčelnické rodiny a popisoval následnictví v rodině, kdy po smrti náčelníka přechází funkce na nejstaršího syna (byť tuto možnost uváděl i TW9).<sup>59</sup> Respondent měl jako nejstarší syn převzít tuto funkci, nicméně o její vykonávání neměl zájem, přešla proto na jeho mladšího bratra. TW19 žil ve městě mimo svou původní komunitu, stále se však považoval za její součást.

Tradiční role náčelníka se v jednotlivých komunitách odlišovala, nicméně velmi obecně lze říci, že zahrnovala ceremoniální úlohu při obřadech s náboženským obsahem, například při oslavách sklizně, obřadech spojených s kmenovými lovy či při obřadech spojených s vedením válek. Náčelník byl rovněž často vůdcem válečníků v bojích s vnějšími nepřáteli. V rámci komunity působil i jako rozhodčí sporů mezi členy komunity. V jednání s ostatními komunitami či s novými usedlíky z jiných států zastupoval komunitu a uzavíral jejím jménem dohody. Některé tyto role zcela zanikly, některé byly převzaty institucemi moderního státu, některé se transformovaly a přetrvávají v nové podobě dodnes.

TW14 uváděla poněkud nečekaný příklad konání náčelníka a jeho zasahování do osobního života členů komunity – v době japonské kolonizace se na základě náčelníkovy intervence neprovdala babička TW14 do Japonska, jak původně zamýšlela, což u ní mělo za následek

---

<sup>59</sup> Autor této práce se s nástupnictvím v rámci rodiny Wang setkal i při dřívějším výzkumu u kmene Tsou v osadě Tefuye v oblasti Alishan v centrálním Taiwanu.

nevraživý postoj nejen k onomu náčelníkovi, ale i k životu vůbec. Rozhodování o osobním životě ostatních členů komunity – pokud nebyli členy rodiny náčelníka – se však nezdá být běžnou rolí náčelníků v předmoderní ani moderní domorodé společnosti.

Byť komunikační partneři uváděli mírně rozdílné způsoby volby a rovněž funkce náčelníků – představitelů domorodých komunit, shodli se v tom, že stále přetrvává jeho ceremoniální role v průběhu tradičních domorodých oslav. I v této nezpochybňované roli však došlo k určitému posunu – zatímco dřívější oslavy byly omezené na konkrétní komunitu, v zásadě uzavřené okolnímu světu a náčelník v nich byl hlavní postavou, které příslušela nejvyšší úcta, v moderní době je tato dominantní pozice oslabena. Oslavy jsou otevřené světu a do značné míry i turistickými atrakcemi, jejichž zahájení se účastní i představitelé politického života, tj. zástupci volení standardním způsobem do orgánů samosprávy či centrálních institucí státu. Tito představitelé jsou pak usazeni na čestných místech, v úvodních projevech je jim projevována úcta a vděk, oni sami mají rovněž příležitost přednášet své projevy. TW4 poznamenala, že pokles významu náčelníků souvisí s ekonomickým fungováním společnosti: *„...protože o určité zdroje, informace se musí žádat prostřednictvím starosty, a tyhle peníze jsou potřeba pro pořádání kulturních akcí a slavností v osadě, takže v tomhle ohledu náš vůdce teď už nejspíš není považovaný za tak důležitého.“* Jak je uvedeno v podkapitole 7.8 Náboženství, ve 20. století probíhala mezi původními obyvateli intenzivní a úspěšná misijní činnost a zároveň došlo k oslabení původních náboženských představ, a tedy i náboženského významu tradičních svátků. Tradiční náboženské představy přetrvávají v rituálech spojených s lovem. Pokud komunity konají skupinové lovy, náčelník vede rituály, které předcházejí odchodu lovců a mají zajistit úspěch výpravy.

V případě kmene Rukai, z něhož pocházel komunikační partner TW19, docházelo k předávání pozice náčelníka po rodové linii, ostatní respondenti uváděli volbu náčelníka „radou starších“ na základě kritérií a postupů, které sami respondenti nedokázali jasně vyjádřit. Náčelníkem byl dle nich volen „význačný“ či „zasloužilý“ příslušník kmene. Samotná rada starších pak rozhodovala o „významných záležitostech osady“, mezi něž patřila právě volba náčelníka kmene. Podobně jako byla předmoderní instituce náčelníka kmene jako reprezentanta komunity nahrazena moderní politickou institucí představitele administrativně-správní jednotky, byla funkce rady starších převzata zastupitelskými shromážděními na různých úrovních samosprávy.

Poslední předmoderní institucí tematizovanou ze strany komunikačních partnerů byla instituce „mentorů“ (*yifu*, 義父). Takovým mentorem byl TW13 z kmene Bunun, který funkci mentorů popisoval jako paralelní vzdělávací instituci. Mentorovi – dospělému muži – byl do péče svěřen mladý chlapec a on byl zodpovědný za předání znalostí týkajících se okolního prostředí, lovu a zemědělství, ale i způsobů interakcí s ostatními příslušníky kmene. *„V zásadě každé dítě<sup>60</sup>, které podstupuje přechodový rituál, má svého mentora, ten mentor je učí, jak lovit*

---

<sup>60</sup> Mínění chlapci, protože dívky a ženy se v taiwanských domorodých komunitách lovu neúčastní.

*a základní etiketu pro život, nebo taky jak vyrobit luk, nůž, to všechno tě naučí tvůj mentor a ne tvůj vlastní otec.*“ Mentorem podle TW13 může být muž po dovršení 55 let. On sám byl výjimkou, protože již před dosažením tohoto věku měl svého svěřence, kterého převzal po úmrtí svého otce. Jelikož proces přechodu k dospělosti trvá tři roky, vychovává mentor svého svěřence po dobu těchto tří let, byť vzhledem ke školní docházce dětí či pracovním povinnostem mentorů jsou v tomto období dlouhé časové úseky, kdy se spolu nesetkávají.

Tradiční rozdělení působnosti předmoderních institucí v komunitách jednotlivých komunikačních partnerů se lišilo, jak bylo lze očekávat vzhledem k jejich příslušnosti k různým etnickým skupinám. V období čínského modernizačního projektu došlo k největšímu oslabení jejich působnosti a často i k zániku a převzetí jejich funkcí institucemi moderního státu, byť do určité míry byl tento proces zahájen již v raném období modernizace během japonské kolonizace. Úkony spojené s řízením komunity a kmenových území přešly v podstatné míře na administrativně-správní orgány, řešení sporů v rámci komunity pak na státní policii a orgány justičního systému. Funkce vázané na vedení válek a jejich ukončování – které v případě taiwanských vnitřních bojů byly již mimo osobní paměť všech komunikačních partnerů – převzaly ozbrojené síly Čínské republiky a ministerstvo zahraničí. Spolu se sekularizací tradičních náboženských rituálů vymizela i náboženská role domorodých náčelníků, kteří si však udržují symbolickou ceremoniální úlohu v průběhu původně náboženských oslav. Jelikož animistická náboženství byla dominantně nahrazena velkými světovými náboženstvími, zejména protestantskými církvemi a římskokatolickou církví, byli i náčelníci v roli vůdců náboženských rituálů nahrazeni kněžími, pastory a dalšími představiteli církví.

Shromáždění starších kmene, kteří vybírali představitele komunit, zůstala zachována, paralelně k nim jsou však do institucí moderních zastupitelé vybíráni prostřednictvím všeobecných voleb.

Vzdělávací úloha mentorů či zkušených mužů a žen kmene zůstala v některých komunitách zachována, omezila se však na předávání znalostí souvisejících s kulturou a tradičním způsobem života komunity, jako jsou např. lovecké dovednosti nebo zásady správného chování v rámci komunity. Ostatní oblasti socializace dětí a mladých lidí převzal systém státního školství.

Po akulturačních a asimilačních snahách raného období a období čínské modernizace, během kterých došlo k potlačení tradičních institucí či k jejich dočasnému či trvalému zániku, se v období přechodu k taiwanskému modernizačnímu projektu některé instituce, byť v reformované podobě, opět vrací na scénu na základě hnutí uvnitř komunit i vnější podpory ze strany státu.

## **7.6 Kultura**

Domorodá kultura (*yuanzhumin wenhua*, 原住民文化) byla téměř univerzálně uváděna jako něco, co je významné, důležité pro zachování etnické identity a co by mělo být předáváno

dalším generacím. Poněkud problematičtější bylo pro respondenty formulování toho, co vlastně domorodá kultura obnáší a co by se tedy mělo předávat dalším generacím, co by si měly děti osvojit. Pro značnou část komunikačních partnerů byl důležitou součástí tohoto kulturního dědictví jazyk předků (více viz kap. 7.4 Jazyk). Jako nositelé a určití strážci tradiční kultury byli uváděni příslušníci starších generací. Mezi staršími komunikačními partnery byli také někteří, kteří se osobně snažili o „obrození“ domorodé kultury – domorodých jazyků či jiných kulturních atributů.

V případě TW16 byla otázka zachování kultury v příštích generacích totožná s problémem uchování znalosti jazyka. *„Samozřejmě doufáme [že ho domorodá kultura bude zajímat]... já mu vždycky říkám, ať se to jde učit, protože mám pocit, že naše generace už moc neumí mluvit, další generace bude umět ještě méně, mám pocit, že se [kultura] asi ztratí, mám pocit, že zmizí, ale stejně doufám, že ji dokážeme předat dětem.“* Ztotožnění mateřského jazyka s kulturou etnické skupiny procházelo napříč generacemi komunikačních partnerů. Ti v případě vlastních nedostatků v ovládnutí mateřského jazyka vyjadřovali určitý pocit provinění ze svého podílu na upadání kultury svých předků.

TW2 přikládal velkou důležitost domorodému jazyku, který vnímal nejen jako nástroj komunikace, ale i jako významnou součást tradiční kultury. Zároveň očividně považoval za důležité předávání „příběhu“ původních obyvatel a v době provádění rozhovoru již několik let pracoval na sepisování historie své osady. Zdá se, že mezi domorodými intelektuály rezonuje myšlenka Laurence van der Posta, kterou parafrázoval atayalský aktivista Walis Nokan: *„Když se ztratí příběhy, ztratí se i naše minulost.“* (Nokan 2022, 25) Vědomou či intuitivní snahu o zprostředkování domorodého pohledu na svět a zároveň o uchování příběhu původních obyvatel dokládá nárůst publikační aktivity austronéských autorů i literatury, jejímž předmětem jsou austronésští obyvatelé Taiwanu, v posledních desetiletích 20. století, kdy Taiwan revidoval svůj čínský nacionalistický projekt a důraz se přesunul na hledání taiwanské identity. I ostatní komunikační partneři přijímali s potěšením, že autor této práce chce poznat domorodou kulturu a že vnější svět o tuto kulturu – a taiwanské austronéské obyvatele obecně – jeví zájem. Dá se předpokládat, že jednou z motivací pro participaci ve výzkumu byla i snaha o prezervaci své kultury.

Aktivně se o transgenerační transfer tradiční kultury snažily i TW1 a TW24. TW1 vedla pro domorodé žáky kurzy tkaní tradičních látek. Historicky byla schopnost tkát látky klíčovou ženskou dovedností, podobně jako byly lovecké a válečné schopnosti zásadní pro muže. S modernizací společnosti již tyto dovednosti ztratily svůj význam jako předpoklad pro přechod do dospělosti a uzavření sňatku, ale začaly být vnímány jako součást domorodé kultury a atribut domorodé etnicity. Technika tvorby látek se modernizovala a nyní se tkají na moderních tkalcovských stavech, za podstatné jsou považovány tradiční vzory a jejich symbolika. TW24 pěstovala plodiny potřebné pro výrobu textilních vláken a rovněž vyučovala tkaní v kurzech otevřených pro veřejnost. Kromě toho TW24 a TW23 předávali dětem z vlastní komunity

znalost tradičních plodin a zemědělských postupů.

TW6 považoval za významnou součást domorodé kultury domorodé pokrmy. Když se rozhovor blížil k závěru, značně nemluvný komunikační partner poznamenal k ostatním přítomným: „*Petr [autor práce] se nezeptal na to hlavní,*“ načež začal hovořit o lokálních pokrmech, které považoval za významný rys etnické identity. V kraji Taidong rovněž v posledních desetiletích vznikají restaurace zaměřené na etnickou stravu.<sup>61</sup> Tyto restaurace cílí nejen na lokální zákazníky, ale i na turisty z ostatních regionů.

Tradiční slavnosti, jejichž náboženský charakter se již vytratil, byly dalším projevem domorodé kultury, na jehož perpetuaci se komunikační partneři podíleli. S respondentem TW15 autor této práce prováděl rozhovor při přípravě místních oslav. Tyto slavnosti jsou na rozdíl od dřívějších dob otevřené i návštěvníkům mimo pořádající komunity a mají do značné míry charakter turistické atrakce, na druhou stranu se kvůli účasti vrací i příslušníci těchto komunit, kteří zbytek roku žijí v jiných oblastech Taiwanu, příslušníci osady v předstihu nacvičují tradiční tance a písně. Při dřívějším výzkumu ve vesnici Tefuye v centrálním Taiwanu pozoroval autor této práce průběh oslav svátku Mayasvi, které se odehrávaly na vyhrazeném prostranství v blízkosti mužského domu. Na kraji prostranství rostl posvátný strom a součástí oslav bylo očesání jeho větví. Je tedy zřejmé, že oslavy musely probíhat na tomto místě, neboť rituály, jež jsou součástí slavností, by mohly být stěžejí prováděny jinde. Toto zdá se neplatí pro zkoumané komunity v kraji Taidong. Komunikační partneři nepřikládali volbě místa žádný význam s výjimkou dostatečné kapacity pro účastníky a diváky. Slavnosti tak podle nich mohly probíhat v kulturním centru obce, na školním hřišti či na jakékoli louce za vesnicí.

Období přerušování tradic (podobně jako v případě jazykového útlaku) se kryje s obdobím čínského modernizačního projektu realizovaného na Taiwanu kuomintangskou vládou. TW2 uváděl prodej „*shromažďovacího místa*“ (*qhuisuo*, 聚會所) církvi v roce 1953 nebo 1954. Na tomto místě byl pak vybudován kostel a tradiční kmenové oslavy byly přerušeny až do osmdesátých let, kdy byly obnoveny, jelikož se příslušníci komunity „*shodli, že nemůžeme nechat vlastní kulturu zaniknout*“.

O udržení domorodé kultury v následujících generacích usiloval i TW32, který vedle své pracovní činnosti pracoval na tvorbě učebních materiálů pro výuku původních jazyků a publikací, které zaznamenávaly či představovaly domorodé příběhy a zvyky.

Jak bylo uvedeno výše v této kapitole i v kapitole 7.4, obavu ze ztráty tradiční domorodé kultury jako následku vymizení austronéských jazyků sdílela řada komunikačních partnerů. Jak bylo uvedeno, vymírání jazyků bylo podle jejich názoru způsobeno mimo jiné malou využitelností původních jazyků v současné společnosti a následně jejich uzavřením do sféry mezigenerační komunikace v rámci rodiny. Podobně vnímal TW3 vymizení tradiční kultury

---

<sup>61</sup> Etnické restaurace zaměřené na taiwanskou domorodou kuchyni vznikají i ve městech mimo kraje s významným podílem domorodé populace. V hlavním městě Taipei existují např. podniky Hasila či Sawali, které kromě poskytování stravovacích služeb pořádají i živá vystoupení domorodých hudebníků.

z každodenního života, jež bylo následkem intenzivnějších kontaktů původních obyvatel s většinou hanskou populací. „...Dřív jsme hlavně jedli maso divokých zvířat. To už dneska není, protože teď žijeme pohromadě s Hany, takže způsob života, který teď vidíš u současných domorodců, není jako tradiční způsob u dřívějších domorodců. Takže teď jsou naše tradice vidět na vystoupeních, ale jinak už dneska jen zřídka vidíš, že by se udržoval tradiční způsob života.“

I z omezeného vzorku tohoto výzkumu je zřejmé, že se v komunitách austronéských obyvatel vynořila skupina intelektuálů, kteří – podobně jako písmáci v českém národním obrození – usilují o renesanci domorodé kultury a jazyka jako její součásti.

Pozoruhodným doprovodným jevem autorem prováděného terénního výzkumu byla velká ochota většiny komunikačních partnerů k rozhovorům. Autor si je vědom, že k této ochotě ve značné míře přispěla skutečnost, že byl doporučen respondentovým známým či dokonce příbuzným, nicméně nebylo lze si nepovšimnout, že celá řada respondentů explicitně vyjadřovala, že jsou rádi, že se o domorodé kultuře dozví více lidí či že je těší zájem o jejich kulturu. S podobným entusiasmem ohledně šíření povědomí o austronéských obyvatelích a jejich kultuře se autor setkával i při náhodných setkáních s austronéskými obyvateli v regionu.

## 7.7 Sociální hnutí

Kapitola 3.3 stručně shrnula vývoj sociálních hnutí austronéských obyvatel od obrovského nárůstu počtu hnutí za řešení velké škály společenských otázek v rámci celkové demokratizace taiwanské společnosti v 80. letech 20. století přes jejich institucionalizaci a přesun na půdu politických institucí až po vývoj v nejnovějším období.

Komunikační partneři sociální hnutí netematizovali, byť o jejich existenci měli povědomí, zejména díky jejich pokrytí taiwanskými médii. V době terénního výzkumu stále probíhala kauza ilegálního vybudování rekreačního komplexu Miramar na pláži Shanyuan<sup>62</sup>, přes určité atributy – zejména kmenových nároků na pozemky, na nichž rezort stojí – však kauza nebyla vnímána primárně jako etnická, ale spíše jako regionální a ekologická. Respondenti neuváděli jako problematické vlastnictví půdy, ale spíše netransparentní uzavírání smluv a jejich dodatků mezi soukromou společností a regionálními orgány, postavení rezortu příliš blízko samotné pláže, nejasné ekologické dopady projektu postaveného v rozporu s původně provedenou studií EIA a snahy o privatizaci doposud volně přístupné veřejné pláže. Na rozdíl od dalších sociálních hnutí, jejichž protesty se odehrávaly v ostatních regionech, či byly řešeny v rámci institucionálních debat, byla připomínka existence problému resortu Miramar na očích všem (budova hotelu je umístěna vedle hlavní pobřežní silnice do Hualianu přibližně deset kilometrů od města Taidong). Jeho řešení bylo zdlouhavé a po celou dobu bylo tématem veřejné debaty. Kvůli podezření z korupce a pravděpodobnému vynaložení velkého množství veřejných prostředků v soudních sporech a při náhradě škod se otázka týkala všech obyvatel kraje bez

---

<sup>62</sup> Projekt byl odkoupen krajskou správou v roce 2020. V roce 2022 Kontrolní dvůr kritizoval postup krajské správy v celé kauze a doporučil vyšetření případu ze strany orgánů činných v trestním řízení. (Pan 2022)



ohledu na etnickou příslušnost. Navzdory těmto skutečnostem se komunikační partneři do hnutí aktivně nezapojovali a vývoj situace pouze sledovali bez aktivního vyjádření podpory.

I celostátní a jednoznačně etnické hnutí *Vraťte nám půdu* bylo vnímáno se značným odstupem jako hnutí jakýchsi vzdálených elit v hlavním městě. TW3 hnutí *Vraťte nám půdu* zmínil jako rané velké hnutí v osmdesátých letech, které ale v současnosti utichlo. Za hnutí aktivně probíhající v současnosti považoval hnutí za „autonomii a suverenitu“, za jehož představitelku uvedla amiskou herečku, zpěvačku a aktivistku Panai Kusui, která *„teď přece stále protestuje v Taipei“*. Ta se v minulosti účastnila hnutí za zrušení využívání atomové energie na Taiwanu po havárii fukušimské jaderné elektrárny v Japonsku a posléze i hnutí protestujícího proti způsobu vymezení půdy původních obyvatel a kmenového území, neboť z tohoto území byla vyloučena půda v soukromém vlastnictví.

TW5 rovněž považoval hnutí za navrácení půdy a autonomii za něco, co začalo kdysi dávno a táhne se až dodnes a týkalo se především půdy v nížinných oblastech. Možnost úspěšného zakončení považoval za nerealistickou: *„Samozřejmě dřív to tu všechno patřilo domorodcům, ale získat vše zpět je těžké, třeba u nás v Dianguang dřív žili jenom místní lidi, takže se to označuje za tradiční oblast, ale získat to od všech lidí je nemožné...“*

Podobně i TW9 měl dosti nejasné povědomí o sociálních hnutích, jichž se *„spíše neúčastnil“*. Zároveň měl pocit, že se těchto hnutí neúčastní podstatná část původních obyvatel a jejich význam je limitovaný, protože státní správa a legislativní orgány požadavky aktivistů v zásadě ignorují. *„...mám pocit, že těchto hnutí, zjistil jsem, že se jich účastní omezená skupina lidí, a oni, jak bych to řekl, oni spouštějí tato hnutí. Možná chtějí v budoucnu dělat kariéru v politice, možná chtějí něco získat pro lidi z osady... ale mám pocit, že naše vláda jejich připomínky a návrhy nevyužívá“*. (TW9) Ještě silněji se proti motivaci organizátorů hnutí vymezil TW19, podle něhož jde jen o získání hlasů ve volbách a *„veškerý přínos pro původní obyvatele je nula“*. Podobně i TW12 považovala hnutí za odtržená od většiny lidí, jejich požadavky se reálně dotýkaly *„jen mála lidí“* a ostatní aktivisté to dělají pro „show“ a jejich skutečná motivace je pochybná. Z těchto důvodů v hnutích nijak neparticipovala ani se o ně nezajímala. Také TW13 uváděla, že její osada se hnutí neúčastní, přestože je jednou ze stran sporu o území v oblasti Yanwan (岩灣), který vznikl v období návratu Taiwanu do čínských rukou. Stejně jako předchozí respondenti považovala možnost vyřešení nároků za nerealistickou.

TW17 a TW18 sledovaly různá blíže nespecifikovaná hnutí související se snahou o nápravu majetkových křivd – pozemkových a nemovitostních –, které vznikly následkem negramotnosti či neznalosti právních předpisů ze strany původních obyvatel. Svoji neúčast v těchto hnutích vysvětlovaly tím, že ony samy nemají problém rozumět uzavíraným smlouvám.

TW20 ani nikdo z její rodiny se sociálních hnutí neúčastnil. TW20 vnímala hnutí a požadavky založené na etnické příslušnosti jako špatné a v důsledku snižující status původních obyvatel. Stížnosti z řad domorodých obyvatel na těžké postavení komentovala: *„Když s manželem vidíme, jak nějací domorodci říkají, že se mají bídň, tak nás to rozčílí. Myslíme si, už to máš*

*jiné, měl by ses [z toho] sám vyhrabat, už nejsme takoví domorodci, jako byli dřív, jsme noví domorodci, měli bychom změnit myšlení, měli bychom učit děti, aby měly jiné myšlení...“*

Održenost hnutí od řady domorodých komunit a pro řadu domorodých obyvatel nesrozumitelné požadavky a cíle dokumentuje i postoj TW3 k hnutí za autonomii původních obyvatel: „...*ted' je to autonomie, autonomie, neprotestuje se ted' za autonomii? Ale Taiwan je malý, jak bychom my původní obyvatelé mohli mít autonomii? Takže ted' je to tak, že spouště uvažování těchto mladých lidí, co chtějí, tak tomu nerozumím, takže u nás doma, my se nestaráme, co dělají, stačí, když je naší rodině dobře.*“

Výše uvedené citace dokládají, že povědomí o sociálních hnutích týkajících se práv původních obyvatel bylo u komunikačních partnerů velmi omezené, a to i v případě rozsáhlého celonárodního hnutí *Vraťte nám půdu*. Kromě zjevně jen povrchní znalosti požadavků hnutí a vnímané irelevance těchto požadavků pro osobní život komunikačních partnerů či život komunit, v nichž žijí, bylo jejich minimální zapojení zdůvodněno především nedůvěrou ve skutečnou motivaci představitelů hnutí. Hnutí tak byla vnímána jako uměle vyvolaná a sloužící jako odrazový můstek pro politickou kariéru aktivistů. Sledování partikulárních zájmů představitelů hnutí spolu s vnímanou nerealističností či održeností požadavků od reality pak vedlo jen k pasivnímu pozorování hnutí odehrávajících se kdesi v jiných částech ostrova.

Ochotu zapojovat se do občanských hnutí pravděpodobně ovlivnila historická zkušenost s přehlížením původních obyvatel ze strany většinové společnosti a s nemožností prosazovat svá práva. Záhy po převzetí Taiwanu kuomintangskou reprezentací v polovině čtyřicátých let došlo k vyhlášení stanného práva a eliminaci nejen intelektuálů z řad *benshengren*, ale i tenké vrstvy domorodých elit. Protesty byly vnímány jako podvratná činnost a jako takové byly tvrdě potlačovány. Zároveň byla uplatňována řada politik, které směřovaly k potlačování nečínských identit a asimilaci austronéských obyvatel. Náprava vnímaných ekonomických a lidskoprávních křivd mohla být požadována až s postupnou demokratizací společnosti a vlnou sociálních hnutí v osmdesátých letech. Lze spekulovat, že odtažitost ve vztahu k lidskoprávním hnutím původních obyvatel může být následkem dřívější kontroly a malé důvěry ve smysluplnost protestů. Komplikované kauzy, jako je třeba řešení požadavků hnutí za navrácení půdy, trvají řadu let a jejich závěry nejsou dobře známé. Participantů tak mohli vidět malý smysl v zapojení do sociálních hnutí, když dřívější hnutí v jiných záležitostech skončila z jejich pohledu bez viditelného výsledku.

## **7.8 Diskriminace a afirmativní akce**

Diskriminace austronéských obyvatel a jejich znevýhodnění v dominantně hanské společnosti bylo zmíněno již v podkapitole 7.4 Jazyk. Soužití austronéských a hanských obyvatel provázely konflikty již od samého příchodu Hanů z pevninské Číny (viz kap. 3) a

historické animozity a křivdy zůstaly uchovány v kolektivní paměti obou skupin a projevovaly se i v průběhu dvacátého století a v omezené míře i na počátku století jednadvacátého.

Reprodukce sociálních problémů, jako byla například chudoba, nízká vzdělanost, alkoholismus, omezená možnost hierarchického postupu směrem k dobře placeným a kvalifikovaným profesím, již byla zmíněna v jiných kapitolách a souvisela i s diskriminačním přístupem k austronéským obyvatelům. Kořeny této diskriminace sahají do doby předrepublikánské. Původní obyvatelé byli označováni jako „barbaři“ a často zobrazováni jako hrozné bytosti podivné fyziognomie. Zvyk lovení hlav a časté střety s nově příchozími Hany, hanský kanibalismus, pocit kulturní superiority a využívání neznalostí původních obyvatel položily základy vzájemné animozity, kterou dále podpořilo působení austronéských obyvatel v japonských ozbrojených silách během sino-japonské války, tedy na straně nepřítelů nových imigrantů přišedších na Taiwan ve 40. letech 20. století. Historická nevraživost se projevovala v často tematizovaném označování za „barbary“ (*fanzai*, 番仔). TW9, podobně jako jiní komunikační partneři, se s tímto derogativním označováním setkával na škole. Kvůli svému zařazení mezi převážně hanské spolužáky TW9 rovněž uváděl nemožnost bránit se diskriminaci. *„...dá se říci, že dosud ještě nějací lidé říkají původním obyvatelům ‚barbaři‘ v taiwanštině, (...) tak se většinou nazývají lidi, kteří nemají znalosti, vzdělání a vychování, tak takovým se říká barbaři. No a v té době byli mezi mými spolužáky někteří, kteří původní obyvatele diskriminovali a opovrhovali jimi. Já jsem sice věděl, že někteří spolužáci mají takové názory na mě, ale já jsem proti tomu neprotestoval ani nic proti tomu nedělal. Pamatuju se, že jsem je nechal, ať si říkají, co chtějí, a já jsem si dělal svoje. Věděl jsem taky, že jsem v celé třídě jediný domorodec, měl jsem pocit, že nemám dostatečnou sílu, takže jsem se s nima stejně nemohl prát.“*

V realizovaných rozhovorech se ukázalo, že otevřená diskriminace byla vnímána zejména příslušníky starší a střední generace, u nichž byla součástí individuální paměti. Nejmladší respondenti, kteří nezažili – či zažili jen jako velmi malé děti – poválečnou modernizaci v rámci celočínského projektu, již diskriminaci nevnímali a naopak byli příjemci výhod plynoucích z vládních reafirmačních programů, které se zaměřují na odstranění sociálních nerovností mezi etnickými skupinami. Jeden z nejvýznamnějších programů cílí na zvýšení úrovně vzdělanosti původních obyvatel prostřednictvím jejich zvýhodnění u přijímacích zkoušek.

Jazyková diskriminace v rámci vzdělávacího systému byla zmíněna v podkapitole 7.4 Jazyk. Zavedení standardní čínštiny jako jediného jazyka výuky výrazně znevýhodnilo austronéské děti, které – zejména pokud žily v odlehlejších oblastech, což platilo i pro převážnou část kraje Taidong – jen s obtížemi dokázaly sledovat výuku. Výjimku tvořily předměty, ve kterých v nižších ročnících nebylo zapotřebí důkladných jazykových znalostí, zejména tělesná, výtvarná a hudební výchova. Úspěchy domorodých žáků v umělecké a sportovní oblasti v průběhu vzdělávání a v některých případech i úspěšná kariéra domorodců v těchto oblastech po dokončení školy vedly ze strany většinové společnosti ke stereotypnímu vnímání domorodců

jako fyzicky zdatné a umělecky nadané skupiny obyvatel, jíž přísluší kariéra profesionálních sportovců, působení v ozbrojených složkách či jako zpěváků a jiných umělců.

Nedostatečné jazykové znalosti byly rovněž významnou bariérou v cestě k dosažení vyšší úrovně vzdělání, jelikož součástí zkoušek při přechodu na vyšší stupeň vzdělání, tj. ze základní na nižší střední, z nižší na vyšší střední či ze střední na vysokou školu, je i test ze standardní čínštiny, v němž byli domorodci jako nerodilí mluvčí výrazně znevýhodněni. K částečnému odstranění této formy znevýhodnění došlo až se zavedením bodového zvýhodnění původních obyvatel a s postupnou jazykovou asimilací, kdy se standardní čínština stává prvním jazykem austronéských obyvatel. Reafirmační program byl komunikačními partnery vnímán v zásadě pozitivně, byť nikoli bez výhrad. TW19 byl kritický zejména k rozsahu programů, jež se podle něho omezují na zvýhodňování domorodých studentů, ale neřeší podstatu ekonomických problémů většiny původních obyvatel: „...*jo, přidávají se body, to je všechno. Ale vem si třeba mě teďka, nevím, že bychom měli nějaké výhody. Nedostávám teď žádné výhody, mojí jedinou výhodou je, že když půjdu studovat, dostanu body navíc, to je vše. Když se říká, že původní obyvatelé mají něco s půjčkou na podnikání, tak to prověřují banky. A když mě prověří, dostane domorodec půjčku? Nemůžeš vymyslet tolik omezení, když vymyslíš tolik omezení, jak tu půjčku dostanu?*“

Diskriminaci v ekonomické oblasti vnímala i TW1, zejména co se týče možnosti nakládat s půdou, kterou vnímala jako cosi, s čím mají přirozené právo nakládat domorodci, a nutnosti podřizovat se omezením a pravidlům, jež jsou vytvářena a vynucována Hany.

„...*když přijdou Hanové do osady, tak nejspíš osadě nijak nepomůžou, to se nám nelíbí, zaberou si půdu a dělají si nějaký byznys... My si nemůžeme jen tak udělat stánek a podnikat, proč si lidi zvenku na to najmout lidi můžou? A tihle úředníci, s Miramarem je to zrovna tak, jaktože si Hanové mohli postavit hotel? Když my chceme dělat nějaký obchod, tak to nejde... Když jsme dřív žili v horách, mohli jsme se živit pěstováním batátů. Ted' to nejde, všechno musí být podle příkazů [vlády].“ (TW1)*

Jako zásadní problém vnímala respondentka nedostatečnou reprezentaci původních obyvatel v zákonodárných sborech a malou možnost ovlivňovat podobu zákonných opatření, jimž se posléze musí podřizovat. „*Domorodých zastupitelů je málo, v parlamentu taky ne, kdo nás podpoří? Hanové nás původní obyvatele podporovat nebudou, když nás mohou využít, tak nás využijí, ale když mají moc a mohou získat nějaké výhody, tak na nás zapomenou, opravdu!*“

Znevýhodnění původních obyvatel ve vztahu k ekonomicky dominantnímu hanskému obyvatelstvu a křivdy vyplývající z pravidel chování stanovených jinými skupinami obyvatel nebyly jen součástí individuální paměti paměti komunikačních partnerů, ale v kolektivní paměti zůstávají uchovány i křivdy z období japonské správy.

„...*jako to bylo třeba za Japonců s osadou Xianglan v Taimali, tam žili pohromadě Hanové s Ami. Hádali se spolu kvůli zavlažování polí, pak ten spor dali k vyřešení japonské policii, no a*

*nakonec Japonci nařídili domorodcům, ať se přestěhují do Xin Xianglan<sup>63</sup>, tak se spory vyřeší! Takže dnes v Xin Xianglan žijí Ami, je to kvůli tomu zavraždění, spor se vyřešil tím, že domorodcům přikázali se tam přestěhovat.“ (TW5)*

Nižší úroveň vzdělání vyplývající z ekonomické znevýhodněnosti původních obyvatel i z jazykových překážek při studiu se projevila ve faktické nemožnosti kariérního postupu. Zamrznutí v nízkokvalifikovaných a nízkoplacených pozicích se projevilo i u domorodců, kteří odešli za relativně vyššími výdělky do jiných regionů. TW5 popsal vytváření domorodé migrantské komunity během svého pracovního působení v severním Taiwanu.

*(autor): „Během tří let, když jste byl na severu, jste byl pohromadě spíše s domorodci?“*

*(TW5): „Všechno byli domorodci. Šéf byl Číňan, člověk z nížin, předák byl domorodec, všechno byli domorodci, přes padesát lidí.“*

Jak bylo uvedeno v kapitole 7.2, zemědělství bylo hlavním zdrojem obživy pro dřívější generace původních obyvatel a komunikační partneři vnímali domorodou společnost jako společnost agrární. TW9 přičítal třenice mezi Hany a původními obyvateli vzájemnému nepochopení. Mobilita generace jeho prarodičů byla omezená, proto mohli obchodovat jen s místními obchodníky a překupníky. Ti měli silnou vyjednávací pozici, stanovovali podmínky obchodu, a rodiče komunikačního partnera následkem toho vnímali jednání hanských obchodníků jako vykořisťování.

*„Když jsem byl malý, chodili prarodiče do hor s velkou námahou sbírat pálivé papričky, když je chtěli prodat, museli je nejdřív jednu po druhé otrhat z keře a vložit do pytle. V pytli byla spousta papriček, ale moc nevážil, protože byly lehké. Pamatuji si, jak prarodiče odnesli ten pytel prodat do nedalekého obchodu, prodat právě Číňanům. Když se vrátili, tak jsem slyšel, jak nadávají, že byli podvedeni, že dostali méně peněz, než se původně dohodli.“ (TW9)*

Podobné zkušenosti nevyřešených nedorozumění a třenic přispěly k udržování etnického napětí mezi Hany a původními obyvateli a mezigeneračnímu předávání této nevrzivosti.

*„Když jsem slyšel, jak prarodiče mluví o Číňanech a téhle záležitosti, tak to ve mně zanechalo hlubokou stopu. Od té doby jsem cítil k Hanům takový nějaký odpor, říkal jsem si, jak nás můžou takhle utlačovat.“ (TW9)*

V předchozích kapitolách byl uveden úspěch některých společenských hnutí, jehož bylo dosaženo v taiwanské fázi modernizace. Demokratizace společnosti umožnila nastolit lidskoprávní kauzy, žádat nápravu křivd prostřednictvím soudních řízení a posléze i dosáhnout úprav zákonných nařízení. Symbolickým krokem byla omluva taiwanské prezidentky Cai Yingwen za příkoří, kterých se původním obyvatelům dostalo ze strany Hanů. Zdá se však, že absence dalších kroků způsobila, že tato veřejná omluva byla vnímána pouze jako prázdné prohlášení, které nebylo míněno upřímně.

---

<sup>63</sup> Nové Xianglan

*„Teď prezidentka říká, že vláda po čtyři sta let až do teď dělala věci špatně, tohle řekla, říkala, že se omlouvá, ale začala se omlouva loni, už je to rok a co je to za omluvu? Nic! Nic není vidět!“ (TW5)*

Chudoba v horských oblastech, která dosahovala i takové úrovně, že rodiče prodávali děti do měst, omezovala přístup k vyšším úrovním vzdělání. Síť základních škol je relativně hustá a umožňuje absolvovat povinnou školní docházku i dětem v relativně odlehlých osadách, byť v některých případech to vyžaduje dlouhé docházení dětí do školy či dočasné přebývání mimo nukleární rodinu. Náklady na vydržování dětí na středních a vyšších školách, které jsou umístěny ve větších sídlech v nížinách, jsou však pro řadu rodičů prohibitivní, a pokud se nepodaří získat podporu charitativních organizací či státních podpůrných programů, končí děti s nízkou úrovní vzdělání. I případy, kdy rodina dokázala podporovat potomka či dokonce potomky na studiích ve městě, často směřují do institucí, které umožňují snížení ekonomické zátěže studia, např. prominutím poplatků za studium na oborech podporovaných státní politikou. K takovým školám patřily zemědělské školy uváděné TW27<sup>64</sup> či školy s pedagogickým zaměřením, jejichž absolventy byli např. TW1, TW2 či TW9. Tyto školy sice pomáhaly zvyšovat úroveň vzdělanosti původních obyvatel a zároveň umožňovaly jejich pracovní zapojení do státní služby, na druhou stranu však kopírovaly ekonomický vývoj s určitým zpožděním (např. zaměřením na zemědělství v období probíhající industrializace), případně pomáhaly státní správě naplnit potřebné, avšak nepříliš populární a méně placené pozice (např. ve vzdělávacím systému).

Ekonomická náročnost studia na institucích vyššího vzdělávání se odráží v přetrvávající nižší průměrné úrovni dosaženého vzdělání a ve volbě vzdělávacích institucí méně ekonomicky náročných – škol v blízkosti bydliště rodiny či příbuzných, u kterých může student přebývat a stravovat se, škol s nízkým školným či poskytujících studentská stipendia atp. Stereotypní vnímání původních obyvatel jako fyzicky zdatných, málo vzdělaných lidí, kteří mají umělecké nadání a zároveň problémy s alkoholem, ztěžovalo možnosti při hledání zaměstnání na výše kvalifikovaných pozicích. Autor této práce se v Taipei setkal s bankovní úřednicí smíšeného původu, která svůj původ před okolím tajila, aby se vyhnula předsudečnému posuzování svých schopností a pracovního výkonu ze strany spolupracovníků a nadřízených. Komunikační partneri podobnou životní zkušenost neuváděli, nikdo z nich však také nedosáhl vysoké pracovní pozice. Výjimkou byli respondenti, kteří působili ve školství a dosáhli pozic ředitelů (ředitelek) základních škol.

## **7.9 Náboženství**

Religiozita – či přinejmenším náboženské instituce nebo události – byla významnou součástí života komunikačních partnerů. Původní obyvatelstvo Taiwanu bylo v druhé polovině 20.

---

<sup>64</sup> Dnešní Státní odborná zemědělská škola Jiadong, 國立佳冬高級農業職業學校, a Státní odborná zemědělská škola Ren'ai, 國立仁愛高級農業職業學校.

století cílovou skupinou misionářského úsilí řady křesťanských církví, ať už římskokatolické nebo protestantských. Jejich působení mělo podporu politické reprezentace, protože Čankajškova žena Sun Meiling byla křesťankou a pod jejím vlivem konvertoval i samotný Čankajšek. Křesťanské kostely jsou běžně vidět ve velkých městech i na venkově. Úspěch misionářské činnosti v domorodých oblastech vedl k tomu, že i v malých obcích bývá několik kostelů soupeřících denominací. V samotném městečku Chishang působí tři církve s vlastními kostely – Pravá církev Ježíšova, Presbyteriánská církev a Církev římskokatolická.

Nejstarší generace komunikačních partnerů uváděla pragmatické důvody náboženské konverze a vstoupení do křesťanských církví. Misijní činnost byla doprovázena charitativní činností zahraničních křesťanských organizací, které v období ekonomické transformace distribuovaly základní potraviny a jiné životní potřeby. *„Těsně po navrácení Taiwanu Číně ve čtyřicátých letech měli domorodci u nás v osadě hodně krušný život. Když přišla církev, jako třeba římskokatolická církev, v naší osadě byla římskokatolická a presbyteriánská církev, když přišly dělat misijní činnost, tak protože jsme měli speciální zacházení a dostávali jsme materiální věci, tou dobou byla zrovna americká humanitární podpora, Spojené státy měly zrovna program humanitární pomoci, takže do kostela chodilo čím dál víc lidí, od nás z osady tam všichni vstoupili, protože tam byly věci, jako třeba mléko, oblečení, dávali oblečení, benzín, arašídový olej a tak podobně, takže to přilákalo lidi od nás z osady, takže všichni zapomněli činnosti našich předků a vstoupili do církve.“* (TW2)

Křesťanský étos uváděla TW7 jako jeden z faktorů, který ji vedl k úsilí o dosažení kvalitního vzdělání a posléze i budování dobré kariéry. Zároveň vyjadřovala vděčnost protestantské morálce za svou úspěšnost a postup na sociálním hierarchickém žebříčku nad špatně placené, nestálé a nízkokvalifikované práce typické pro většinu původních obyvatel. V tomto směru se zdá, že zkušenost komunikačních partnerů (tj. přijetí určitého náboženského étosu) je v protikladu s Weberovou interpretací větší koncentrace kapitálu v rukou protestantů v Německu 19. století, v níž Weber považuje konfesní příslušnost za následek, nikoli příčinu ekonomických jevů. (Weber 2009, 184)

Křesťanská morálka pravděpodobně také přispěla ke zmírnění určitých mezietnických animozit mezi původními obyvateli a Hany. Zvnitřnění všeobjímajícího pojetí křesťanské víry a pohledu na lidstvo jako na bratrství božských stvoření bez ohledu na příslušnost k různým etnickým skupinám vedlo k absenci nevraživosti vůči ostatním etnikům (s výjimkou TW19) i přes často zakoušené diskriminační jednání ze strany dominantní skupiny (viz kap. 7.7). Jeden ze skupinky původních obyvatel, kteří se sešli u občůdku v Yiwan, podotkl k dotazu na případné nepřátelské pocity vůči Hanům: *„Proč bychom měli mít nějakou zášť? Přece jsme všichni křesťané.“*

Příslušnost ke stejné církvi se v rodinách domorodých křesťanů předává dalším generacím. Pragmatický aspekt uváděný TW2 do určité míry přetrvává a prostřednictvím místních kostelů působí křesťanské charitativní organizace podporující např. studium dětí ze znevýhodněných

rodin, církevní sbory a farnosti rovněž pořádají různé společenské akce, jako jsou např. vánoční besídky. Děti tedy přirozeně vstupují do církví, ovšem jejich následné setrvání v nich je ohrožováno mobilitou lidí v produktivním věku, kteří odcházejí z původních farností do jiných měst, a jejich aktivní zapojení do církevní činnosti je nejisté. TW3: „*Já jsem chodil do kostela s rodiči od dětství až do teď, bez přerušení... Naši mladí, protože žijou mimo, tak nevím, jestli si na severu najdou kostel. Co dělají děti, co žijí mimo, to nevíme.*“

Tradiční náboženské praktiky přetrvávají do současnosti, byť v transformované a sekularizované podobě s odlišnými funkcemi. Projevují se v oblastech životního stylu souvisejících s předmoderní společností, jakými jsou např. lov a rybolov. V případě individuálních i skupinových lovů dodržují Austronésané tradiční tabu. TW9 k tomu dále uvedl, že v případě skupinových lovů (lovů skupiny lovců z určité osady *buluo*) se konají rituály, které mají zaručit úspěšnost výpravy.

Nejviditelnějším reliktem původní religiozity jsou tradiční náboženské oslavy. Jejich konání bylo většinou přerušeno v období čínské modernizačního programu a posléze obnoveno v reformované podobě v období taiwanského projektu na přelomu 80. a 90. let. Oslavy byly zpřístupněny veřejnosti mimo příslušníky komunity, konají se v pravidelných datech, jež umožňují účast členů komunity žijících mimo rodnou osadu. Spíše než náboženský charakter mají oslavy charakter symbolický, deklarující kulturní odlišnost původních obyvatel v protikladu k hanskému obyvatelstvu a příslušnost účastníků k určitému *buluo*. V tomto smyslu slouží k udržování kolektivní identity, slovy Eisenstadtovými: „*Důležitější než intelektuální reflexe či ctnosti jsou komemorativní rituály a reprezentace kontinuity, rutiny a tradic v určitých osobách, místech a událostech. Tradice jsou rekonstruovány a vztaženy k mytickým počátkům, k zakladatelům či historickým událostem, jako jsou revoluce či migrace.*“ (Eisenstadt a Giesen 1995, 81)

TW16 hovořila o velmi rušných oslavách svátků sklizně v době svého mládí, jichž se účastnila jako pozorovatelka v doprovodu rodičů. Vzpomínala na to, že se při slavnostech hodně zpívalo, tančilo a pilo, všichni měli krásné kmenové oblečení se spoustou ozdob, jež byly velmi těžké. Několikrát zdůrazňovala, že oslavy byly velmi živé, avšak „*v současnosti už to v naší osadě není takové*“. Příznačné bylo, že nezmínila náboženský obsah oslav.

Pořádání tradičních oslav již není záležitostí jednotlivých komunit, větší vliv mají instituce státní nebo místní správy (viz též kapitola 7.5). Ty poskytují prostředky na jejich uspořádání a mají tedy určitý vliv na jejich podobu, včetně účasti reprezentantů samosprávy.

„*Původně byl Svátek střílení uší záležitostí klanu, ale ten nemá finance a na pořádání akce je potřeba peněz. U nás jsou teď katolíci a protestanti, ale ti také nechtějí utrácet peníze, takže peníze vydává náš úřad. My pořádáme vesnické oslavy Svátku střílení uší, a když chce nějaké uspořádat klan v tvé osadě, tak to můžeme taky podpořit, ale musí podat žádost.*“ (TW32)

TW32 dále uváděl, za jakých podmínek úřad žádost o finanční podporu schválí. Tyto podmínky se přímo dotýkaly podoby oslav. Slavnosti musí obsahovat rituály včetně uctívání



předků, jejich součástí musí být soutěž ve střelení z luku a dále rovněž nějaká představení. Vystoupení však nemusí mít nijakou souvislost s tradiční domorodou kulturou, byť taková jsou preferována. Vystoupit však mohou i děti ze školek či škol, a dokonce i lidé, kteří do pořádající osady nepatří.

TW5 popsal další sociální funkci oslav. Při těchto shromážděních mají dle jeho vyjádření příslušníci komunity možnost ujasnit si příbuzenské vztahy v rámci komunity a předcházet tím nežádoucím partnerstvím v rámci užší rodiny. Během rozhovoru pak skutečně s průvodkyní autora této práce, která rozhovoru přihlížela, probíral vzájemné vztahy společných známých.<sup>65</sup> Do určité míry byla tato potřeba vyvolána možnostmi migrace a následnou redukcí každodenní interakce v rámci komunit, na druhé straně ji odstraňuje existence a zefektivňování registru obyvatel. TW5 byl jediný komunikační partner, který tuto funkci vnímal a tematizoval.

### 7.10 „Etnické povahové rysy“

Kulturní specifika jsou reflektována nejen ve vzájemné percepci Hanů – či spíše jejich jednotlivých skupin – a austronéských obyvatel. Sociální problémy vyplývající z dlouhodobé sociálně-ekonomické marginalizace a historie vzájemných konfliktů vedly ze strany většinové společnosti ke stereotypnímu pohledu na domorodé obyvatelstvo jako na prosté, fyzicky zdatné lidi, kteří se rádi baví, tancují a zpívají, přičemž mají velkou náchylnost k alkoholu. Domorodí obyvatelé se podle tohoto stereotypu hodí ke kariéře v ozbrojených složkách, umění a v profesionálním sportu. V podobném duchu byli zobrazováni i v dílech hanských umělců. Ve filmu významného tvůrce směru zdravého realismu Li Xinga (*Li Xing*, 李行) ve filmu *Bratr Wang a bratr Liu cestují po Taiwanu* (*Wangge Liuge you Taiwan*, 王哥柳哥遊台灣) z roku 1959 nechává přijít hlavní hrdiny do domorodé vesnice v horách. Vesničané je opíjí, krásné domorodé dívky<sup>66</sup> pro ně tančí ve slaměných chýších a snaží se je svést. (Li 1959, 0:59:10) Patronizující pohled na původní obyvatele má dlouhou historii počínající již v období qingské dynastie a pokračující i v době japonské kolonizace. Zatímco „necivilizovaní barbaři“ byli zobrazováni jako bytosti podobné spíše monstrům (Teng 2005), „civilizovaní“ barbaři byli lidé žijící sice ve společnosti primitivní, ale nezkažené moderním světem. Bukolický obraz domorodé společnosti můžeme pozorovat i ve filmu *Sajonin zvon* (*Sayon no kane*, サヨンの鐘) natočeném v závěrečném období japonské kolonizace v roce 1943. Úvodní scény filmu ukazují horskou vesnici, v níž jsou vidět převážně děti, ženy a domácí zvířata. Japonci jsou zobrazeni jako učitelé, lékaři, inženýři a policisté, kteří s otcovskou laskavostí přinášejí do prosté vesnice vymočky moderního světa<sup>67</sup>. (Šimizu 1943, 0:07:00)

Komunikační partneři často tematizovali odlišné povahové rysy domorodců oproti

---

<sup>65</sup> TW5 a průvodkyně nebyli příslušníky stejné osady *buluo*, tj. znalost příbuzenských vztahů se neomezovala na jednu komunitu, ale na komunity v rámci mikroregionu a částečně překračovala i hranice regionu.

<sup>66</sup> Domorodé vesničany ztvárnili hanští herci.

<sup>67</sup> V tomto filmu se hlavní role domorodé dívky Sajon zhostila japonská herečka.

Hanům. TW25 reflektovala i křivdy – ať už individuální, či udržované v kolektivní paměti komunit: *„Hanové jsou, řekla bych, neupřímní, nejsou dost upřímní, protože v minulosti jsme byli všichni podvedeni, podvodem nás připravili o půdu.“* TW25 připouštěla, že i Hanové i původní obyvatelé mají určité vzájemné stereotypní vnímání, které nemusí být nezbytně otevřeně projevované.

TW25 komentovala i rozdílný způsob komunikace, který nebyl způsoben pouze lingvistickými vlivy austronéských jazyků na čínské dialekty, jež jsou hlavním jazykem komunikace: *„Teď máme dva komunikační kanály, způsob, jakým mluvím s domorodými přáteli, je trochu jiný, než když mluvím s hanskými kamarády. Když ale mluvím s vlastními domorodými kamarády, můžu být uvolněnější, protože když udělám nějakou chybu, tak je to jedno... [Při komunikaci s Hany] se vždycky bojím, že řeknu něco špatně, a tak je urazím, nevím, jak bych ten pocit popsala.“*

TW26 poukázal na rozdílné priority v hodnotovém žebříčku, jež mají významné ekonomické implikace a pomáhají osvětlit přetrvávající ekonomickou slabost původních obyvatel. *„Co se týče rozdílnosti životních návyků, tak se asi nedokážeme tak zakousnout do nějaké věci. Když třeba dneska půjdou dvě rodiny pracovat na pole, tak domorodci třeba nebudou dělat do 11, ale vrátí se domů třeba po 10, zatímco Hanové budou dělat třeba do jedné odpoledne a skončí, až to opravdu bude k nevydržení. Domorodci jsou takoví línější, ne, není to lenost, prostě dneska dělám, kolik můžu, když se má odpočívat, tak jdu odpočívat. Možná Hanové a jiná etnika pracují, aby vydělávali peníze, když nepracují, tak nevydělávají. Domorodec si řekne: pracuju nějakou dobu, když mi to stačí, abych se dnes najedl, tak je to fajn.“* V tomto ohledu se život původních obyvatel nesoustředí kolem pracovního dne tak jako život hanských obyvatel.

Komunikační partneři uváděli odlišný hodnotový žebříček jako jeden z důvodů hospodářského zaostávání původních obyvatel za většinovou hanskou společností. „Úspěch“ v moderní společnosti připisovali přijetí protestantské morálky – která přispěla i k postupu západní modernity – či přizpůsobení se většinové společnosti (jež implikuje přijetí hodnot většinové hanské společnosti silně ovlivněné konfuciánskou morálkou).

### **7.11 Rodová příslušnost – příslušnost k *buluo***

Všichni komunikační partneři cítili velmi silnou příslušnost k *buluo*, které neodkazovalo na osadu coby lokalitu, ale spíše na komunitu, jejíž sídlo se v některých případech přesunulo. Primárně se respondenti asociovali s komunitou, v níž se narodili, v níž vyrůstali a jejímiž příslušníky byli i předcházející generace jejich rodiny. S těmito komunitami udržovali mentální propojení i v úsecích svých životních příběhů, ve kterých s nimi nesdíleli společný prostor. To byl případ opuštění fyzických osad z důvodů povinné vojenské služby, studia či – nejčastěji – kvůli migraci za prací. Podobně jako komunikační partneři nepřerušili kontakty se svou komunitou v obdobích, která trávili mimo samotnou osadu, měli povědomí i o ostatních členech komunity, kteří fyzicky nepřebývali v komunitě.

Sestry TW10 a TW11 vyrůstaly kvůli služebnímu umístění otce mimo uzavřenou komunitu původních obyvatel v severním Taiwanu a nemohly si tak přirozeně vybudovat sociální vazby v *buluo* svého dětství. Příslušnost cítily ke komunitě svých rodičů a prarodičů a posléze i ke komunitě, do které přesídlily poté, co si našly životní partnery.

Druhotná pociťovaná afiliace s komunitou svého partnera byla častým jevem zejména u ženských respondentek. Pro ně bylo běžné, že po sňatku žily s partnerem v jeho *buluo* a účastnily se akcí nové komunity. Nezpřetrhaly však kontakty se svou původní komunitou, a pokud jim to životní situace umožňovala, účastnily se hlavních oslav pořádaných jejich rodnou komunitou.

TW26 pociťoval, že jeho vztah k ostatním členům komunity a komunitě jako takové byl oslaben již v mládí, protože jeho rodiče zdůrazňovali význam vzdělání pro úspěch v současné společnosti. Kvůli studiu se TW26 nemohl účastnit akcí komunity, takže jeho pouta s ostatními členy komunity byla slabší a TW26 se neúčastnil společných činností se svými vrstevníky. Posléze pracoval jako příslušník ozbrojených sil a do rodné osady se vracel v době volna, po uzavření sňatku s nedomorodou životní partnerkou osadu opustil, a přestože nový domov má ve městě vzdáleném jen několik minut jízdy, vrací se do rodné osady „*zřídka, jen když třeba kamarádi chtějí vidět oslavy sklizně nebo tak*“.

Migrace motivovaná hledáním pracovních příležitostí či přesídlením za životním partnerem nabývala na rozsahu s otevřením domorodých oblastí v období čínského modernizačního projektu a je běžná i v období projektu taiwanského. Přes odchod z komunity rodné osady však stále zůstávají zachovány sociální vazby, jež jsou manifestovány přinejmenším na symbolické rovině návštěvami v období velkých domorodých oslav. Na druhou stranu ovlivňovalo *buluo* život komunikačních partnerů jen v minimální míře. Již kapitola 7.5 popsala transformaci role tradičních institucí komunit do symbolické roviny a zmenšování jejich úlohy v životě příslušníků. Množství sociálních událostí, které provázely život komunity a které byly spojeny s tradiční religiozitou, se snížilo a často se tyto události koncentrovaly do jedné reprezentativní akce pořádané v pravidelném termínu jednou ročně. K úpadku tradičních komunitních slavností přispěla politika kuomintangské vlády v období čínského modernizačního projektu. „*Pamatuju si, že tehdy vláda nechtěla, abychom akce pořádaly. Kuomintangská vláda říkala, ať je nepořádáme, ať se učíme čínské kulturní akce.*“ (TW32)

Vliv moderního způsobu na oslabení role tradiční komunity v životě původních obyvatel stručně shrnul TW30: „*Naše generace vydělává peníze venku<sup>68</sup>. Naše děti studují venku, nejsou v buluo. Takže je nenaučíme lovit, protože musíme vydělávat, musíme chodit do práce.*“

Předcházející podkapitoly sledovaly reflexi vývoje v jednotlivých aspektech života původních obyvatel v průběhu modernizačních projektů popsaných v úvodu kapitoly.

---

<sup>68</sup> Tj. mimo *buluo*.

Samostatně nevyčleněným tématem je oblast vzdělání, která by si jistě samostatnou podkapitolu zasloužila, jak vyplývá již z úvodní charakteristiky jednotlivých období modernizace. Vzhledem ke skutečnosti, že téma vzdělání prostupuje několika tématy a v tomto kontextu je i popisováno, rozhodl se autor této práce pro reflexi tématu v jednotlivých podkapitolách. Vzdělání bylo tematizováno v souvislosti s chudobou a její reprodukcí v dalších generacích i jako cesta, kterou lze postoupit v sociální hierarchii. V souvislosti se zemědělskou společností školský systém na jednu stranu v období čínského modernizačního projektu podpořil zaměstnání původních obyvatel v zemědělství tím, že zvýhodnil studium na zemědělských školách, na druhou stranu vyšší úroveň dosaženého vzdělání v domorodé populaci umožnila volbu jiných kariérních cest a tedy i transformaci tradičních komunit. Studium na vyšších stupních škol bylo rovněž velmi častou motivací pro migraci v rámci regionu, ale i za jeho hranice. Zcela zásadní roli hrál školský systém v oblasti jazykové politiky. V období čínské modernizace byl jedním z nástrojů sloužících k potlačení používání austronéských jazyků ve veřejném prostoru. Úspěch v rámci vzdělávacího systému byl podmíněn úspěšným ovládnutím standardní čínštiny a odklonem od mateřského jazyka. Tyto faktory přispívaly k vymírání austronéských jazyků. Politické změny a změny ve vzdělávací politice v rámci taiwanského modernizačního projektu vedly k zavedení výuky domorodých jazyků na školách, které se tím staly nástrojem jejich revitalizace. Školy jsou rovněž místem konání kulturních akcí domorodých komunit a kurzů, jež tradiční kulturu předávají dalším generacím i dospělým. Školní prostředí bylo rovněž místem, kde mnozí komunikační partneři zakusili diskriminaci ze strany většinové společnosti, ať už reprezentované spolužáky či školními autoritami. Zároveň je školský systém nástrojem, jímž státní orgány realizují politiku lepšího začlenění původních obyvatel do většinové společnosti. Afirmativní politika zvýhodňující domorodé studenty má za cíl zvýšit úroveň vzdělanosti a následně i sociální mobilitu austronéských obyvatel. Vzdělávací systém, přestože v současnosti již začleňuje určité prvky respektující nehanské a nečínské kultury, je stále dominantně han-centrický a jeho součástí je výuka hanského hodnotového systému. Ten vede k oslabování „typických etnických rysů“ a ke stále vyšší akulturaci a asimilaci původních obyvatel. Širší spektrum možných kariérních voleb, menší svázanost s půdou a migrace jako běžná součást životního příběhu dále oslabují vazby k rodné komunitě. Je zřejmé, že v samostatné kapitole o roli vzdělání by musely být opakovány argumenty uvedené v předchozích kapitolách. Autor této práce se tedy rozhodl pro řešení, které nevyčleněním do samostatné kapitoly tématu zdánlivě nepřikládá dostatečný význam, ale na druhou stranu se vyhýbá repetitivnosti. To bylo hlavním důvodem pro tuto volbu, byť si autor je vědom i jeho nevýhod.

## 8. Závěr

Modernizace asijských zemí proběhla později než v zemích západní Evropy a Severní Ameriky. V případě Taiwanu lze ranou fázi modernizace – zejména co se týče oblasti nových technologií, rozvoje ekonomiky a do určité míry i rozšíření vzdělanosti – datovat do období japonské kolonizace. Oblasti dominantně osídlené austronéským obyvatelstvem však jako marginální regiony kolonie do značné míry zůstaly stranou tohoto modernizačního úsilí.

Práce používá trojici pojmů označujících jednotlivé fáze modernizace jako japonský, čínský a taiwanský projekt. Volba pojmů poukazuje na skutečnost, že pro původní obyvatelstvo byla modernizace importovaným jevem a periferní oblasti s významným podílem původních obyvatel – jako je kraj Taidong – byly do větších národních projektů zapojovány s určitým zpožděním.

Modernizace v případě austronéských obyvatel byla po větší část 20. století svou povahou modernizací kolonizační, impulsy pro vývoj pocházely ze strany kolonizátorů a původní obyvatelé byli spíše objekty modernizačních procesů než jejich aktivními hybateli. Japonsko, jež podle Eisenstadta vytvořilo specifický model moderní společnosti, bylo modelem pro modernizaci Taiwanu v první polovině století, rozsáhlé oblasti osídlené původním obyvatelstvem však zůstaly na okraji modernizačního procesu. Austronéská společnost zůstala ve značné míře nehierarchizovaná, na druhou stranu existovala jasná hierarchie mezi kolonizátory, Číňany a původními obyvateli (podobnou hierarchii v zemích latinské Ameriky viz Ortiz 2000), jen okrajově lze hovořit o kontaktu s moderním ekonomickým a finančním systémem. Japonský modernizační projekt se domorodých oblastí dotkl jen velmi okrajově i kvůli relativně slabému uplatňování státní moci v nedostupných oblastech. Původní obyvatelé zůstávali svázáni s územím své osady, tradiční společenské instituce si zachovávaly svou funkci a významný vliv, původní obyvatelé se jen okrajově zapojovali do moderního hospodářství a v zásadě neparticipovali v politickém životě státu. Na druhou stranu došlo k určitému všeobecnému rozšíření vzdělanosti a vytvoření tenké vrstvy intelektuálních elit.

Do oblastí dominantně osídlených austronéským obyvatelstvem vstoupila modernita především v druhé fázi modernizace, a to s realizací čínského modernizačního projektu. Jak se projevilo v terénním výzkumu prováděném v rámci této práce, modernizace domorodé společnosti v průběhu druhé fáze způsobila oslabení či vymizení některých atributů etnické identity austronéských obyvatel. Změny v ekonomickém systému vedly ke zvýšení mobility obyvatel, trvalému či dočasnému odchodu členů komunity z původních osad a většímu otevření těchto komunit.

Změna vlastnických vztahů, zejména v souvislosti s půdou, a migrace dalších etnických skupin, zejména většinových Hanů, do původně dominantně domorodých oblastí vedly k postupné erozi etnické homogenity oblastí i jednotlivých sídel. S výjimkou malých obcí v horských oblastech již neexistují domorodé komunity, které by v každodenním životě intenzivně neinteragovaly s většinovou společností.

Instituce moderního státu, jako jsou orgány státní a regionální správy, soudy, ozbrojené složky či vzdělávací instituce, ve velké míře nahradily předmoderní instituce náčelníků, mentorů atp., jejichž role přetrvávají v rudimentární, především symbolické podobě. Je symptomatičké, že moderní instituce reprezentující původní obyvatele v politickém životě jsou umístěné v sídlech vzdálených od oblastí, kde žije podstatná část původních obyvatel.

V modernizaci domorodých oblastí – a Taiwanu obecně – je zřejmá silná autoritářská tendence centrálních vlád, kdy demokratická soutěž byla umožněna až v 80. letech 20. století se značným zpožděním po přijetí tržního hospodářství.

Jak jedinečná tedy, parafrázujeme-li Schmidtova slova, je modernita austronéských obyvatel? Vývoj modernity v této specifické oblasti postupoval jinými kroky, než jaké popisuje klasická modernizační teorie v případě západních států, mimo jiné i proto, že původní obyvatelé Taiwanu sami o sobě stát v historii nikdy nevytvořili a vzhledem k absenci psaného nativního jazyka jen stěží mohli sami o sobě vytvořit funkční byrokratický, ekonomický či politický systém moderní společnosti. Prvním modernizačním krokem zde nebyla byrokratizace společnosti, přerušování vazeb s půdou, hierarchizace společnosti či rozrušení tradičních klanových vazeb, ale edukace části populace v japonských školách a podřízení se moci institucí národního – japonského a posléze čínského – státu. Teprve v druhé fázi modernizačního procesu dochází k oslabení klanových vazeb, oslabení vazby na půdu a mobilitě obyvatel směrem do městských sídel.

Třetí fázi modernizace charakterizovala demokratizace společnosti, zformování významné střední vrstvy uvnitř vlastní komunity původních obyvatel a její větší hierarchizace. Demokratizace společnosti, jak uvádí Parsons (1964, 356), na něhož odkazuje i Schmidt (2011, 309), není nezbytnou součástí modernizace, jak dokumentuje dobový příklad Sovětského svazu a v případě této práce i období čínského projektu, v němž vývoj taiwanské společnosti probíhal za podmínek výjimečného stavu a autoritářské vlády Kuomintangu. Zdá se rovněž, že vnitřní hierarchizace nebyla první fází modernizačního procesu, ale spíše až jejím důsledkem. Je však třeba podotknout, že přes uvedenou hierarchizaci zůstává austronéská společnost na Taiwanu ve velké míře rovnostářská.

Průvodním jevem třetí fáze byl vzestup etnického uvědomění spolu s expanzí občanských hnutí usilujících o emancipaci austronéských obyvatel ve vztahu k většinové hanské společnosti, a to včetně lidskoprávních, etnicky založených hnutí. Toto uvědomění zahrnuje snahy o revitalizaci původních jazyků, snahy o obnovení tradičních institucí a rituálů předmoderní společnosti, jež přispívají k udržování hranice mezi austronéskými obyvateli a většinovou společností. Tato distinkce je pod dlouhodobým asimilačním tlakem od samého počátku modernizačního procesu a tento tlak částečně polevil teprve s dekolonizací spojenou s třetí fází modernizačního procesu. Rekonstrukce tradičních institucí, které v symbolické rovině dublují instituce moderní, i revitalizace vymírajících jazyků posilují napětí mezi začleněním původních obyvatel do hlavního proudu modernizace a slouží k vyjednávání

etnických hranic mezi Hany a austronéskými obyvateli.

Budeme-li nahlížet na modernitu taiwanské austronéské společnosti Schmidtovým prismaem sociálních subsystémů, můžeme sledovat v oblasti hospodářské existenci kapitalistického systému a vrstvu drobných podnikatelů pocházejících z lokálních komunit, skutečná ekonomická síla a volný kapitál je však v rukou většinové hanské populace.

V oblasti politiky je na Taiwanu zaveden demokratický systém volených zástupců. V institucích státní správy na lokální, krajské i celostátní úrovni mají původní obyvatelé své zastoupení, ovšem vzhledem k etnické struktuře obyvatelstva Taiwanu jsou v podstatné míře reprezentováni Hany. Paralelně k demokratickému systému státní správy zůstávají zachovány systémy předmoderní reprezentace komunit, které ovšem rovněž mívají prvky demokratického výběru.

V oblasti školství a vědy dominují všem stupňům vzdělávání etničtí Hanové. V primárním školství existuje v domorodých oblastech významný podíl pracovníků z řad původních obyvatel, v sekundárním a terciárním vzdělávání tento podíl klesá. Díky lepší ekonomické situaci a vládním podpůrným programům se postupně zvyšuje počet domorodých studentů na vyšších úrovních vzdělání.

Nezdá se, že by v současné taiwanské společnosti přetrvávala omezení možnosti původních obyvatel zastávat některé sociální role kvůli jejich etnické identitě. Určitá koncentrace příslušníků původních obyvatel ze střední třídy v kariérách souvisejících se státní službou (ať už ve veřejné správě, ozbrojených složkách, či ve vzdělávacím systému) či v kultuře a sportu souvisí spíše se socioekonomickými faktory než s etnickou příslušností.

Jen stěží lze zpochybnit zapojení původních obyvatel do modernizačního projektu taiwanské společnosti, na druhou stranu rovněž nelze přehlédnout přetrvávající rysy společnosti tradiční. V regionu nedochází k významné urbanizaci, provedený výzkum ukazuje spíše na (dočasnou) migraci mladé populace za prací do „cizích“ měst v jiných regionech. Mezigenerační vazby v rámci širších rodin zůstávají silné nejen v emoční, ale i v ekonomické rovině, od mladších generací se očekává, že se postarají o své rodiče a prarodiče, v případě ekonomicky znevýhodněných rodin podporují starší sourozenci své sourozence během studia. Silné vazby zůstávají rovněž v rámci domorodých komunit, které se projevují nejen návraty do osad, v nichž dotyční vyrůstali, ale i ve vytváření sítí a určitých diasporických komunit původních obyvatel v urbánních sídlech mimo rodný region. Udržitelnost životní úrovně a hospodářského blahobytu do značné míry závisí na interakcích s ostatními regiony a podpůrných programech centrální vlády.

Je tedy snad společnost původních obyvatel na Taiwanu předmoderní, tradiční? Položíme-li si základní otázku, zda je současná domorodá společnost více podobná moderní společnosti – jakékoli moderní společnosti – než tradiční domorodé společnosti před počátkem modernizačního procesu, musíme jednoznačně odpovědět, že původní obyvatele za tradiční společnost považovat nelze. Přes výše uvedené výhrady je společnost původních obyvatel

mnohem podobnější jakékoli venkovské či maloměstské společnosti v Japonsku či Spojených státech než domorodé společnosti v období japonské kolonizace. Bude-li tedy naší premisou, že se nejedná o společnost tradiční, jde o jinou modernitu, jak o ní hovoří Eisenstadt, či pouze o variantu modernity, jak navrhuje Schmidt? V tomto ohledu je příklon ke každé z těchto teorií obtížný a diskutabilní. Při vědomí výše uvedeného vnitřního pnutí mezi tradičním a moderním je obtížné bezvýhradně přijetí teorie mnohých modernit. Nikoli z důvodu neexistence strukturálních rozdílů mezi modernitou západních společností a modernitou domorodé společnosti, ale z důvodu nedokončené transformace a podstatného množství přetrvávajících rysů tradiční společnosti (byť Eisenstadt uvádí odlišné kulturní premisy tradičních společností jako příčinu fundamentální odlišnosti jednotlivých modernit). Nabízí se tedy otázka, zda v případě společnosti původních obyvatel není vhodné hovořit spíše než o moderní společnosti o společnosti hybridní, ve které si moderní společnost dosud udržuje významné znaky společnosti tradiční. Spíše než o mnohých modernitách či o variantách modernity dává větší smysl hovořit o odlišné fázi modernizačního procesu, který vychází z odlišných premis a vyrovnává se s jinými výzvami než modernizační procesy v jiných státech i ve většinové společnosti na Taiwanu.

Zůstává otázkou pozorování dalšího vývoje, zda – vzhledem k relativní krátkosti modernizačních procesů ve společnosti austronéských obyvatel Taiwanu – nejde pouze o přechodné odlišnosti procesu a zda v budoucnu vývoj společnosti této etnické skupiny nebude dále konvergovat s vývojem taiwanské společnosti (a potažmo i s modernizací západních společností).

Na druhou stranu je zjevné, že i v taiwanské většinové společnosti přetrvávají jevy, které dávají opodstatnění předpokladu specifické formy modernity, jak tvrdí Eisenstadt v případě Japonska. Příkladem mohou být významné ekonomické vazby v rámci rodin a širších rodin související s tradiční konfuciánskou morálkou. Podobné vazby existují, jak ukázala i tato práce, v rámci rodin austronéských obyvatel, jejichž tradiční kultura konfuciánstvím ovlivněna nebyla. Budoucí výzkum zaměřený na vývoj struktury a ekonomických vztahů v rámci rodin hanských a austronéských obyvatel by přinesl podnětné doklady pro pozorování modelu modernity, který v austronéské společnosti převládne.

Dle mého názoru si samostatnou práci zaslouží otázka zapojení původních obyvatel do vzdělávacího systému většinové společnosti a role vzdělání v jejich každodenním životě. Otázka byla nastíněna v souvislosti s modernizací několika oblastí života, ale jde o téma tak rozsáhlé a závažné, že by jistě vydalo na zvláštní studii.

Ačkoli vzdělání a některá další témata by mohla být zpracována ve větším rozsahu, autor této práce je přesvědčen, že práce přináší nový pohled na modernizaci probíhající v oblastech s odlišným etnickým složením, než je etnická struktura celého státu. Autoři jako Eisenstadt či Huntington opouštějí při sledování společenských procesů hranice národních států ve prospěch kulturních okruhů; předkládaná práce poukazuje na rozdíly v modernizačních



procesech v rámci menších oblastí, tj. rozdíly v modernizaci různých oblastí národních států. V případě předkládané práce jde o rozdíly v modernizaci domorodých území periferního kraje Taidong oproti oblastem s dřívějším hanským osídlením, lze však předpokládat, že rozdílné modernizační procesy bude možno pozorovat i v případě jiných oblastí s podobnými charakteristikami. V případě Čínské republiky v Xinjiangu a v Tibetu ve srovnání s pobřežními oblastmi východní Číny, v Ruské federaci na Sibiři, ve Spojených státech v rezervacích původních obyvatel a v řadě jiných regionů.

## Literatura a zdroje

Andrade, T. (2005). Pirates, Pelts, and Promises: The Sino-Dutch Colony of Seventeenth-Century Taiwan and the Aboriginal Village of Favorolang. *The Journal of Asian Studies*, May, 2005, Vol. 64, No. 2 (May, 2005), pp. 295–321. <https://www.jstor.org/stable/25075752>

Andrade, T. (2006). The Rise and Fall of Dutch Taiwan, 1624–1662: Cooperative Colonization and the Statist Model of European Expansion. *Journal of World History*, Dec., 2006, Vol. 17, No. 4 (Dec., 2006), pp. 429–450. <https://www.jstor.org/stable/20079399>

Avinery, S. (1969). Marx and Modernity. *The Review of Politics*, Vol. 31, No. 2 (Apr. 1969), pp. 172–188.

Barclay, P. D. (2017). *Outcasts of Empire: Japan's Rule on Taiwan's „Savage Border,” 1874–1945*. California: University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1525/luminos.41>

Beck, U. (2018). *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Bellwood, P. (1984–1985). Hypothesis for Austronesian Origin. *Asian Perspectives*, 26(1), pp. 107–117. Retrieved on January 2021, from <https://core.ac.uk/download/pdf/5105193.pdf>

Blussé, L., Everts, N. a Frech, E. (1999). *The Formosan encounter: Notes on Formosa's aboriginal society: A selection of documents from Dutch archival sources*. Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.

Brady, D. (2003). Rethinking the Sociological Measurement of Poverty. *Social Forces*, Vol. 81, No. 3 (Mar., 2003), pp. 715–751.

Cai, X. a Wu Y. (2001). *Taiwan minjian xinyang*. Luzhou: Guoli kongzhong daxue.

Chan, K. Y. (2009). Production and Exchange in the Seclusion of Taiwan's Mountaineous Region: The Alishan Area Under Japanese Colonialism, 1895–1945. In Hung Li-Wan (ed.) *Nations and Aborigines: History of Ethnic Groups in the Asia-Pacific Region*. Taipei: Academia Sinica, pp. 105–150.

Chang C-S. et al. (2015). A holistic picture of Austronesian migrations revealed by phylogeography of Pacific paper mulberry. *Proc Natl Acad Sci USA* **112**: 13537–13542.

Chen, Q. (1991). *Taiwan yuanzhumin de muyu chuanshuo*. Taibei: Taiyuan chuban.

Chou, W. (2015). *A new illustrated history of Taiwan*; translated by Carole Plackitt and Tim Casey. Taibei: SMC Publishing.

Council of Indigenous Peoples. [online] Available at: <https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=2D9680BFECBE80B691308C3A76F705B5>

Davidson, J. W. (1903). *The Island of Formosa, Past and Present: history, people, resources, and commercial prospects : tea, camphor, sugar, gold, coal, sulphur, economical plants, and other productions*. London and New York: Macmillan.

Devlin, K. a Huang, Ch. (May 2020). In Taiwan views of Mainland China mostly negative. Pew Research Center. [online] Pew Research Center. Retrieved on February 8, 2021, from [https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2020/05/PG\\_2020.05.12\\_Taiwan\\_final.pdf](https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2020/05/PG_2020.05.12_Taiwan_final.pdf)

Dyen, I. (1965). *The Lexicostatistical Classification of the Austronesian Languages*. Baltimore: Waverly Press.

Eckert, C. J. (1991). *Offspring of Empire: The Koch'ang Kims and the Colonial Origins of Korean Capitalism, 1876–1945*. University of Michigan Press.

Eisenstadt, S. N. (1999). Multiple Modernities in an Age of Globalization. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 24 (2), pp. 283–295. <https://doi.org/10.2307/3341732>

Eisenstadt, S. N. (2000a). Multiple Modernities. *Daedalus*, Winter, 2000, Vol. 129, No. 1, pp. 1–29. Retrieved on June 5, 2023, from <https://www.jstor.org/stable/20027613>

Eisenstadt, S. N. (2000b). *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Eisenstadt, S. N., a Giesen, B. (1995). The construction of collective identity. *European*

*Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv Für Soziologie*, 36 (1), pp. 72–102. <http://www.jstor.org/stable/23999434>

Election Study Center, National Chengchi University. 'Taiwanese/Chinese Identity (1992/6 – 2020/12)'. Retrieved on February 2, 2021, from <https://esc.nccu.edu.tw/PageDoc/Detail?fid=7800&id=6961>

Eriksen, T. H. (2012). *Etnicita a nacionalismus: Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Feng, Z., a Xing, L. (2006). A Contemporary Interpretation of Marx's Thoughts on Modernity. *Frontiers of Philosophy in China*, 1 (2), pp. 254–268. <http://www.jstor.org/stable/30209968>

Fukuyama, F. (2006). *The end of history and the last man*. Free Press.

Giddens, A. (1998). *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Guan Zhiming (2012). Yuanzhu minzu buluo daxue kecheng fazhan yu yuanzhu minzu wenhuade zhanwang. In Vaci Isatnda (ed.) *The Policy and Practice of Indigenous Tribal College*. Taipei: Yuanminhui, pp. 216–234.

Harrell, S. a Huang, J. (1994). *Cultural change in postwar Taiwan*. Taipei: SMC Publishing.

Hauptman, L. M. a R. G. Knapp (1977). Dutch-Aboriginal Interaction in New Netherland and Formosa: An Historical Geography of Empire. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 121, No. 2, pp. 166–182.

Heine-Geldern, R. (1950). Heyerdahl's Hypothesis of Polynesian Origins: A Criticism. *The Geographical Journal*, 116(4/6), pp. 183–192. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/1789382>

Holton, R. J. a Turner, B. S. (1989). *Max Weber on Economy and Society*. Routledge.

Hong, T. (1994). *Taiwan yuanzhumín yutianlu*. Taipei: Taiyuan chubanshe.

Horálek, A. (2011). *Etnicita Číny – kdo je Hui a kdo Dungan*. Dizertační práce. Praha:

Univerzita Karlova.

Howe, Ch. (1996). The Taiwan Economy: The Transition to Maturity and the Political Economy of Its Changing International Status. *The China Quarterly*, Dec., 1996, No. 148, Special Issue: Contemporary Taiwan, pp. 1171–1195.

Hsieh, S. (1994). Tourism, formulation of cultural tradition, and ethnicity: A study of the Daiyan identity of the Wulai Atayal. In S. Harrell & J. Huang, *Cultural change in postwar Taiwan*. Taipei, Taiwan: SMC Publishing, pp. 184–201.

Hsu C. J. (2014). The Media and National Identity during the Japanese Colonial Period. In *The Construction of National Identity in Taiwan's Media, 1896–2012*. Brill, pp. 5–45.

Huang, L. (2005). *Taiwan yuanzhu minzu yundong de guohui luxian*. Taipei Shi, Taiwan: Guojia zhan wang wen jiao jijinhui.

Huang, M. (1996). *Cong Bu Luo Dao Du Shi: Taipei Xian Xizhi Zhen Shan Guang she ju a mei zu Qian Yi Shi*. Xing zheng yuan wen hua jian she wei yuan hui.

Huang, S. W. (1993). Structural Change in Taiwan's Agricultural Economy. *Economic Development and Cultural Change*, Oct., 1993, Vol. 42, No. 1 (Oct., 1993), pp. 43–65.

Huntington, S. P. (1971). The Change to Change: Modernization, Development, and Politics. *Comparative Politics*, 3 (3), pp. 283–322. <https://doi.org/10.2307/421470>

Huntington, S. P. (2001). *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.

Janda, P. (2003). *Mýty kmene Tsou*. Magisterská diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova.

Janda, P. (2010). *Pomsta hadů*. Praha: Argo.

Jian, H. (2002). *Taiwan shi*. Taipei Shi, Taiwan: Wunan tushu chuban gongsi.

Ka Chih-ming (2001). *Fan toujia*. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.

Kaufmann, D., Kray, A. a Mastruzzi, M. (2007). *Governance Matters VI: Aggregate and*

*Individual Governance Indicators 1996–2006*, World Bank Policy Research Working Paper 4280, July 2007.

Keliher, M. (2004). *Small Sea Travel Diaries: Yu Yonghe's records of Taiwan*. Taipei: SMC Publishing.

Kim, K. H. (2004). Reflections on the Problems of Colonial Modernity and “Collaboration” in Modern Korean History, *Journal of International and Area Studies*, Vol. 11, No. 3, Special Issue: Modernity in Korea (2004), pp. 95–111.

Larson G. et al. (2007). Phylogeny and ancient DNA of *Sus* provides insights into neolithic expansion in Island Southeast Asia and Oceania. *Proc Natl Acad Sci USA* 104 (12): 4834–4839.

Lee, D.-M. (undated). A Brief History of Documentary Film in Taiwan. Retrieved on February 2, 2021, from

[https://medzur.fss.muni.cz/media/3011190/a\\_brief\\_history\\_of\\_documentary\\_film\\_in\\_t.pdf](https://medzur.fss.muni.cz/media/3011190/a_brief_history_of_documentary_film_in_t.pdf)

Lee, D.-M. (2015). A Dictionary of Taiwan Cinema. *Taiwan Cinema Studies Network*. Retrieved on February 8, 2021, from <http://twcinema.tnua.edu.tw/ct/resourses/historical-dictionary-of-taiwan-cinema/>

Lerner, D. a Pavsner, L. W. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Illinois: The Free Press.

Li, X. (Režisér). (1959). *Wangge Liuge you Taiwan* [Film]. Tai lian dianying qiyeshe.

Marsh, D. R., Lin E. a Lin P.-Y. (1993). Orchid Island: Taiwan's Nuclear Dumpsite. *World Information Service on Energy*. Retrieved on December 22, 2023, from <https://www.wiseinternational.org/nuclear-monitor/387-388/orchid-island-taiwans-nuclear-dumpsite>

Marx, K. (1978). *Kapitál I*. 4. vydání. Praha: Svoboda.

Meacham, W. (1984). On the Improbability of Austronesian Origins in South China. *Asian Perspectives*, 26(1), 89–106. <http://www.jstor.org/stable/42928108>

Ming, L. (1989). *Taiwan yuanzhu minzu de jili*. Taipei: Taiyuan chuban.

Ministry of Education (2019). *Yuanzhumin xuesheng shengxue baozhang ji yuanzhumin gongfei liuxuebanfa*, Retrieved on May 12, 2023 from: <https://edu.law.moe.gov.tw/LawContent.aspx?id=FL008437>.

Naroll, R., Berndt, R., Bessac, F., Chapple, E., Dole, G., Driver, H. a Whiting, J. W. M. (1964). On Ethnic Unit Classification [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 5 (4), pp. 283–312. Retrieved on February 2, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/2740256>

Nokan, W. (2022). *Čtení na sedm dní*. Jablonné v Podještědí: Mi:Lu Publishing.

Ortiz, R. (2000). From Incomplete Modernity to World Modernity. *Daedalus*, 129 (1), pp. 249–260. <http://www.jstor.org/stable/20027622>

Pan, J. (2022). Taitung censured over Miramar Resort project. *Taipei Times*. Retrieved on March 28, 2024 from <https://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2022/08/21/2003783886>

Parsons, T. (1964). Evolutionary Universals in Society. *American Sociological Review*, 29 (3), pp. 339–357. <https://doi.org/10.2307/2091479>

*San da pucha tongji ziliao pingtai*. [online] Retrieved on November 27, 2019 from <https://census.dgbas.gov.tw/PHC2010/english/rehome.htm>,

Shiv Prakash Gupta. (1984). Conceptualizing poverty. *Sociological Bulletin*, Vol. 33, No. 1/2 (March, September 1984), pp. 63–74.

Schimera, R. (2014). *Dějiny čínsky mluvených kinematografií: Od počátků do roku 1949*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Schmidt, V. H. (2006). Multiple Modernities or Varieties of Modernity? *Current Sociology*, 54 (1), pp. 77–97. <https://doi.org/10.1177/0011392106058835>

Schmidt, V. H. (2011). How unique is East Asian modernity? *Asian Journal of Social Science*. 2011, Vol. 39, No. 3, pp. 304–331.

Schwartz, B. I. (1972). The Limits of “Tradition versus Modernity” as Categories of

Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals. *Daedalus*, 101 (2), pp. 71–88.  
<http://www.jstor.org/stable/20024071>

Simanjuntak, T. (2017). The Western Route Migration: A Second Probable Neolithic Diffusion to Indonesia. In P. J. Piper, H. Matsumura & D. Bulbeck (eds.), *New Perspectives in Southeast Asian and Pacific Prehistory*, Vol. 45, pp. 201–212. ANU Press.  
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt1pwtd26.18>

Solheim, W. G. II. (1984-1985). The Nusantara Hypothesis: The Origin and Spread of Austronesian Speakers. *Asian Perspectives* 26 (1): 77-88.

Soskice, D. (2009). Varieties of Capitalism; Varieties of Reform. In A. Hemerijck, B. Knapen, & E. van Doorne (eds.), *Aftershocks: Economic Crisis and Institutional Choice* (pp. 133–142). Amsterdam University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46mtqx.16>

Šimizu, H. (Režisér). (1943). *Sayon no kane* [Film]. Šočiku kabušiki gaiša.

*Taidongxian zhengfu quanqiu zixunwang* (Celosvětová informační síť vlády kraje Taidong). [online] Retrieved on February 7, 2020 from: <https://www.taitung.gov.tw/Land/cp.aspx?n=90CB16DD57ABC3D4&themesite=BAA86C8F16BADDE6>

Taiwanese protest near Tokyo shrine (2005). *Al Jazeera*. Retrieved on January 17, 2021, from <https://www.aljazeera.com/news/2005/6/15/taiwanese-protest-near-tokyo-shrine>

Tian, Z. (2010). *Taiwan yuanzhumin shehui yundong*. Taibei shi, Taiwan: Taiwan shufang chuban.

Takekoshi, Y. (1996). *Japanese rule in Formosa*. Taibei: SMC Publishing (pův. vydání Longmans, Green and Co. 1907).

Teng, J. T. (2005). *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683–1895*. Taipei: SMC Publishing.

Voyu Peongsi (červenec/srpen 2001). Nепublikovaná osobní komunikace s Petr Janda. Tefuye.

Wang, S. (1995). *Alishan Zouzu de shehui yu zongjiao shenghuo*. Taibei: Daoxiang chubanshe.



Weber, M. a Havelka, M. (2009). *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

Wittrock, B. (1998). Early Modernities: Varieties and Transitions. *Daedalus*, 127 (3), pp. 19–40. <http://www.jstor.org/stable/20027506>

Wittrock, B. (2000). Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Daedalus*, Winter, 2000, Vol. 129, No. 1, pp. 31–60.

Yang, C. (2008). *Cong fankang dao chongjian: Guozu chonggou xia de Taiwan zuqun yundong*. Taipei Shi, Taiwan: Cai tuan faren guojia zhan wang wen jiao jijinhui.

Yu, Yonghe, and Yang, Hezhi. (2004). *Yujian San Bai Nian Qian de Taiwan: Bi Hai Jiyou*. Taipei: Yuan shen.

Zheng, C. a Black, M. (2001). The Excavations at Peinan and Taiwan's National Museum of Prehistory. *China Perspectives*, (37), pp. 33–38. Retrieved on October 29, 2020, from: <http://www.jstor.org/stable/24050962>

Zhonghua minguo neizhengbu yiminshu (Ministry of the Interior National Immigration agency Republic of China (Taiwan)). [online] Accessed on May 23, 2023 at: <https://www.immigration.gov.tw/5385/7344/7350/8887/?alias=settledown>

*108 nian neizheng tongji nianbao* (Statistická ročenka ministerstva vnitra pro rok 2019). [online] Ministry of the Interior. Retrieved on May 12, 2023 from: <https://ws.moi.gov.tw/Download.ashx?u=LzAwMS9VcGxvYWQvNDAwL3JlbGZpbGUvMC8xMzMzMzNy9jNDg1YjU2OC1INWU2LTRkYTItYWlwZS1lMTJlNmVmZjBkZTIucGRm&n=MTA45bm05YWn5pS%2f57Wx6KiI5bm05aCx6Zu75a2Q5pu4LnBkZg%3d%3d&icon=.pdf>



## Přílohy



Titulní strana doplňkového učebního materiálu pro výuku jazyka Bunun na základních školách, na jehož tvorbě se podílel jeden z komunikačních partnerů. (foto autor)



高雄縣國民小學鄉土教育補充教材(二)

山與水的故鄉

# 桃源鄉學習手冊

高雄縣政府編印



78.758  
344  
798  
.2

Učební materiál pro výuku lokální kultury na základních školách. (foto autor)



## 二 布農族的換工 (ma pauk u pa)

人家說：布農 (Bu nun) 族是狩獵民族。布農族的男人喜好打獵，是打獵的高手，因為一個布農族的男人，如果不喜歡打獵，會被人取笑為「漏夫」，所以身為一個布農族的男人，個個都是打獵高手。其實，布農族不僅是靠狩獵為生，主要還是以農為主。所以布農族的農耕一向是很重要的工作，布農族又創造了換工 (mapauk u pa) 的文化。

換工是以好朋友組成的，可少可多，少則二人為一組，多則五、六人為宜，換工是一種輪流的方式，所以換工又稱輪工，就是今天你到我家幫忙工作，明天我到你家幫忙工作，輪來輪去，直到工作做完為止。在農忙換工的時候，多人為一組的話，要事先安排先後之需要而輪流，如此一來不會發生時間上的衝突，換工因為是好朋友組成的，大家都這樣，你一組，我一組，形成一個團結合作又守望相助的好鄰里。

總之，布農族換工文化的精神，值得我們保存，值得我們推廣，我愛布農族的換工文化，我愛布農族的換工精神。



Učební materiál pro výuku lokální kultury na základních školách. (foto autor)

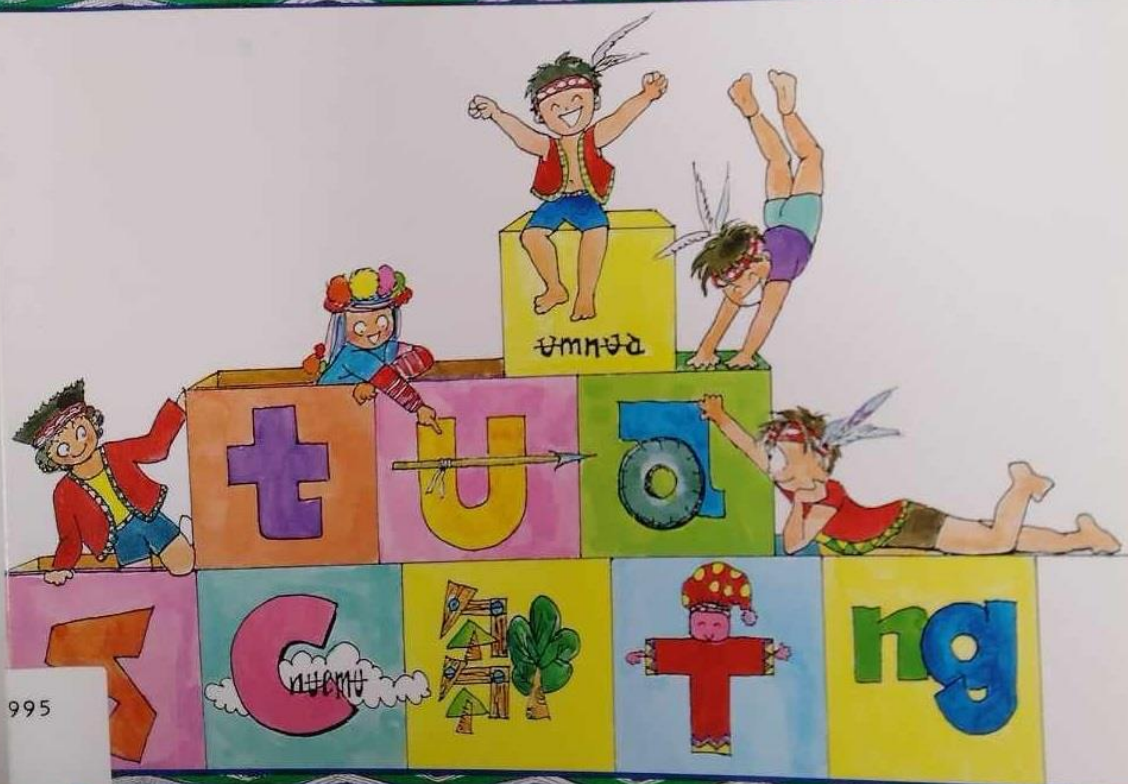




國民小學原住民母語教材五年級學習手冊

# 鄒語

*h'oe'ea ta cou*



教育部編印  
嘉義縣政府

Titulní stránka učebního materiálu pro výuku jazyka Tsou na základních školách.  
(foto autor)



三、句型練習：

1. 過去式

ne	hucma	(昨天)
ne	seiht	(前天)
ne	yofna	(昨天晚上)
ne	nuana'o	(很久以前)



2. 未來式

ho	hucam	(明天)
ho	seiht	(後天)
ho	yofna	(今晚)
ho	nuana'o	(以後)



-18-

3. 

teko	uhnenu	時間
------	--------	----

  
teko uhnenu maitan'e?  
(你要) (去哪裡) (今天)  
你今天要去哪裡?  
teko uhnenu ho hucma?  
(你要) (去哪裡) (明天)  
你明天要去哪裡?  
teko uhnenu ho seiht?  
(你要) (去哪裡) (後天)  
你後天要去哪裡?

4. 

te'o	uhne	地方名
------	------	-----

  
te'o uhne pnguu  
(我要) (去) (來吉)  
我要去來吉  
te'o uhne tapangu  
(我要) (去) (達邦)  
我要去達邦



-19-

Učební materiál pro výuku jazyka Tsou na základních školách. (foto autor)





Pláž Shanyuan a část komplexu Miramar. (foto autor)





Římskokatolický kostel ve Chishang. (foto Nicelocal.tw)







Presbyteriánský kostel v Chishang. (foto East Presbytery of the Presbyterian Church in Taiwan)