

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra sociální pedagogiky

Setkání a jeho role v transkulturním dialogu

Diplomová práce

Autor:	Bc. Eliška Soukupová
Studijní program:	B6107 Humanitní studia
Studijní obor:	Transkulturní komunikace
Vedoucí práce:	Mgr. Luděk Jirka, Ph.D.

Hradec Králové

2022



Zadání diplomové práce

Autor:	Eliška Soukupová
Studium:	P20P0179
Studijní program:	N0288A100001 Transkulturní komunikace
Studijní obor:	Transkulturní komunikace
Název diplomové práce:	Setkání a jeho role v transkulturním dialogu
Název diplomové práce AJ:	Meting and its Role in Transcultural Dialogue

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Tato diplomová práce je teoreticko-empirickou analýzou předpokladů a rizik transkulturního dialogu. Teoretické koncepty zformulované zejména na základě odborné literatury jsou porovnávány s konkrétní studií turistického resortu v Egyptě a jeho návštěvníků i zaměstnanců. Pozornost je v rámci transkulturní tematiky zacílena především na problematiku orientalismu, typizační schémata, stereotypy a setkání "tváří v tvář". Využita je metoda polostrukturovaných rozhovorů a zúčastněného pozorování.

Peter L. Berger a Thomas Luckmann, *Teorie sociální konstrukce reality*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. František Burda, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. Zdenka Sokolíčková, *Výzvy pro transkulturní komunikaci*, Ostrava: Moravapress, 2014. Michaela Konopíková, *Kavky a kosatce: Antropologie turismu, prostoru a identity v Maroku*, Praha: Karolinum, 2018. Jan Hendl, *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*, Praha: Portál, 2005. Martin Soukup, *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, Praha: Karolinum, 2014.

Anotace:

Tato diplomová práce je teoreticko-empirickou analýzou předpokladů a rizik transkulturního dialogu. Teoretické koncepty zformulované zejména na základě odborné literatury jsou porovnávány s konkrétní studií turistického resortu v Egyptě a jeho návštěvníků i zaměstnanců. Pozornost je v rámci transkulturní tematiky zacílena především na problematiku orientalismu, typizační schémata, stereotypy a setkání "tváří v tvář". Využita je metoda polostrukturovaných rozhovorů a zúčastněného pozorování.

Zadávací pracoviště:	Katedra kulturních a náboženských studií, Pedagogická fakulta
Vedoucí práce:	Mgr. Luděk Jirka, Ph.D.
Oponent:	Mgr. Petr Macek, Ph.D.
Datum zadání závěrečné práce:	29.3.2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci: Setkání a jeho role v transkulturním dialogu. Vypracovala samostatně pod vedením vedoucí diplomové práce a veškeré použité prameny a informace řádně cituji v seznamu použité literatury.

V Pardubicích dne 29.11.2022

Prohlášení

Prohlašuji, že diplomová práce je uložena v souladu s rektorským výnosem č. 13/2017 (Řád pro nakládání s bakalářskými, diplomovými, rigorózními, dizertačními a habilitačními pracemi na UHK).

Datum:.....

Podpis studenta:.....

Poděkování

Ráda bych touto cestou poděkovala několika pedagogům. Mgr. Janě Karlové, Ph.D. za pomoc při nasměrování k danému tématu. Mgr. Lud'ku Jirkovi, Ph.D. za následné odborné vedení celé diplomové práce a cenné rady při zpracování této diplomové práce. A také za konzultace na poli arabštiny a reáliemi Egypta Mgr. Lukáši Noskovi, Ph.D.

Anotace

SOUKUPOVÁ, Eliška. *Setkání a jeho role v transkulturním dialogu*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2022. 71 stran
Diplomová práce.

Tato diplomová práce je teoreticko-empirickou analýzou předpokladů a rizik transkulturního dialogu. Teoretické koncepty zformulované zejména na základě odborné literatury jsou porovnávány s konkrétní studií turistického resortu v Egyptě a jeho návštěvníků i zaměstnanců. Pozornost je v rámci transkulturní tematiky zacílena především na problematiku orientalismu, typizační schémata, stereotypy a setkání "tváří v tvář". Využita je metoda polostrukturovaných rozhovorů a zúčastněného pozorování.

Klíčová slova: dialog, Egypt, filosofie dialogu, antropologie islámu, orientalismus, transkulturní komunikace

Annotation

SOUKUPOVÁ, Eliška. *Meeting and its Role in Transcultural Dialogue*. Hradec Králové: Pedagogical Faculty, University of Hradec Králové, 2022. 71 pp. Diploma Dissertation Degree Thesis.

This thesis is a theoretical-empirical analysis of the assumptions and risks of transcultural dialogue. The theoretical concepts formulated mainly on the basis of the literature are compared with a case study of a tourist resort in Egypt and its visitors and employees. The focus within the transcultural theme is mainly on issues of Orientalism, typing schemes, stereotypes and face-to-face encounters. The method used is semi-structured interviews and participant observation.

Keywords: dialogue, Egypt, philosophy of dialogue, anthropology of Islam, orientalism, transcultural communication

Obsah

Úvod	9
Metodologie a představení terénu	13
Metodologie	13
Představení terénu	16
Egypt historie, politika, náboženství	16
Zúčastněné pozorování, respondenti, rozhovory	18
Respondenti výzkumu	20
Stát ve státě - El Gouna	21
Terénní výzkum v El-Gouně	22
Vymezení dialogu na filozofické a transkulturní rovině	25
Jolana Poláková - Filosofie dialogu, principy dialogu	26
Martin Buber - „Já a Ty“	26
Karel Vrána - Dialogický personalismus	27
Jan Hojda - Personalistická perspektiva transkulturality - Být zasažen uměním, patosem	28
František Burda - Za hranice kultur	29
Mezináboženský dialog	30
Stále přítomný orientalismus a možnosti dialogu	34
Orientalismus a nová antropologie	34
Pojem Orientalismus	35
Antropologie islámu	39
Rozdělený „svět“ uvnitř jedné země a možnosti dialogu	41
Rozbor města El-Gouna v naracích respondentů	42
Egyptřané, jako „orientálci“?	44
Rozdělená společnost Egypta i mimo město El Gouna?	49
Ekonomická situace i ovlivnění života společenských vrstev Egypta pandemií Covid-19	49
Vzdělání, které rozděluje do společenských vrstev	51
Sociální vrstvy egyptské společnosti a nedosažitelná třída A	52
Jedna kultura, ale ne jedna společnost	55
Dialog	56
Dialog s pozadím orientu	56
Dialog uvnitř rozdělené společnosti	57
Závěr	59
Bibliografie	62
Přílohy	65

Úvod

Práce, která nese název “Setkání a jeho role v transkulturním dialogu”, je založena na kvalitativním výzkum. V práci se snažím propojit a reflektovat i pětileté studium oboru Transkulturní komunikace, které pro mě bylo z velké části osobnostním rozvojem a umožnilo mi vnést do mého myšlení kulturní relativismus, který shledávám především v otevřenosti vůči jinakosti a druhým. Diplomová práce, kterou předkládám, si položila za cíl prověřit filozoficky ukotvené teorie formující vztah člověka k člověku, lidství a dialog v praxi. Právě výzkum probíhající v absolutně jiné kultuře, než je ta, ve které jsem vyrostla, mi umožnila vidět možnosti dialogu z jiného úhlu. Stereotypní představa o arabském světě s nádechem stále přetrvávajícího Orientalismu byla vhodným prostředím pro položení si otázky: Je setkání "tváří v tvář" jinakosti bránou k dialogu? Jakou roli hraje odlišná kultura v navázání dialogu? Pro dialog je klíčové přijetí druhého v jeho plné lidské důstojnosti a bez tohoto přijetí není možné o dialogu vůbec uvažovat.

Pro terénní výzkum jsem si zvolila oblasti El Gouny a Hurghady, tedy přímořská letoviska s vysokou koncentrací respondentů vhodných pro výzkum. Jistou roli ve výzkumu hrála i probíhající pracovní stáž, které jsem se během výzkumu účastnila, a díky ní jsem měla umožněn pobyt ve výzkumné lokalitě po dobu devíti měsíců. Metoda zúčastněného pozorování s detailním zpracováním terénního deníku a užitím zhuštěného popisu (na způsob Clifforda Geertze) mi umožnilo proniknout hlouběji do zkoumaného tématu. Využití metody polostrukturovaných rozhovorů přineslo do práce více nosných témat, které obohatily jasně připravené strukturované otázky pro rozhovor. Využití metody snowball v cílové destinaci fungovalo velmi dobře a mohu tak reflektovat většinou přívětivé přijetí od respondentů zařazených do výzkumu. Pozice mé osoby - jako “badatelky” - jistě nebyla zcela očištěna od mé osoby. Byla jsem žena a Evropanka a to mělo vliv na výzkum a data z něj získaná. Polostrukturované rozhovory byly zaznamenávány na diktafon, následně doslovnou transkripcí přepsány a následně kódovány a podrobeny kategorizační analýze. To vše podle postupu Jana Hendla z publikace „Metody výzkumu a evaluace“ (2017).¹

V další části práce se pokusím představit místo terénního výzkumu, nastínit vývoj Egypta z historického a politického pohledu a přiblížit město, kde byl prováděn terénní

¹ HENDL, Jan, *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*, Praha: Portál, 2016.

výzkum. Egypt je obecně strategicky dobře umístěné území, které v sobě skloubí vlivy africké, blízkovýchodní i středomořské. Starověká historie Egypta je neodmyslitelně spojena s touto zemí, stejně jako přímořská letoviska, která jsou hojně využívána k rekreaci. Historie Egypta je spjata i s vlivem kolonialismu a to zejména britského kolonialismu, který započal v 80. letech 19. století.

Podkapitola s názvem „Zúčastněné pozorování, respondenti, rozhovory“ představuje hlavní cíle samotného výzkumu, mou pozici ve výzkumu a respondenty. Ti byli roztrženi do tří kategorií a to na turisty, rezidenty a Egyptany. Turisté jsou v práci identifikováni jako osoby přijíždějící za účelem rekreace, poznání památek nebo za sportem. Druhá skupina respondentů jsou rezidenti, kteří pobývají v zemi alespoň šest měsíců a identifikují se s místem jako se svým dočasným nebo trvalým domovem. V neposlední řadě jsou Egyptané, tedy jedinci narození v Egyptě a hlásící se ke státní příslušnosti tohoto státu. Netradiční kapitola s názvem „Stát ve státě - El Gouna“ se pak věnuje především popisu místa El Gouna a snaží se uvést primární místo terénního výzkumu. Jedná se o soukromé město vlastněné společností Orascom Development Holding (ODH). Koncept soukromého města je unikátní a přináší s sebou mnoho vlastních pravidel, které přímo ovlivňují život a pohyb osob ve městě. El Gouna a její fungování nám pak přímo přibližuje rozdělení egyptské společnosti.

Koncepce práce je specifická. Neodděluji text na teoretickou a praktickou část, ale text práce je postaven na prolnutí teoretické a praktické části. Inspirací mi byla publikace *Migrants and City-Making: Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration* od autorky Ayşe Çağlar a Niny Glick Schiller.² Tento styl psaní práce mi umožnil lepší propojení empirického a teoretického základu práce a lépe umožňuje uvést čtenáře do problematiky. Přesto první rozsáhlá kapitola věnuje filozofickému ukotvení člověka v rovině dialogu a zde se věnuji teoriím od Martina Bubera, Karla Vrány, Johany Polákové až po odborníky na dané téma z katedry Transkulturní komunikace, jako je Jan Hojda a František Burda. Dialog na základě mnoha zmíněných autorů je založen na vztahu a jedná se o vztahový děj. Velmi dobře to vystihl citací Emmanuel Lévinas: „*Dialog není zkušenost setkání lidí, kteří spolu mluví. Dialog je událost ducha přinejmenším právě tak neredukovatelná a stará jako ‚cogito‘.*“³ Dialog, jak mu rozumím v práci já, není rozhovorem, ale je to událost ducha, která má vést k

² CAQLAR, Ayse, SCHILLER-GLICK, Nina, *Migrant's & City-making Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*, Durham: Duke University Press, 2018.

³ LÉVINAS, Emmanuel, *Le Dialogue*, Paříž: Sorbonna, 1982, s. 221-230.

porozumění. S tím se pojí i teorie pana Jana Hojdy, který připisuje každé osobě nezcizitelnou důstojnost, která je jí vlastní a nezadatelná. Na to navazuje i pan František Burda s teorií o nezcizitelné důstojnosti člověka a překračuje ji ve vztahovosti k druhým, přes které se člověk dokáže realizovat a dostat se k sobě samému. Všechny výše nastíněné teorie se opírají o křesťanskou nauku a právě tato část může být problematická, pokud bychom dané teorie mohli pokládat za univerzální. V kontextu terénního výzkumu v arabské kultuře však nemůže být za univerzalistickou teorii pokládána taková teorie, která se tak silně opírá o křesťanské hodnoty. Tato část práce věnující se dialogu si klade za cíl pochopení osoby, lidství a dialogu a nutnosti vztahu mezi těmito pojmy. Následně se v podkapitole s názvem „Mezináboženský dialog“ dotýkám mezináboženského dialogu, který s tématem mé diplomové práce úzce souvisí. Hans Küng je znám na poli mezináboženského dialogu díky své teorii o světovém ethosu, která staví na etické a mravní hodnotě lidstva. Za zmínku jistě stojí i práce na poli mezináboženského dialogu, kterou uvádí papež František nebo v českém prostředí Tomáš Halík.

V následujících dvou kapitolách se věnují orientalismu a sociálnímu rozdělení v Egyptě. Tyto kapitoly si kladou za cíl reflektovat téma dialogu již s ohledem na terénní výzkum. V části s názvem „Pojem Orientalismus“ jsem si vytyčila za cíl obecně formulovat myšlenku orientalismu a okcidentu, jejich vznik a působení ve společnosti. Následně tyto myšlenky Edwarda Saida konfrontuji s daty z terénního výzkumu. Co tak brání dialogu v konfrontaci s turisty přijíždějící na rekreaci do „exotické“ destinace, která je kulturně odlišná od jeho vlastní? Co za pohled se snaží vnést nová antropologie islámu, která do popředí svých úvah staví člověka jako lidskou osobu? Jak vycházejí residenty s Egyptem s jinakostí? Splývají s ní, anebo se vymezují? Následná kapitola s názvem „Rozdělený „svět“ uvnitř jedné země a možnosti dialogu“ se zaměřuje na samotnou společnost v Egyptě, která čelí značné stratifikaci. Neopomenutelná je také ekonomická situace Egypta, kterou představuji v úvodu této kapitoly. V roce 2019 se pak pandemie Covid promítla do ekonomické situace země a zde se tak i zmiňuji o inflaci, která dosahovala až 14%. Vnitřní nerovnost v egyptské společnosti se na základě terénního výzkumu pokusím představit v další části práce. Jakou roli má dialog v jedné kultuře a jakou roli má náboženství v takto roztržité společnosti? Pokud je dialog položen na přijetí druhého, tak na základě výzkumu můžeme snadno vidět, že stratifikace je prostoupena napříč egyptskou společností.

V práci se tedy pokusím o rozpracování filozofických teorií, které nám poskytují rámec dialogu, vztahovosti a přijetí druhého. Část s názvem „Orientalismus“ nám představuje, že je možné být „povýšený a bílý“ orientalista, ale rovina dialogu na úrovni jedince a přijetí druhého jako lidské osoby je možná. Tento prvek je patrný na rezidentech, kteří Egyptany přijímají jako lidské osoby se stejnou důstojností, ale stále si s sebou „nesou“ pozůstatky orientalismu a nedostatečnou snahu o překročení kulturních hranic. Poslední uvedená kapitola „Dialog“ demonstruje jednotu kulturní a náboženskou, která se mnohdy v tom orientalistickém pohledu jeví jako „problém“ v navázání dialogu. Kapitola věnující se dialogu však boří tento stereotyp a ukazuje, že problém přijetí druhého na úrovni lidské osoby se stejnou důstojností mezi vrstvami není v egyptské společnosti absolutně přítomný. Lze tak celkově říci, že nezáleží na tom, zda jsou lidé z jednoho kulturního „podloubí“ a jednoho náboženství, ale záleží spíše na osobní rovině člověka a jeho přístupu a otevřenosti vůči druhé osobě (a to bez ohledu na rasový, kulturní nebo náboženský původ).

Naše kultura tak není, jednoduše řečeno, univerzálním klíčem k poznání. Klíčem by tedy mohla být výzva k osobě, k jejímu vykročení ze sebe, ze svého ega a ze stereotypů, které si v životě nese. Lidská osoba by tedy měla být zcela autonomní bytostí, která svůj pohled a přijetí druhého člověka nezakládá na náboženství a kulturních rámcích, která považuje za univerzální, ale inspiruje se v jinakosti, kterou přijímá na základě kulturního relativismu.

Metodologie a představení terénu

Metodologie

Tato diplomová práce s názvem “Setkání a jeho role v transkulturním dialogu” je založena na kvalitativním výzkumu. Terénní výzkum probíhal v Egyptě především v oblasti známých přímořských letovisek Hurghady a El Gouny. Popisu těchto oblastí je věnována jedna z následujících kapitol a nyní je nutné specifikovat metody v rámci kvalitativní metodologie, které byly použity za účelem sběru dat. První z použitých metod byla metoda zúčastněného pozorování. Ta se v antropologii objevuje již od doby Bronislawa Malinowského, který také tuto metodu náležitě propagoval, a tak se stala důležitým nástrojem antropologie v terénních výzkumech. Zúčastněné pozorování obnáší pobyt ve studovaném prostředí a zapojení se do života místní komunity.

Zúčastněné pozorování umožňuje uchopit jednání obyvatel, ale původní Malinowského metoda nese jistá omezení. Především je důležitá návaznost na lokalitu, kdy se tato metoda objevuje jako výzkum v uzavřené místem ohraničené podobě, ale v současnosti je toto ukotvení metody již zastaralé. V současné globalizované době totiž můžeme pozorovat, že lokalita není pouze ohraničeným místem, ve kterém by probíhaly veškeré sociální interakce a různé modely jednání, ale lokalita se stává ovlivnitelnou globálními i nadlokálními prvky působení. Mezi ně lze v kontextu výzkumu v Egyptě zařadit také působení a vliv turistů z různých částí Evropy (i z ostatních kontinentů a zemí), které působí nejen lokálně v momentě jejich pobytu v Egyptě, ale také působí v rámci udržovaných sociálních vztahů po jejich odchodu. To je však pouze jeden prvek, kterým se vyznačuje nová podoba metody. Dalším prvkem také zůstává, že sociální vztahy nejsou ovlivněné pouze konkrétním sociálním působením, ale také se objevují prvky moderní doby - např. zprávy z televize nebo informace z internetu - které také nutně utváří významy v dané lokalitě.

Velice významnou se však stala kritika od Clifforda Geertze, který původní metodu kritizoval z toho důvodu, že ze zúčastněného pozorování jsou schopni badatelé extrahovat veliké závěry, ale jejich vlastní poznámky v terénním deníku jsou spíše slabé a nedostatečně uchopené. Jinými slovy, Geertz kritizoval propojení nedostatečně sepsaného popisu ze zúčastněného pozorování a velkých teoretických závěrů. Za tímto účelem se snažil

upozorňovat na thick description, tedy zhuštěný popis, který má být důležitým prvkem v antropologickém zkoumání. Jedině detailním popisem a nikoliv krátkým popisem - z Malinowského doby - se můžeme dobrat pochopení sociálních významů.

V rámci zúčastněného pozorování tak byla vzata v potaz tato konstruktivní kritika a snahou bylo uvést jak detailní popis zúčastněného pozorování na způsob Geertze, tak snaha “nezapouzdřovat” terénní výzkum na jednu lokalitu, ale být obezřetný také k nadlokálním prvkům.⁴ To bylo pro terénní výzkum v Egyptě zásadní. Samozřejmostí pak zůstává, že poznámky ze zúčastněného pozorování jsou sepsány do terénního deníku a tento deník je uchován v autorčině osobním archivu.

Samotný terénní výzkum pak probíhal po dobu devíti měsíců a je pravdou, že deník nemůže postihnout celé období naprosto detailně. Celých devět měsíců sice žila autorka této práce v Egyptě, ale významným limitujícím faktorem byla také pracovní stáž, díky které byl pobyt v Egyptě umožněn. Důvodná tedy byla skutečnost, že pracovní stáž zamezovala stoprocentnímu terénnímu výzkumu, protože bylo nutné věnovat se také práci. Nicméně i díky pracovní stáži bylo možné pochopit život místních obyvatel, lépe porozumět kulturním a sociálním perspektivám egyptské společnosti a sociálně a kulturně hodnotným významům, které cirkulují v sociálním rámci egyptských obyvatel. Metoda zúčastněného pozorování však neumožňovala pouze uchopit jednání místních obyvatel, ale také jednání zahraničních rezidentů, pro které se stal Egypt domovem, a v neposlední řadě i turistů.

Kromě zúčastněného pozorování byla další důležitá metoda polostrukturovaný rozhovor. Ten umožňuje vytvářet si okruhy témat, které jsou pokládány během rozhovoru, ale tyto okruhy jsou poté doplňovány dodatečnými otázkami, které umožňují podle kontextu řečeného doplnit rozhovor. Oproti strukturovanému a nestrukturovanému rozhovoru má polostrukturovaný rozhovor právě tu výhodu, že nečerpá pouze ze standardizovaných otázek (jak činí strukturovaný rozhovor) nebo ze zcela nestandardizovaného pokládání otázek (jak činí nestrukturovaný rozhovor), ale umožňuje držet základní linii výzkumu a zkoumat významy pomocí doplňujících otázek, které mohou zaplnit mezery ve výzkumu, pokud se zjistí, že okruhy jsou nedostatečné a zasluhují větší ponoření se do určitého okruhu. Předem dané okruhy otázek tak pomohly odhalit sociálně konstruované perspektivy respondentů, ale

⁴ GEERTZ, Clifford, *Interpretace kultur*, Praha: SLON, 2000.

zpravidla se tyto otázky jevily jako nedostatečné, a tak bylo nutné v kontextu rozhovoru pokládat další otázky.

Vedení rozhovoru i samotný výzkumný terén však není utvářen pouze respondenty, ale významnou roli má samotný výzkumník, a proto nelze vnímat pozici badatele jako “nestranného pozorovatele” nebo “pokladače otázek”, protože i samotná specifická badatele, ať již genderová nebo jiná formují samotný výzkum. Samozřejmostí tak bylo např. prvotní seznámení se s respondenty a to ve snaze navodit přátelskou atmosféru, ale už pouze (má) etnická příslušnost mnohdy i barva kůže byla významným činitelem ovlivňujícím rozhodování, jednání i odpovědi respondentů. O této problematice bude níže ještě pojednáno.

Z uskutečněných rozhovorů byla provedena doslovná transkripce nahrávek (a tyto nahrávky jsou uloženy v mém osobním archivu). Poté bylo provedeno kódování a následně kategorizace a analýza. Během čtení rozhovorů tak byly uváděny poznámky u jednotlivých otázkách a to zároveň pomáhalo ke generaci myšlenek, které umožnily vytvářet postup. Tyto poznámky zároveň pomohly definovat důležitá témata, která se v rozhovorech opakovala. Poznámky byly uvedeny po obou stranách papíru, jak doporučuje Jan Hendl ve své knize *Metody výzkumu a evaluace* (2017).⁵

Zůstává pak samozřejmě pravdou, že kvalitativní výzkum je vysoce validní, a proto je pro nás cennější než reprezentativní a reliabilní kvantitativní výzkum. Kvantitativní výzkum nabízí pouze omezené možnosti interpretace, protože interpretace je často založena na předpokladu hypotézy a výsledky se tak mohou dostávat do zajištění badatelovy imaginace a nikoliv subjektivně důležitých perspektiv respondentů. Kvantitativní výzkum se tak dostává do pastí, když poskytuje obecně společensky konvenční teze, ovšem v rámci tohoto výzkumu je nutné se více věnovat validitě a tedy i subjektivitě respondentů. Kvalitativní výzkum tak umožňuje více relativizující přístup díky použití subjektivity v naracích a zúčastněnému pozorování a umožňuje reflektovat pozici respondentů.

⁵ HENDL, Jan, *Metody výzkumu a evaluace*, Praha: Portál, 2017.

Představení terénu

Egypt historie, politika, náboženství

Samotný Egypt se rozléhá od severovýchodního rohu Afriky přes Rudé moře až k jihozápadnímu rohu Asie, kde dominuje Sinajský poloostrov. Pro Evropu je pak historicky významný Suezský průplav, který propojuje Rudé moře se Středozemním mořem. Poloha Egypta pak byla významná v rámci kolonizace Afriky, přičemž kolonizace má v práci významnou roli.

Starověká historie Egypta je již poměrně notoricky známá a má své počátky ve 6.-4. tisíciletí před naším letopočtem. Starověký Egypt je také často označován za kolébkou civilizace, protože Údolí Králů, pyramidy v Gíze, Sfinga, Karnak, Luxor a další památky jsou historické relikty po starodávné civilizaci. To se samozřejmě stalo zájmem mnoha vědců - až dokonce vznikl archeologicky zaměřený obor Egyptologie - ale také fascinace veřejnosti a turistů neutichá. V Egyptě je tak dodnes silně zakotvená hrdost na starodávnou historii. Z hlediska diplomové práce však není jistě důležité věnovat se dávné historii Egypta, která si stejně našla své místo v knihách mnoha jiných autorů, ale podstatnější je věnovat se současné situaci.

Umístění země mezi na rozhraní Afriky, Blízkého Východu a Středomoří s sebou nese historické etnických a kulturních míšení vlivů a geografická poloha Egypta v severní Africe je mostem nejen mezi arabským západem (al-Maghrib) a arabským východem (al-Mashriq), ale také mezi Evropany a Afričany. Z geografického hlediska je Egypt jednou z nejlidnatějších zemí arabského světa a na Blízkém východě hned na druhém místě hned po Turecku. Hlavní město Káhira je pak největším městem arabského světa a tvoří kulturní a politické centrum.⁶

Velká část moderní historie Egypta se dá spojovat s Osmanskou říší, která se rozpadla teprve v roce 1922, ovšem pro tuto práci jsou důležitější dějiny spojené s kolonialismem. Tato éra spojená s kolonizací území Brity se datuje od 80. let 19. století. V této době se Britové se dostali k vlivu na místní politický, mocenský a ekonomický život a Egypt se tak dostal do područí britské správy. Vliv Britů do egyptské společnosti s sebou přinesl západní myšlení a křesťanské hodnoty, které byly mnohdy v rozporu s hodnotami tradiční egyptské společnosti. Proto začal sílit nacionalismus, za jehož hlavního představitele může být považován Mustafa Kamil Pasha (1874 - 1908). Začala se také formovat národní politická strana, s jejíž pomocí se

⁶ GOLDSCHMIDT, Arthuer, *Modern Egypt The Formation of a Nation State*, London: Routledge, 2010, s.1.

dospělo až k nezávislosti Egypta nad britskou koloniální správou (28. února 1922). Britský vliv byl však v egyptské politice i nadále přítomen a to i kvůli Suezskému průplavu. Ke konečnému stažení Britů došlo až v roce 1954. Dva roky předtím již byla vyhlášena Egyptská republika, která se však začala orientovat na socialistický způsob vlády a přidala se k východnímu bloku. Odklon od východního bloku přišel kolem roku 1977, kdy prezident Anvar As-Sádát začal navazovat styky s Izraelem. Nakonec byl však zavražděn svými odpůrci. Nástupcem byl v referendu zvolen Muhammad Husní Mubarak, který se během své vlády potýkal s obrovským populačním růstem, ekonomickými problémy a teroristickými útoky radikálních islamistů. Za jeho vlády rovněž panovaly nepokoje a během protestů v roce 1986 bylo zabito přibližně sta lidí. Problémy se kterými se potýkal během své vlády, přetrvaly až do začátku arabského jara.

Rok 2010 je již spojen s tzv. arabským jarem, kdy v mnoha muslimských zemích na severu Afriky i na Blízkém východě probíhaly protesty, demonstrace a různé nepokoje. Husní Mubarak promluvil k lidu a sliboval demokratizaci, ale v únoru rezignoval a vládu v Egyptě převzala vojenská junta. V roce 2012 vyhrál prezidentské volby Muhammad Mursí, který byl ale opět sesazen a to i kvůli referendu o ústavě, která nemělo zaručovat rovná práva obyvatel. V roce 2014 se stal prezidentem náčelník generálního štábu Egyptských ozbrojených sil Abd al-Fattáh as-Sísí, který stál za sesazením prezidenta Mursího. Došlo ke změně ústavy, která umožňuje vládnout Sísímu až do roku 2030. Evropský parlament a rada Evropské unie v reakci na tyto události a zejména kvůli nedodržování lidských práv pozastavila s Egyptem důležité ekonomické aktivity. Usnesení Evropského parlamentu v roce 2013 pak odsoudilo umučení Giulia Regeniho.⁷ Obecně je v režimu Sísího mnoho případů náhlého zmizení nebo porušování lidských práv.⁸

Z náboženského pohledu je Egypt muslimskou zemí a v zemi je univerzita al-Azhar, která je centrem islámu již po mnohá staletí. Současně je i místem reformního myšlení, které započalo kolem 19. a 20. století. V Egyptě vzkvétalo rovněž křesťanství, ale v dnešní době se jedná zhruba o 10% populace. Egyptští křesťané jsou známí jako Koptové. Dále zde existuje malá skupina obyvatel hlásící se k židovství. Na základě ústavy je nutné přihlášení se k náboženství a to jednomu ze tří abrahámovských náboženství - islámu, křesťanství nebo židovství, ale boj za sekularizaci je však silný. Sekularismus je však spíše aspektem

⁷ EUROPEAN PARLIAMENT [online]. Brussels 2020 [cit. 28. 7. 2021]. Dostupné z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2020-0384_EN.html

⁸ GOLDSCHMIDT, Arthur, *Modern Egypt The Formation of a Nation State*, Routledge, 2010, s.1-53.

evropských států a do islámských zemí byl tento myšlenkový proud spíše importován a zůstává nepochopen (ačkoliv také nezůstává bez odezvy). Vznikají hnutí, strany, příznivci sekularizace a také roste ateismus, i když ne právně možný.⁹

Zúčastněné pozorování, respondenti, rozhovory

Výše uvedené byly metodologické předpoklady pro výzkum a nyní se bude tato část práce zaměřovat na konkrétní terénní výzkum v Egyptě. Samozřejmostí kvalitativního výzkumu zůstává, že na rozdíl od kvantitativního výzkumu je více zatížen osobností výzkumníka a to od utváření sociální interakce s respondenty, lingvistickou performancí, pohlavím výzkumníka, nebo dokonce jeho rasy, až po jeho etnickou příslušnost. Tyto faktory budou níže pečlivěji rozebrány s ohledem na kontext terénního výzkumu v Egyptě.

Jako hlavní limit u polostrukturovaných rozhovorů lze spatřovat v jazykové bariéře. Menší počet (10) rozhovorů probíhal v českém jazyce a zbytek rozhovorů (26) byl veden v anglickém jazyce. Pro perfektní zvládnutí terénního výzkumu by samozřejmě bylo nejvhodnější naučit se jazyk společnosti nebo kultury, ve které se výzkumník pohybuje - tento předpoklad je v antropologickém bádání nepopiratelným faktem - ovšem v návaznosti na diplomovou práci byly možnosti naučit se arabský jazyk limitované a jen obtížně zvládnutelné. Tento limit byl samozřejmě na straně výzkumníka, ale zároveň je nutné dodat, že naučit se arabský jazyk během dvouletého magisterského programu je vzhledem k časovým možnostem velice náročné. Jako nejvhodnější alternativa tak byl anglický jazyk, ale i v tomto případě by nebylo vhodné zastírat určité limity. Angličtina není rodným jazykem autora této diplomové práce, ale i na straně respondentů se nejednalo o jejich rodný jazyk. Anglický jazyk tak figuroval jako prvek pro komunikaci, ale patrné bylo, že respondenti často mají naučené fráze, případně používali slovní spojení nebo významy, které nemusely nutně konvenovat s jejich subjektivním přesvědčením.

Dalším důležitým faktorem bylo ženské pohlaví autora výzkumu. Samotné ženské pohlaví je v egyptské převážně patriarchální společnosti vnímáno specificky. Ženy jsou stále považovány především za matky a jejich role je velmi spjata více s domácností a péčí o rodinu, než s budováním jejich vlastního společenského a kariérního postavení. S ohledem na rasové a etnické implikace je pak také nutné dodat, že bílá barva pleti i blonděaté vlasy

⁹ MENDEL, Miloš, *Sekularismus v kontextu moderní islámské civilizace*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2021.

(společně třeba i s evropským pasem) jsou vnímány odlišně - mohou se jevit jako “vstupenka” do společenského života, protože tyto aspekty, které bychom snad mohli označit i jako evropské, jsou vnímány pozitivně a to také ovlivnilo samotný terénní výzkum. Stále zde totiž působí přesvědčení, že Evropané mají dostatečné finanční prostředky a to znamená vyšší sociální status, který se odráží v percepci příchozích ze starého kontinentu.

Výzkumu v Egyptě pak probíhal od února 2021 do listopadu téhož roku (konkrétně od 13. února 2021 do 3. listopadu 2021) a během celého devítiměsíčního pobytu se postupně střídaly turistické sezóny. Egypt tak byl v různých časových obdobích častou nebo naopak méně frekventovanou destinací pro turisty. Porovnání “turistického” období a “neturistickým” umožnilo komparaci „význačného“ turistického ruchu s “klidnějším” obdobím. Díky dlouhodobému pobytu v Egyptě pak bylo možné zažít i mnoho oslav, které jsou pro místní obyvatele z náboženských i ze sociálních důvodů, např. během ramadánu.

Cílem bylo provést alespoň 20 rozhovorů, aby byl výzkumný vzorek dostatečný. Cílovou skupinou byly turisté, rezidenti a místní Egyptané. Nyní rozvedu definice těchto tří skupin respondentů, jak již bylo naznačeno výše. Turisté byly osoby přijíždějící do Egypta za účelem rekreace, sportu nebo navštívení památek a to na omezenou dobu s maximální délkou čtyř týdnů. Nikdo z turistů zařazených do výzkumu neměl problém s označením sebe samého jako turisty. Druhou skupinou respondentů byli rezidenti a to jsou osoby žijící v Egyptě minimálně po dobu šesti měsíců. Tito respondenti jsou jiné národnosti než egyptské a samotný Egypt shledávají jako svůj domov, ať už trvalý, anebo dočasný. Egyptané byli poslední skupinou respondentů ve výzkumu. Jejich identifikace je poměrně snadná, protože jsou to všechny osoby zařazené do výzkumu, které se narodily na území Egypta a které se hlásí k egyptské národnosti. Nakonec se podařilo uskutečnit celkem 36 rozhovorů s 51 respondenty. Celkem 28 rozhovorů bylo vedeno s jedním respondentem samostatně a 8 rozhovorů vedeno se dvěma a více respondenty současně (skupinové rozhovory na způsob focus group).

Respondenti byli získáváni především díky pracovní stáži v turistickém ruchu, při které bylo možné uskutečňovat rozhovory s turisty i s místními Egyptany pracujícími v turistickém ruchu. Nejedná se pochopitelně o rovné postavení - místní Egyptané mají zaměstnanecké postavení, turisté jsou jimi obsluhováni a tento vztah se projevil také ve vztahu k autorce, která byla vnímána jako turista. Místní Egyptané nebyli často z dané lokality, ale za prací do El Gouny odjížděli i ze vzdálenějších destinací a to za účelem

nalezení pracovního uplatnění. Podobně také turisté nebyli pouze Evropané, ale jednalo se o turisty i z jiných destinací. Co se týče stálých rezidentů v El Gouně, v jejich případě se jednalo především o jedince, kteří se zde rozhodli strávit určitou část svého života v tomto městě právě kvůli svým podnikatelským nebo osobním aktivitám a preferencím. El Gouna není veliké město, a tak dobře zafungovala také metoda sněhové koule (snowball method) a respondenti byli obecně nakloněni k poskytnutí polostrukturovaných rozhovorů. Právě tato metoda rozhovorů byla pro výzkum vhodná, protože nabídla jasnou strukturu a témata, kterých se rozhovory držely, ale zároveň mi poskytly možnost doptávat se a otevírat další nosná témata pro výzkum.

Samotné rozhovory nemusely být nutně naplánované, jak by se dalo čekat v jiných výzkumech, ale někdy byli respondenti osloveni v neformálním prostředí, např. v přístavu nebo při náhodném setkání na ulici. Samotné rozhovory pak probíhaly obvykle v kavárně, knihovně nebo na ulici. Při nedostatku času byly rozhovory provedené improvizovaně přímo na pláži nebo u bazénu. Jako problematické se jevila setkání s respondenty z řad turistů, protože turisté mají obvykle nabitý program a málo času, a tak bylo často těžké domluvit se s nimi třeba jen na půlhodinovém setkání za účelem rozhovoru.

Rozhovory byly vždy nahrávány a následně přepisovány. Nahrávky i transkripce jsou uloženy v osobním archivu autorky. Respondenty byl vždy podepsán informovaný souhlas ohledně účasti ve výzkumu. Rozhovory byly vždy anonymizované. Obvykle byly rozhovory vedené nenuceně a s přátelskou atmosférou. To umožňovalo navázat s respondenty v některých případech i přátelské vztahy.

Respondenti výzkumu

Jak již bylo výše uvedeno, respondenti byli rozděleni do tří skupin. První skupina jsou turisté a tato skupina by se dala definovat jako skupina osob využívající rekreační zázemí El Gouny na přibližnou dobu jeden až dva týdny v maximální délce čtyř týdnů. Kromě obvyklého pobytu u moře je pak vzhledem k destinaci typické také navštěvování památek ze staré egyptské historie. Skupina označená jako turisté se s tímto označením také přímo identifikovali. Rozhovory s turisty nepochází pouze z El Gouny, ale také z Hurghady a vzhledem k odlišnému zázemí obou destinací je nutné mít tyto skupiny turistů jasně oddělené. El Gouna je totiž výrazně dražší a zároveň zde neexistují větší resorty, ale spíše soukromé apartmány, vily nebo luxusní menší hotely. Výrazným motivem návštěvy je také pobřeží,

keré je vhodné pro mnoho vodních sportů. Pro návštěvníky El Gouny je pak možné pohybovat se volně po městě. To vše je dáno povahou místa, které je na Egypt velmi neobvyklé. Hurghada je pak plná velkých resortů, které vytvářejí uzavřené komplexy. Turisté mnohdy neopouští brány resortu a plně využívají všech služeb svého hotelu. Pobřeží Hurghady je pak vyhledávané především za účelem rekreace a již méně se ho týkají vodní sporty.

Další skupinou respondentů jsou Egyptané, kteří jsou egyptští občané a hlásí se k egyptské národnosti. Tato skupina respondentů je poměrně různorodá a specifickou je pro ni značné sociální rozvrstvení. Důležité tak bylo postihnout všechny tři hlavní sociální vrstvy a to vrstvu nižší, střední a vrstvu nejvyšší. Rozdělení společnosti se bude věnovat následující část práce. Respondenti z řad Egyptanů jsou z různých koutů země, ale v době výzkumu pobývali a pracovali v El Gouně a Hurghadě.

Poslední skupinou byli rezidenti, kteří by se dali definovat jako osoby bez egyptské národnosti a občanství a pobývající v Egyptě minimálně po dobu šesti měsíců. Jednalo se o respondenty, kteří se hlásí k danému místu jako svému současnému domovu. O této skupině již bylo blíže pojednáno výše.

Stát ve státě - El Gouna

El Gouna je uměle vybudované letoviště ležící 25 kilometrů severně od Hurghady. Celé letoviště vybuďovala společnost Orascom Development s majitelem Samih Sawirisem. Tento člověk se narodil v Egyptě roku 1957 a vystudoval Technickou univerzitu v Berlíně. Díky této skutečnosti je v El Gouně kampus Technické univerzity a to s pěti magisterskými programy, které jsou pro mezinárodní studenty vyučovány v angličtině.¹⁰

Orascom Development Holding (ODH) je společnost se sídlem ve Švýcarsku a je předním vývojářem plně integrovaných destinací, hotelů, apartmánů, vil, ale i míst pro rekreaci a zábavu jako jsou golfové hřiště, přístavy a další podpůrná infrastruktura. V portfoliu má ODH mnoho destinací v Egyptě, Spojených arabských emirátech, Ománu, Maroku, Černé Hoře, Švýcarsku a ve Velké Británii. Projekt El Gouna je však tím největším a nejrozsáhlejším projektem této společnosti.

¹⁰ Orascom Development Holding AG [online]. El Gouna 2021 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://www.elgouna.com/about/>.

El Gouna je tak právně soukromé město, a proto, co se týká právních záležitostí, vlastnění nemovitostí nebo vstupu osob na území města má vlastní pravidla. Vstoupit a opustit El Gounu je možné pouze třemi branami z hlavní silnice, která vede po pobřeží. Na vstupních branách musí každý příchozí uvést důvod vstupu, otevřít kufr auta a ochranka poté rozhodne, zda může nebo nemůže vstoupit. Zároveň na vstupech do hotelů, apartmánů, “městských čtvrtí” a velkých křižovatkách jsou všudypřítomní hlídači v uniformách (tzv. El Gouna Security).

El Gouna se nachází na pobřeží Rudého moře v délce deseti kilometrů po pobřeží. El Gouna je plně integrované, soběstačné město a na první pohled nepřipomíná jiné egyptské destinace. Objevují se zde soukromé vily, apartmány, celkem osmnáct luxusních hotelů, dvě golfová hřiště, soukromé letiště, nemocnic, kosmetické salóny, fitness centra, soukromé školy a školky, kampus Technické univerzity a další služby pro rezidenty a turisty, kteří sem přijíždějí. Dále jsou zde tři veliké přístavy pro majitele těch nejluxusnějších jachet a přes sto restaurací a barů. Je zde tedy vše, na co může být turista a rezident z Evropy nebo ze Spojených států amerických zvyklý. Vše je doplněno celoročně slunečným počasím a trpytivě tyrkysovými lagunami, kterými je protkané celé město. El Gouna je velmi vyhledávanou destinací pro vodní sporty jako je potápění, jachting, windsurfing a kitesurfing.¹¹

Terénní výzkum v El-Gouně

Zúčastněné pozorování má své nástrahy, protože může dojít k úplné ztrátě odstupu. Pozice antropologa je pak při antropologickém výzkumu a v postmoderní antropologii klíčová. Ovlivnění terénu antropologem velmi dobře rozpracovala Kristen Hastrup v knize *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory* (1995). Uvádí zde, že pozice antropologa v terénu není snadná, jedná se o jakousi liminální fázi, kdy se antropolog nachází v novém prostředí, které se mu stává v danou chvíli domovem, a zároveň opouští svůj domov. Terénní zkušenost je liminální (prahová)¹² a Kristen Hastrup uvádí na základě svého terénu na Islandu, že situace antropologa i respondenta je v čase proměnlivá. Předkládá, že nemusí být

¹¹ Orascom Development Holding AG [online]. El Gouna 2021 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://www.orascomdh.com/destinations/el-gouna>.

¹² HASTRUP, Kristen, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, Londong: Routledge, 1995, s. 20.

nutně “propast mezi dvěma světy,” ale antropolog a informátor jsou v přímém kontaktu a vzájemně se ovlivňují.¹³

V Egyptě autorka této práce strávila celkem devět měsíců a pracovala v centru vodních sportů Element watersports v El Gouně. První dva a půl měsíce žila v Hurghadě a dojížděla do práce, ale nakonec bylo nutné se na zbylých šest měsíců odstěhovat přímo do El Gouny. Během svého pobytu bylo možné se setkávat se všemi skupinami respondentů výzkumu a žít jako Evropanka v Egyptě.

Výše byly popisovány bezpečnostní kontroly při vstupu do El Gouny. Slovo “bezpečnostní” by však mohlo být v uvozovkách, protože kontroly probíhaly ve většině případů s ohledem na etnickou nebo státní příslušnost. Lidem z Evropy nebo ze Severní Ameriky, kteří jednoduše řečeno vypadají jako zahraniční residenty, obvykle stačí říct název nějaké restaurace a ochrana se jen podívá do kufru. Jedná se o problém kategorizace na základě původu, protože osoby ze “západu” mají “vstupenku” skoro kamkoliv a všude se s těmito osobami jedná jako s turisty, které El-Gouna potřebuje z ekonomických důvodů. Další početnou skupinou, která jezdí do El-Gouny, jsou Egyptané na dovolené z Káhiry. Vstup je jim povolen na základě rezervace hotelu, apartmánu nebo vlastnění nějaké nemovitosti v El Gouně. Jedná se o jedince z vyšší střední třídy a vyšší třídy egyptské populace, protože které je El Gouna dovolenkovou destinací, kam vyrážejí s rodinami a s přáteli na prázdniny, svátky nebo víkendy. Pro tyto jedince je však El Gouna také místem prestiže. Střetávají se zde tedy různé důvody návštěv a přijetí. Další, již méně přijímanou skupinou, jsou Egyptané z nižší třídy bez pracovního pobytu. Pokud tyto osoby nemají vážný důvod přijet, např. právě z pracovních důvodů, tak pravděpodobně nebudou ani vpuštěni. Při příjezdu na pracovní pohovor jsou těmto Egyptanům odebrány doklady, které jsou jim navraceny po opuštění El Gouny. O těchto pravidlech, které jsou vyloženě diskriminační, nejsou k dispozici žádné oficiální informace, takže veškeré “znalosti” pramení ze zúčastněného pozorování a rozhovorů s respondenty.

Pro příchozí turisty budí bezpečnostní brány dojem bezpečí, jelikož v očích turistických návštěvníků není Egypt zcela bezpečnou destinací. Z pohledu Egyptanů se jedná o prestižní místo návštěvy, protože za brány není vpuštěn každý. Z pohledu rezidentů žijících v El Gouně jsou bezpečnostní brány vnímány pozitivně kvůli pocitu bezpečí, ale na druhou

¹³ HASTRUP, Kristen, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London: Routledge, 1995, s. 9-25.

stranu sami přiznávají, že “bezpečnostní“ jsou kontroly na vstupech opravdu jen v uvozkách. Na tomto jednoduchém prvku, jako jsou vstupní brány do soukromého města, je patrná egyptské stratifikace společnosti do mnoha sociálních vrstev. Bydlet v soukromém resortu, kam mohou jen majitelé a jejich návštěvy, je v Egyptě běžnou praxí. V podobě El-Gouny je to jen dotaženo do rozměru města.

Během pobytu bydlela autorka výzkumu v apartmánovém resortu, který byl mezi Egyptany velmi oblíbený. Mnoho apartmánů zde bylo určeno k pronájmu, zatímco jiné byly “chatami” bohatých Káhiřanů. Bylo tak možné pozorovat rodiny i přátele, jak tráví volný čas společně a večer se s nimi potkávat ve městě. S jednou skupinou bylo možné se vidět každý den - jednalo se o Egyptany, kteří měli v El Gouně práci a přišli si vydělat peníze, protože platy jsou tu vyšší než v okolních městech a sídlech. Jedná se o zahradníky, prodavače v obchodech, hlídače, opraváře, pomocníky na pláži, uklízeče, taxikáře, kuchaře, číšníky a další, kteří nebyli vidět jinde než na svých pozicích pracovních. Mnohdy žili mimo El Gounu a do práce byli hromadně sváženi, anebo žili na okraji města ve čtvrti, která byla vybudována právě pro zaměstnance. Z rozhovorů s Egyptany pak bylo po analýze ověřeno, že společnost je opravdu velmi stratifikována. Rozdělení společnosti je zde tedy opravdu citelné a více patrné, než jak je známo v západní společnosti. Toto předkládám i na základě svého terénního deníků v další kapitole.

Je nutné také reflektovat pozici autorky v terénním výzkumu. Čím déle autorka této práce cestuje a poznává odlišné kultury, tím více sebe definuje jako Evropanku, která má v sobě pevně zakořeněné křesťanské kořeny a vzorce chování, chápání a uchopování světa. Je vlastně až zarážející, jak křesťanství prostupuje evropským člověkem a chápáním kultury, ačkoliv se autorka této práce pokládá za osobu oficiálně nehlásící se k žádné křesťanské církvi, uskupení, sdružení nebo náboženství.

Pro navázání dialogu je klíčové uznání druhého v jeho plné celistvosti, lidskosti s otevřeností. Právě moment přijetí druhého bez předsudků je první překážkou v dialogu nejen mezi odlišnými kulturami. O to více, pokud kultura je prostoupena odlišnou vírou, než která je vlastní kořenům Evropy. Střední Evropa je hluboce založena na křesťanských kořenech, které prostupují každodennost našich dní, výchovu, vzdělání, ať už s naším vědomím nebo bez něj.¹⁴

¹⁴ LUCKMANN, Thomas – BERGER, Peter, *Sociální konstrukce reality*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999.

Vymezení dialogu na filozofické a transkulturní rovině

V této části bude představen dialog jako základní stavební kámen transkulturní komunikace. Dialog je tématem pro mnoho filozofů, antropologů, teologů, kulturologů a mnohých dalších, kteří jsou aktivní na poli humanitních věd. Problematika dialogu bude představena na následujících stránkách, nejprve z pohledu filozofického a antropologického a poté bude uveden mezináboženský dialog s následnou reflexí v kontextu antropologického výzkumu.

Dialog je označen za vztahový děj, který by měl být v ideálním případě zakončen vzájemným porozuměním. To je nám všem známá teze. Cesta a úplné naplnění dialogu a vztahovosti, která s ním plně souvisí, není až tak snadná, jak by se mohlo na první pohled zdát. Na následujících stranách bude uvedeno proniknutí a nastínění dialogu z pohledu filosofie a poté text plynule naváže na transkulturní dialog.

Nejprve lze uvést citaci od Emmanuela Levinase: „*Dialog není zkušenost setkání lidí, kteří spolu mluví. Dialog je událost ducha přinejmenším právě tak neredukovatelná a stará jako ‚cogito‘.*”¹⁵ Filosofie dialogu je tedy filozofií vztahu - vztah je vzájemnost a podle Martina Buber a dalších filozofů zabývajících se dialogem, dialogičností a vztahovostí mezi lidmi a Bohem je dialog metaforou vztahu.¹⁶ Na následujících stranách bude ozřejměna nutnost dialogu, který mnohdy nemusí být zcela zřejmý, protože v rámci veřejné sféry může být zaměňován s rozhovorem, debatou nebo diskusí, ale to není ten dialog v tom smyslu, v jakém se mu budeme nyní věnovat. Dialog se jako vztahové dění týká osob a vzájemné otevřenosti. Nedotýká se tedy „jen“ jedinců, ale osob v jejich jedinečnosti a svobodě a právě dialog má vést ke vzájemnému porozumění.¹⁷

¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel, *Le Dialogue*, Paříž: Sorbonna: 1982, s. 221-230. Cogito - odkazuje na Reného Descartovu větu Cogito ergo sum. Pokud bychom ovšem mohli pochybovat, tak právě tato věta je v tuto chvíli pravdivá. V češtině překládáno: „myslím, tedy jsem“.

¹⁶ POLÁKOVÁ, Jolana, *Filosofie dialogu*, Praha: Ježek, 1995.

¹⁷ POLÁKOVÁ, Jolana, *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 7-8.

Jolana Poláková - Filosofie dialogu, principy dialogu

U Jolany Polákové v knize „Smysl dialogu“ nalezneme nástroje dialogu - umění růst, umění dávat, umění přijímat a umění respektovat. Prvním nástrojem je dialog růstu. Kvalita a úroveň dialogu je přinejmenším bohatá, jak moc jsou duchovně bohatí účastníci dialogu. Právě lidské kvality zlepšují nebo snižují úroveň dialogu. Umění dávat se tak uskutečňuje až v kontaktu s druhými. Bezpodmínečně s ním souvisí odpouštění - je zde přechod od sobectví k lásce. Umění přijímat je míra přijetí druhého a to mnohdy souvisí s naší zkušeností. Právě přijetí od druhých zakládá to, jak budeme přijímat druhé. U dítěte, u kterého došlo k obklopení uznávajícím přijetím, je rozvinuta elementární důvěra, která se poté projevuje v důvěře v lidi, ve svět a v bytí. Zakládá se tak pocit bezpečí a z toho pocitu lze snadno nalézt odvahu k vykročení nad hranice horizont svého poznání a objevovat svět za hranicemi: *“V dialogickém přijímání odpadají masky a hroutí se bariéry - obnovuje se život.”*¹⁸ Přijímat druhého v sobě ukrývá poskytnutí bezpečí a naslouchání a to musí být založeno na čistotě úmyslu a srdce. Pokud se nám někdo otevírá ve své zranitelnosti, musí se naše přijetí co nejvíce připodobnit přijetí od Boha. Umění respektu je také důležité, protože bez respektu by nebylo možno mluvit o dialogu: *„Dialog je dění potvrzující lidskou důstojnost.”*¹⁹

Martin Buber - „Já a Ty“

Humanistické pojetí dialogu rozvedl Martin Buber v díle „Já a Ty.“ Jeho teorie je založena na třech klíčových pojmech, které udávají naši vztahovost: já-ty-já-ono. Nejdůležitější vlastností zájmena Ty je totiž fakt, že Ty staví druhého do vztahu ke mně, protože každé Ty vlastně elipticky obsahuje nějaké Já, čili je vlastně nevyslovenou dvojicí Já-Ty. To stejné platí pro zájmeno Ono. Pro vztah k předmětům se na druhou stranu využívá zájmena Ono. U první dvojice je tak důležité Já - Ty a přítomná vztahovost a pro druhou dvojici Já - Ono je důležitá přítomnost zkušenosti. Podle Bubera pak Já samotné neexistuje a je vždy založeno na vztahovosti Ty nebo Ono. Svět vztahu se vyskytuje ve třech sférách. První sférou je příroda, která je mimo naši všem známou verbální komunikaci. Druhou sférou je život s lidmi. Zde je vztah zjevný a má podobu řeči. Slovo Ty z dvojice Já-Ty můžeme

¹⁸POLÁKOVÁ, Jolana, *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 36.

¹⁹POLÁKOVÁ, Jolana, *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 40.

používat a zároveň přijímat. Posledním je vztah v oblaku - životu s duchovními jsoucnostmi, které přesahují naše bytí. Zde je vztah zastřen jakoby v oblak, ale zjevuje se. Je mimo řeč, ale plodí ji. Není slyšet Ty, ale my cítíme, že jsme osloveni a my na oslovení odpovídáme.²⁰

Tím, že cítíme nějaké Ty nebo Ono ve všech sférách, tak si v každé sféře utváříme vztah. Osoba pak existuje jen jako aktér dialogu ve vztahu. Tím jsme si mohli stanovit základní důležitost vztahu. Vstoupit do vztahu Já – Ty nás vede k tomu, že poznávám své „já“ díky setkání s „někým druhým“, a pokud mě druhý bezpodmínečně přijímá, tak ze sebe samého činí mé Ty. V samotném středu svého nitra se mi svobodně otevírá mé Já a já existuji, protože jsem přijat, a to bezpodmínečně přijat, a v tomto bytostném sdílení se navracím k sobě samému. Já se neukazuje primárně jako subjekt, ale jako „osoba“, jejíž svébytnost je totožná se vztahovostí. Osoba má absolutní dignitu, která pramení z absolutního přijetí a obdarování, což je základním stavebním kamenem dialogu podle uvažování Martina Bubera.²¹

Karel Vrána - Dialogický personalismus

Vertikální vztah člověka k Bohu je zakládajícím vztahem pro možné uskutečňování vztahovosti a vzájemnosti k druhému a to podle Karla Vrány v jeho knize „Dialogický personalismus.“ Celý dialogický přístup k člověku se nejvíce začíná rozvíjet po první světové válce, kdy Ferdinand Ebner vydává dílo „Das Wort und die geistigen Realitäten: pneumatologische Fragmente.“ Tímto dílem byl ovlivněn i Martin Buber. Dále můžeme za zakladatele dialogického personalismu považovat Gabriela Marcela a německého filosofa Franze Rosenzweiga. Všichni tito autoři se shodují v pohledu na osobu jako na autonomního a autentického člověka, který není nahraditelným zástupcem svého původu, ale je jedinečnou osobou. Přístup těchto filosofů je významně ovlivněn křesťanským nebo židovským vlivem uvedených autorů. Styčné body teorií přímo vycházejí z tradice křesťanské nebo židovské a zcela opomíjí jiné tradice a kultury, například islám, buddhismus nebo jiné. Personalistický pohled na osobu nachází autoři v křesťanství a ve vztahu jedince s Bohem, který je zakládajícím vztahem.²²

²⁰ BUBER, Martin, *Já a Ty*, Praha: Portál, 2016, s. 3-20.

²¹ BUBER, Martin, *Já a Ty*, Praha: Portál, 2016, s. 23-100.

²² VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996, s.27-29.

Opravdu dialogickými vztahy nazývá Karel Vrána vztahy, které se uskutečňují mezi manžely, rodinou a přáteli. Ten druhý je představením našeho cílem a nikoliv pouze prostředkem. Právě ve společenství s Bohem se člověk nejvíce uskutečňuje a nachází sám sebe. Vertikální rovina vztahu člověka k Bohu je právě tou zakládající transcendencí a právě ve vztahu k Bohu se projevuje osobní vztahovost: „*Člověk se stává tím, čím od počátku je - sebou samým - tou měrou, již se daruje a ztrácí a poskytuje se nekonečně transcendentnímu Bohu, jenž je jeho tím naprosto druhým.*”²³ Člověk tedy uskutečňuje své bytí tím, že přesahuje svět materiální, a svět, který dokáže vnímat smysly lidského těla. To vše díky vztahu vertikálnímu vůči transcendentnímu obrazu Boha. Vztah člověka s Bohem je tedy zakládajícím vztahem Já a Ty. Oslovují se, mají mezi sebou vzájemnou vztahovost a tak zakládají dialog dvou osob a utvářejí my.²⁴

Jan Hojda - Personalistická perspektiva transkulturality - Být zasažen uměním, patosem

Celá teorie Jana Hojdy vychází z dialogického personalismu a pojetí člověka jako osoby. Chápe každého jedince jako osobu s neodcizitelnou důstojností. Člověk má dle něj paradoxní povahu. Na jedné straně jeho sebeurčení souvisí se sebe-překračováním a na druhé straně se zase uzavírá v chráněných kulturních ulitách, které později potřebuje překročit. Člověk tedy sám sebe dokola nalézá a současně se sám sobě stále ztrácí. Jan Hojda vnímá svět jako neustálé hledání transcendentního zdroje personality, které sám nejraději reflektuje na pozadí fotografií, filmů či literatury. Dochází k závěru, že základem humanity je personalita. Ovšem jádro humanity odhaluje v personalistické kategorii lidské důstojnosti. Transkulturní potenciál a východisko pro možnost transkulturní komunikace je uloženo v tajemství, které v sobě člověk zároveň skrývá i odhaluje.²⁵

Tak jako na umělecké dílo musíme pohlížet více do hloubky, číst detaily a nenahlížet na něj pouze povrchně, ale více dovnitř, tak stejně musíme pracovat s transkulturní komunikací. Celé studium transkulturní komunikace ukazuje, že na věci musíme pohlížet z více stran a to i z pohledu transcendentna. Pohled na umění je také vždy hlubší, než se nám na

²³ VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996, s.36.

²⁴ VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996, s.55-59.

²⁵ BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 105-108.

první pohled může zdát. Pochopit a proniknout do umění chce čas a naši otevřenost, stejně jako transkulturalita.

Právě nechat se zasáhnout a otevřít se, jak František Burda popisuje patos, je velkým pojítkem k transkulturní komunikaci, která stejně jako umění vyžaduje naši otevřenost a moment zasažení, kterému se vystavíme. Umělecké dílo chce naši pozornost, proniknutí do něj a také nabízí pohled z mnoha úhlů k pochopení a proniknutí do významu díla.

Transkulturní komunikace má tedy se čtením uměleckého díla mnoho společného a je jen na nás, do jaké míry se necháme ovlivnit a zasáhnout dílem.²⁶

František Burda - Za hranice kultur

Podstatou transkulturní komunikace je setkání s lidskou důstojností, která je na tento fenomén vázána tak, že bez přijetí tohoto faktu není transkulturní komunikace vůbec myslitelná. Lidská důstojnost si žádá, aby byla zakotvena metafyzicky, jinak by se mohla stát prázdnou frází. Immanuel Kant pak staví lidskou důstojnost na kategorickém imperativu. Člověk v sobě nese absolutní vnitřní hodnotu, která je totožná s jeho důstojností a cíl sám o sobě je samotný člověk. Důstojnost je metafyzicky zakotveným prvkem, který nelze zpochybnit. Současná západní společnost má úctu k lidské důstojnosti zakotvenou ve svých ústavách i v chartě Organizace spojených národů a přes širokou shodu fundamentálního významu lidské důstojnosti je stále obtížné ji přesněji definovat. Pojem má navíc tendenci stávat se dogmatickým. V zásadě existují dva způsoby chápání důstojnosti: inherentní (nedotknutelná, nezcizitelná a nezpochybnitelná důstojnost, na které je založena i charta Organizace spojených národů), anebo kontingentně (na základě vlastnosti, stavu, role). Teprve až křesťanská nauka plně rozvinula inherentní význam důstojnosti. Křesťanství přichází s objevem člověka jako *Imago dei* tedy obraz boží. Člověk je jako svébytná osoba s nezcizitelnou a nezredukovatelnou důstojností a přináší tedy rozměr horizontální i vertikální.²⁷ Pojetí člověka jako osoby je rovněž pojem odvozený od bytí a osobou u Boha - křesťanského. Svatá trojice a trojjedinost Boha zakládá personální vztah osoby. To uvádí i doktor František Burda ve své knize: „*Prozatím nám v návaznosti na odvozený charakter pojmu osoba od vztahů mezi osobami v Trojici stačí konstatovat, že vztahová dimenze osoby*

²⁶ HOJDA, Jan, *Obrazy člověka ve vybraných dílech literatury a filmu 20. století: teologicko antropologické interpretace*, Ostrava: Moravapress, 2013.

²⁷ BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 148-153.

není dimenzí akcidentální, nýbrž že souvisí s identitou osoby. Člověk sám sebe není schopen uchopit zevnitř, nevystačí si sám se sebou, k sobě se dostává jakoby zvenčí, oklikou přes druhé a prostřednictvím osobních vztahů. Důstojnost a vztahovost osoby spolu podstatně souvisí. Skutečný vztah může být konstituován pouze mezi dvěma rovnocennými partnery. Jak jsme uvedli výše, rovnocennost partnerů je založena na jejich důstojnosti býti osobou. Takovému vztahu můžeme říkat personální vztah.”²⁸ Personální vztah osoby je bránou ke vztahu k druhému. Člověk tedy odpovídá na důstojnost druhého člověka svojí otevřeností, láskou a nesobečností bez účelu vede ke vztahu k já i k ty. A právě otevřenost a personální vztahy jsou klíčem ke sblížení odlišných kultur. Vztahy napříč odlišnými kulturami jsou tedy o osobním personálním vztahu ke mně samotnému a poté k druhému, kterého přijímám v celé jeho jedinečnosti. Je tedy celá otázka navázání transkulturního dialogu pouze otázkou přijetí druhého v jeho jedinečnosti a jeho plné důstojnosti? Transkulturní jednota se rodí a vychází z důstojnosti člověka. Otevřenost, kterou předkládá František Burda, má být univerzálním bodem, ale tento univerzální bod je opřen, jak to uvádí František Burda o křesťanské hodnoty. Ty ale nejsou univerzální všem, nebo jsou? Důstojnost člověka je zároveň také cílem transkulturní jednoty, ke které směřuje. Dle Františka Burdy jsou nutné osobní vazby mezi jedinci, aby si byli schopni uvědomit a uskutečnit transkulturní provázanost: *„Teprve na základě transkulturního služebného vztahu „Já-Ty“ můžeme hovořit o dialogu mezi lidmi i kulturami. V jiné perspektivě vlastně o dialogu hovořit nemůžeme.*”²⁹ Nejde tedy jen o dialog, ale i o vztahovost a tvář druhého. Lévinas v knize *„Být pro druhé“* píše o tváři druhého, která mluví dříve než jazyk. A lidská tvář, která udává vše.³⁰

Mezináboženský dialog

Jedna z velkých otázek v oblasti dialogu je mezináboženský dialog, který čím dál více rezonuje v dnešní době. Vzhledem k terénnímu výzkumu, který probíhal v Egyptě, kde se střetává křesťanští koptové s majoritními muslimy, je toto téma více než vhodné. Níže je tato problematika rozpracována.

²⁸ BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 152.

²⁹ BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 158. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*, Praha: Zvon, 1997, s. 17.

³⁰ BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 148-160.

Náboženství musí být dynamické a žité mnoha způsoby, ať již tradičně, pasivně, povrchně, angažovaně, osobně, kolektivně nebo jinak cítěné. Hans Küng uvádí, že náboženství je životním stanoviskem založeným na víře. Mezináboženský dialog by se měl opírat o pilíře oboustranného informování, oboustranné diskuse a transformace, kdy bude docházet ke vzájemnému obohacování. Žádné jiné náboženství není v Evropě a Americe zatíženo tolika stereotypy, generalizacemi a ukvapenými závěry jako právě Islám. Abrahámovská náboženství mají společná zjevení, ale problematický je proces vzdělávání. Ve škole a ani v jiných státních vzdělávacích institucích se o islámu prakticky neinformuje a v médiích jsou o islámu zobrazené pouze kusé a negativizující informace, přičemž někteří politici navíc hodnotí islám rovněž v negativních tendencích. Pokud se vrátím zpět k orientalismu, tak i díky němu si islám nese svou „negativní“ nálepkou do dnešních dob. V Evropě je totiž od 19. století islám ověnčen exotikou a orientalismem, který je v některých lidech velmi silně ukotven.

Křesťanství je v dnešním světě velmi sekularizované. K bodu tvrdé sekularizace však islám dosud nedostoupil, anebo alespoň nedostoupil v takové míře jako země křesťanské. Islám je i v modernizovaných zemích, jako je například Turecko, stále silně zakomponován v životě obyvatel. Islám je tedy i zde více přítomen v kultuře a ve způsobu života než křesťanská církev.

Základní kámen mezináboženského dialogu byl započat v deklaraci *Nostra Aetate*. Právě deklarace Druhého vatikánského koncilu (1962-1965), která ukazuje novost a složitost tématu pro církev, se zabývala vztahem církve k nekřesťanským náboženstvím, mezi které lze zařadit hinduismus, judaismus, buddhismus a islám. Zabývala se tedy mezináboženským dialogem. Deklarace byla přijata až na posledním zasedání koncilu 28. 10. 1965.³¹

Právě tímto prvkem se zabýval Hans Küng, který je obecně znám pro svou dlouholetou práci na poli mezináboženského dialogu a Světového étosu. Přestože je mnohými kritizován, tak je jeho role v moderních dějinách nezastupitelná. Zástupci všech náboženství na Světovém parlamentu náboženství v roce 1993 v Chicagu podepsali deklaraci o Světovém étosu, který je výsledkem mezinárodní a mezináboženské spolupráce. Hlavním poselstvím Světového étosu je konsenzus etické, mravní jednoty lidstva a normy lidskosti. Jedná se o

³¹VATICAN.VA [online]. Rome 1995 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html.

mravní regulativy, které vycházejí spíše z etiky, kde je větší konsenzus, než na rovině teologické.³²

V České republice je velmi činný v oblasti náboženského i mezikulturního dialogu Tomáš Halík, který se ve svých projevech výrazně staví proti zobecňování islámu. Velmi trefně ve své knize *Smířená různorodost* píše o islámu i o jeho narůstající přítomnosti v Evropě. Píše i o svých návštěvách univerzity Al-Azhar, která je stále kulturním centrem sunnitského islámu. Reflektuje postavení západu po 11. září 2001 vůči muslimům a uvažuje o nutnosti revize smýšlení nad islámem: „*Má-li Evropa žít v pokoji s muslimy, musí prostě přestat s banalizováním a marginalizováním (tohoto) náboženství.*”³³ Z proslovů, kázání a veřejného vystupování jsme mohli z úst Tomáše Halíka slyšet mnohé o různorodosti mezi náboženstvími, ale také o nejednotě uvnitř jednotlivých náboženství, která se také musí podrobovat dialogu. Nemůžeme dle něj hledat dialog mezi islámem, křesťanstvím a judaismem, ale mezi lidmi a mezi různorodými příslušníky církve a věřících.

Prohlášení papeže Františka a vrchního imáma Al-Azhar Ahmeda al Tajíba z roku 2019 bylo lehce upozaděno začínající pandemií Covid-19. Existovala zde společné deklaráce o lidském bratrství, míru a společném soužití mezi lidmi. Dialog a jeho nezastupitelná role ve světě je klíčová spolu se spravedlností, vírou a svobodou. V prohlášení oba autoři uvádějí, že „Západ“ a „Východ“ jsou místy, kde bychom měli hledat spíše vzájemnou inspiraci, porozumění a neuchylovat se k prohlubování propasti. Všichni lidé pak jsou lidské bytosti a pojí je lidství a lidská práva. Smíření mezi věřícími a nevěřící je také důležité, jak oba uvádějí. V této části můžeme shledat téma, které je pro současný arabský svět klíčové a to sekularizace západu. Prohlášení ale pokračuje tématem lidství, protože především jsme všichni lidé³⁴: „*Ve jménu Boha a toho všeho prohlašuje Al Azhar al Šarif s muslimy Východu a Západu a katolická církev s katolíky Východu a Západu, že přijímají kulturu dialogu jako cestu, spolupráci jako chování a vzájemné poznání jako metodu a kritérium.*”³⁵

³² PARLIAMENT OF WORLD 'S RELIGIONS [online]. Chicago 1993 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://parliamentofreligions.org/towards-global-ethic-initial-declaration>.

³³ HALÍK, Tomáš, *Smířená různorodost*, Praha: Portál, 2011, s. 185.

³⁴ HALÍK, Tomáš, *Smířená různorodost*, Praha: Portál, 2011.

³⁵ Římskokatolická farnost Třebechovice pod Orebem [online]. 4. února 2019. [cit. 2. 7. 2021]. Dostupné z: <https://farnost-trebechovice.webnode.cz/lidske-bratrstvi/>. Krátce z terénního deníku a zúčastněného pozorování: *Ráda bych se okrajově dotkla pohledu turistů na islám a pohledu rezidentů na islám. Závěry, které předkládám, jsou z terénního deníku a zúčastněného pozorování. Obavy turistů z islámu pramení ze stereotypních představ, jakými je islám v Evropě prostřednictvím médií prezentován. Orientalistické kořeny, které mluví o islámu jako hrozbě, nebezpečí a násilí jsou v euroamerické společnosti stále hluboce cítit. Jiné je, pokud se poté podíváme na rezidenty, kteří žijí v kultuře ovlivněné islámem, která je velmi vzdálená jejich křesťanským kulturním*

Cílem dialogu je přijetí druhého a personifikovaným cílem je druhá osoba. Dialog nekončí přenášením informací nebo vytvořením konsenzu, jde v něm o vzájemné porozumění. Cílem mezináboženského dialogu je pochopení, porozumění a přijetí druhého. Dosažení samotného mezináboženského rozhovoru je již krok k míru mezi náboženstvími a lidmi. S těmito cíli se ztotožňují autoři výše uvedeného a to Hans Küng, Tomáš Halík a také papež František.

kořenům. Existuje zde porozumění, že je to jiná kultura, kterou nemají soudit a nálepkovat, ale naopak poznat a respektovat. Ramadan je takové typické období, které pocítí všichni, kdo v Egyptě v tu dobu jsou. Život se zpomalí, obchody změni otevírací dobu a život plyne ve svátečním duchu. V Evropě je Ramadan reprezentován pouze jako svátek, kdy muslimové nekonsumují jídlo ani nápoje od úsvitu do západu. Pokud toto období zažijete na vlastní kůži, tak zjistíte, že je to spíše doba oslav, setkávání se s blízkými, přáteli, rodinou. Půst v době Ramadánu je mezi kulturními muslimy různě dodržováno. Je to období, které bych přirovnala k Vánocím, které jsou pro mnoho lidí v Evropě svátkem duchovním a pro mnohé jen křesťanský svátek o kterém nevědí zhora nic a je to spíše čas na přátele, rodinu a setkávání.

Stále přítomný orientalismus a možnosti dialogu

V této části bych chtěla nastínit témata orientalismu, nových přístupů v antropologii a také socioekonomickou situaci Egypta společně s rozdělením místní společnosti. Zmíněná témata mají dvě roviny zájmu a tím je člověk a kultura. Všechny tyto témata chci reflektovat ve spojitosti s terénním výzkumem v Egyptě a tématem dialogu, které je v této práci klíčovým bodem.

Díky dlouhodobému zúčastněné pozorování jsem mohla více proniknout do každodennosti života v Egyptě. Vzhledem ke každodenní práci s Egyptany a rezidenty během pobytu v El Gouně jsem se mohla přiblížit jejich chápání světa a porozumět, jakým prvkům v kultuře, náboženství přikládají jakou váhu. Pohled turistů a zahraničních rezidentů na Egyptany a s tím související možnost dialogu se pokusím uvést na následujících stranách práce. Právě otázku dialogu se pokusím najít odpovědi na základě terénního výzkumu.

Orientalismus a nová antropologie

Jednalo se o antropology, historiky a literáty, kteří utvářeli obraz o takzvaném Orientu. Tento pohled poté přenášeli do Evropy a do Severní Ameriky a tím formovali určité porozumění vztahující se k této oblasti. Pojem orientalismus můžeme geograficky spojit s Blízkým východem, ale jednalo se spíše o obecnou kategorii, která se týkala také Egypta a další blízkých lokalit. Dnes má termín orientalismus negativní konotaci a v této části diplomové práce bych ráda uvedla výsledky terénního výzkumu, které se vztahu k orientálnímu uvažování, a poukázala na možnosti nové antropologie, která má tendenci přehodnocovat tradiční orientalistické zaměření.

Pojem orientalismus je tradičně spojený s islámem a navozuje dojem jakési exotické destinace. Toto vnímání je v dnešní Evropě stále přítomno a zejména ve veřejném prostoru se často odkazuje na nedostatečnou „civilizační“ vyspělost „orientálních zemí.“ Se vzrůstající postmoderní kritikou tradičních pojmů a přístupů se však v akademickém světě začíná přístup k pojmu „orientalismu“ měnit. Považuji za klíčové věnovat pozornost tomuto tématu a prezentovat jej i mimo akademické kruhy.

Pojem Orientalismus

Je však nadále otázkou, jak je dnešní egyptská společnost ovlivněna fenoménem, který byl (a dnes můžeme říci, že i je) rozšířen v Egyptě z americko-evropského prostředí a nazývá se orientalismus. Mohou mít stále příjíždějící turisté orientální představy o Egyptě, ať se již pod tímto pojmem skrývá cokoli? A co by bylo vlastně mělo být pro Egypt orientální? Jak se dnešní společnost profiluje v souvislosti s koloniální historickou zkušeností?

Formulace představy o orientu má své kořeny v historii moderního kolonialismu a to v 16.-20. století. Historie evropského kolonialismu sahá k prvním zámořským objevitelským plavbám v 15. a 16. století, kterým dominovali Španělé a Portugalci, a poté mezi hlavní koloniální mocnosti patřily nejen tyto dva státy z Pyrenejského poloostrova, ale také Velká Británie, Francie nebo Nizozemsko. Postupně začali dominovat Francouzi a Britové, zatímco Nizozemsko, Portugalsko a Španělsko za nimi zaostávaly. Největší koloniální impérium vybudovala Velká Británie (zejména po získání Indie) a evropský kolonialismus dominoval do druhé světové války, po jejímž konci a zejména v šedesátých letech přišly procesy dekolonizace. Hlavním cílem koloniálních snah bylo získávání nerostných surovin a exotických plodin a s tím souvisela i nutnost podmanit si obyvatelstvo a i pomocí něj získat levnou pracovní sílu. Přes počáteční vliv christianizace, kdy např. Španělé hodlali christianizovat obyvatelstvo Střední Ameriky, začala postupem získávat navrch představa o sociální a rasové nadřazenosti, která byla propojena se sociálním darwinismem.

S tím souvisí i formulace specifického diskurzu ve spojitosti s orientalismem, jak ho chápe Edward Said (1978). Tento diskurz se uchytil a zakořenil v době koloniální nadvlády, kdy se začal prezentovat v politice, literatuře, filosofii, vědě i ve společnosti. Orientalismus je přímo spojen s nadřazeností západních zemí, zejména evropských, nad orientálním světem a je tak založen na nerovnosti vztahu. Problém vymezení oblasti orientu je dán tím, že se nejedná o kulturně-zeměpisně-historický celek, ale o představu Západu, která vznikla na půdě kolonialismu. Pro Evropu se jedná o Blízký východ, pro Ameriku je pojem orient spojen s oblastí Dálného východu - Japonska a Indočíny.³⁶ Problematické je, že Evropa vnímá orient jako etnicky, společensky i nábožensky homogenní celek, který je vztahu k evropským mocnostem méně rozvinutý a vůči této reprezentaci se Edward Said ve své knize „Orientalismus“ (1978) snažil ohradit a vysvětlit historický původ těchto idejí. Said uvádí orient ve vztahu k okcidentu, který představuje západní státy a důležitá je binární opozice

³⁶ SAID, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka 2008, s. 11.

těchto dvou vymezení, což nám ukazuje na vztah mezi oběma dvěma rovinami jako výsledku diskurzu a tedy i uvažování a myšlení, než o původních, autonomních, subjektivních nebo identifikačních souvislostech, které by byly dány vnitřními společenskými vztahy, autonomním historickým vývojem nebo vlastním identifikací a subjektivním ztotožněním se s (nejen) náboženskými úkony. Edward Said píše: „*Orient si Evropané vytvořili téměř zcela ve svých představách.*“³⁷ S tímto tvrzením se shoduje i další autor kritizující podstatu orientalismu a to Ziauddin Sardar (1999). Ten orientalismus označuje za “*vykonstruovanou neznalost a úmyslný sebeklam.*”³⁸

Diskurzivní vymezení mezi orientem a okcidentem tak vymezuje vzájemně dichotomizované polohy a spíše svědčí spíše o vnímání daných zemí ze strany západních koloniálních mocností, které prezentovaly své kolonie v kontextu politického a mocenského vlivu. To se pak jasně ukazuje také na implicitní kategorii okcidentu, který je vnímán jako vyspělý, civilizovaný a technologicky pokročilý. Jedná se tedy o polarizovaný pohled vůči barbarskému, nevzdělanému, iracionálnímu a “dětinskému” orientu. To je jen doplněno rozdělením v oblasti náboženství na křesťanství a na islám. Právě islám byl mnohými orientalisty reprezentován jako falešné křesťanství.

Nyní lze trochu odbočit k historickým událostem středověku, aby byl diskurz o orientalismu a okcidentalismu ještě patrnější. Pokud vezmeme v potaz pohled na islám, jak se nám ukazuje ze středověké Evropy, tak mezi nejvýznamnější průsečíky události střetávání mezi evropskými a muslimskými společenstvími patří války. Konkrétně bychom sem mohli zařadit křížácké výpravy proti Seldžukům nebo Saracénům, ale obecně proti muslimům. První křížácká výprava byla vyhlášena už roku 1095.³⁹ Nejedná se však pouze o první střetnutí mezi Evropou a Islámem a ani poslední, ale důvodná je interpretace vzájemných vztahů, která poukazuje na to, že v rámci evropské zkušenosti se ve vztahu k muslimům jeví jako relevantní a signifikantní především konflikty s muslimy. První bitva u Poitiers v roce 732, jedna z největších námořních bitev mezi křesťanským a islámským světem, bitva u Lepanta v roce 1571, ale také Balkánské války v letech 1912-1913 a další střetnutí jsou v diskurzu orientalismu poměrně známé. Méně známé jsou však už (snad kromě Avicenny) muslimské filozofické, lékařské nebo sociálně-vědní spisy. Právě na tomto podloží se diskurs formuje –

³⁷ SAID, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka 2008, s. 11.

³⁸ SARDAR, Ziauddin, *Orientalism (Concepts in the Social Sciences)*, London: Open University Press, 1991, s. 4.

³⁹ KŘÍŽOVÉ VÝPRAVY [online]. Václav Němec 2022 [cit. 18. 8. 2021]. Dostupné z: <https://www.dejepis.com/ucebnice/krizove-vypravy/>.

islám představuje nebezpečí a nepřináší pokroky ve vědě. Tyto pokroky ani nejsou zapomenuté, jednoduše nejsou součástí diskurzu a neexistují ve vědomí Evropanů.

Důležitou spojnicí mezi orientem a okcidentem je již po staletí oblast Balkánu, kde se mísí jednotlivé kulturní prvky i náboženství a mezi kterými pak kromě tradičních prvků religiozity a spirituality dominuje zejména křesťanství a islám. To je patrné i dnes v Bosně a Hercegovině, kde konflikt není často artikulován v etnické nebo národní rovině, ale v rovině náboženské – v domovinské válce v roce 1991 bojovali proti sobě muslimští Bosňáci a katoličtí Chorvaté a právě tím objevuje problematiku diskurzu, protože z historického kontextu se nám vyjevuje, že např. v bitvě u Lehnických Polí již proti sobě nebojovali evropští křesťané a muslimští Mongolové, ale tato událost je zetnicizována do roviny ruské/polské versus mongolské, zatímco mnozí Evropané ani neznají, jakého vyznání Mongolové byli.⁴⁰ Problémem tedy zůstává diskurzivní podloží “orámované” náboženstvím.

To všechno utvářelo představu, že se Evropa vůči islámu vymezuje vojensky a nejen ideologicky. Islám má nepochybně pomyslnou nálepkou spojenou s jistým militarismem a právě tento aspekt je patrný v případě diskurzu. Je to patrné i na životě proroka Mohameda, který je vnímán jako náboženský a politický vůdce, ale jeho nejvýznamnější období je z evropského pohledu tzv. Mekkánské období, kdy Mohamed odejde z Mekky roku 622 do Mediny a tím také začíná „militaristická“ část Mohamedovi biografie. Je také vnímán jako zakladatel islámu, ale také jako schopný válečník a i díky tomu je patrné, že je islám vnímán jako militantní. Ovšem nejen to. Zároveň je islám vnímán jako expanzivní, protože muslimové pod vedením Muhameda provedli etnickou čistku židů v Medině a následně se Islám šířil po celém Maghrebu a dostal se přes Španělsko až do Francie. Islám je tak vnímán jako ohrožující pro evropskou identitu. Právě tato historie tvoří vnímání islámu až do dnešních dob, kdy je mnohými považován za nekompromisní, expanzivní a militantní náboženství. Je tomu tak dodnes a útoky 11. září 2001 jenom rozvířily tento diskurs.

S ohledem na Egypt můžeme uvést, že pro jeho moderní dějiny měl velký význam vpád Napoleonových vojsk z roku 1798 do Egypta. Cílem tohoto tažení bylo anektovat egyptskou zem, ale také zkoumat starověkou egyptskou kulturu. Přestože Napoleonovo tažení do Egypta bylo neúspěšné, ve výsledku umožnilo nejen výzkum archeologických pozůstatků, ale se etabloval pohled na Egypt jako na součást orientalistického uvažování. To souvisí i s reprezentací otevření Suezského průplavu roku 1869, který údajně spojoval méně vyspělý

⁴⁰ WEITHMANN, Michael W., *Balkán: 2000 let mezi Východem a Západem*. Praha: Vyšehrad, 1996.

kontinent s moderním západním světem.⁴¹ Pokud se následně podíváme i na to, jak bylo britské koloniální impérium vnímáno koloniálním správcem Egypta, lordem Cromerem, který v roce 1908 vydal knihu s názvem *Modern Egypt*, dozvíme se o egyptské populaci, že je to jeden z nejhlopějších národů světa, bez schopnosti logického myšlení a uvažování.⁴² To je také typicky orientalistické a jen to formuje diskurs vládnoucích Britů ohledně národa, kterému vládli.

V tomto duchu se po mnoho let utvářel diskurz Orientu, který vedl k vytvoření stereotypních představ. S ohledem na antropologické bádání lze uvést, že také první antropologické práce byly silně ovlivněné tímto diskursem a to bylo patrné např. v případě verandové antropologie, kdy britští badatelé zkoumali v britských koloniích chování a jednání místních obyvatel, aby dospěli k názoru, že se jedná o „divochy.“ Až antropolog židovského původu Franz Boas přišel na konci 19. století s kulturním relativismem, kterým učinil zlom.⁴³ Kulturní relativismus je teoreticko-metodologický přístup ke studiu kulturních jevů a prvků a vychází z předpokladu, že jednotlivé kultury představují jedinečné sociokulturní systémy, které je možné popsat a pochopit pouze v kontextu jejich vlastních norem, hodnot a idejí. Boasovy úvahy tedy můžeme označit za protiklad k etnocentrické předpojatosti orientalistů a také evolucionistů, kam bychom mohli zařadit i verandovou antropologii.

Kulturní relativismus ukazuje, že neexistují „lepší“ a „horší“ formy života, že nemůžeme uplatňovat tato (svá) hodnotící stanoviska, ale naopak se nemá nálepkovat, hodnotit a má se uvažovat o partikularitě a autonomii kultury. Kulturní relativismus je spojen s posuzováním a hodnocením odlišných kultur pouze na základě jejich vlastních hodnot a kritérií. Jak píše Robert Murphy: „*Hodnoty a estetická kritéria jsou většinou pochopitelná, pokud jsou použita k posuzování vlastní kultury.*”⁴⁴

Ve spojitosti s islámem v Maghrebu můžeme za kulturního relativistu označit práci Clifforda Geertze s názvem „Pozorování Islámu“ (v anglickém jazyce „*Islam Observed*“, 1971). Dílo se věnuje dvěma zcela odlišným společnostem v Maroku a v Indonésii a formování islámu. Obě země jsou silně ovlivněné islámem a přitom v každé z nich došlo ke zcela jiné profilaci islámu a jeho významů. Na tomto příkladu se Geertz trefě snaží

⁴¹ SAID, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka 2008, s. 90-109.

⁴² CROMER BARING, Evelyn, *Modern Egypt*, Cambridge: University Press, 2010, s. 45.

⁴³ Tento koncept byl jako „dogma“ uveden v antropologických kruzích Franzem Boasem.

⁴⁴ MURPHY F., Robert, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 2006, s. 37.

reprezentovat kulturní relativismus v kontextu náboženství a kultury. Více se o díle zmiňují na dalších stranách.

Tuto část práce můžeme uzavřít s tvrzením, že výraz orient lze chápat jako diskurz západního světa, který měl za cíl ovládnout, etablovat a přivlastnit si reprezentaci (nejen) blízkovýchodních muslimských zemí, ale zároveň lze termín chápat jako obecně užívaný termín, který označuje “ty druhé”, zejména ve spojitosti s muslimy, a proto stále nabývá na své síle ve veřejném prostoru.⁴⁵ Tento pohled spojený se škatulkováním “těch druhých/jiných” je samozřejmě problematický, protože má často militaristický a mocenský charakter, jak by řekl poststrukturalismus. Snahu o překonání tohoto stereotypizovaného myšlení mají bezesporu humanitních vědy v čele s kulturní a sociální antropologií, a proto je kulturní relativismus naprosto stěžejní a je nutné na něj klást velký důraz.

Antropologie islámu

Orientalistické homogenizující vidění světa se postupem času ve společnosti mění a stejně je tomu i v antropologii. O změny se zasadil právě Clifford Geertz a mnozí další antropologové, kteří svými výzkumy pomohli ke kulturně relativistickému uchopení Islámu namísto černobílého orientalistického vidění. Navíc umožnili dodat islámu kulturně-sociální aspekty místo dřívějšího uchopení, které bylo postaveno čistě na náboženské rovině.⁴⁶

Právě kniha Clifforda Geertze (*Pozorování islámu v originále: Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*) nás seznamuje s problematikou náboženské situace. Hlavním problémem totiž je, že náboženství postrádá jasné ukazatele, kterými by mohlo být měřeno nebo rozlišováno a to je způsobeno jeho měnící se povahou a různými způsoby reprezentace v různých kulturách i v zemích v průběhu času. Jinými slovy, jedno náboženství není monolitickou kategorií, ale je značně diverzifikováno. Ve svém díle se Clifford Geertz věnuje kulturou ovlivněnou islámem v Maroku a Indonésii.

Clifford Geertz nejprve uvádí, že v Maroku byl první kontakt s islámem v 7. století a to vojenský. V polovině 8. století pak byla ustanovena muslimská nadvláda. Marocké vesnické prostředí pak bylo více řemeslnické a městské zase více obchodní. Jednalo se o dva odlišné způsoby života uvnitř jednoho státu, které se navzájem velmi ovlivňovaly, ale měšťané a vesničané nežili v různých kulturních světech, protože obě sociální skupiny byly pouhými skupinami uvnitř jednotného systému. V Maroku se rovněž neuskutečnil rozvoj

⁴⁵ SAID, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka, 2008, s. 11-40.

⁴⁶ BOWEN R., John, *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: University Press, 2012, s. 1.

rolnické společnosti a život ve městě nebyl lehčí než na venkově, díky čemuž získal marocký islám několik specifických rysů a to zejména sílu a zbožnost. To je patrné ve velkých historických zlomech marocké historie, protože téměř všichni vládci a skupiny spojovaly vojenskou sílu s náboženskou přísností a to od založení prvních měst až po hnutí odporu proti kolonialismu ve 20. století. Marocký islám je pak podle Clifforda Geertze charakterizován uctíváním svatých, morální přísností, magickou mocí a přehnanou zbožností.

V Indonésii pak byla společnost spíše venkovská a její první kontakt s islámem byl prostřednictvím obchodních vazeb ve 14. století. Rozdíl oproti Maroku byl v tom, že se Islám zavedl společně s centralizovaným a rozvinutým náboženským státem. V Indonésii totiž byl hinduisticko-buddhistický stát a islám proto „převzal“ civilizaci a nezakládal ji jako v Maroku. Indonéské státní principy (i umění) přímo ovlivnily institucionalizaci islámu a to je patrné také pro indický islám, který byl podle Geertze zdrojem indonéského islámu a který má podobné synkretické tendence. Na Jávě se pak v prostředí šlechty rozvinul gnostičtější islám díky přijetí do již existujícího hinduistické, buddhistické a animistické víry, zatímco obchodní třídy Jávy byly více ovlivněné "blízkovýchodním" islámem díky rostoucí popularitě pouti do Mekky. Všechny verze islámu však byly hluboce ovlivněny synkretickým postojem, který je základem indonéské identity.⁴⁷

Clifford Geertz se prostřednictvím porovnání odlišných procesů islamizace snaží formulovat komparativní model islámu. Marocký islám odrážel svůj kulturně rigorismus a puritánství, zatímco indonéský islám byl spjat s kulturním univerzalismem a synkretismem. V Maroku pak byla civilizace postavena na vznětlivosti a dravosti, zatímco v Indonésii na pílí. Islám je tak velmi flexibilní, jak můžeme vidět na dvou příkladech uváděných Cliffordem Geertzem, a díky tomu je stále dynamickým náboženstvím. Clifford Geertz tak dodává: *„Náboženské cítění je tedy v lidech více než jen posuny uvnitř jednotlivce, ale také společenské procesy, neboť náboženství je sociálně dostupné prostřednictvím "systému významu", což jsou kulturní symbolické konstrukty jazyka, zvyku, umění a technologie. Jsou to kulturně objektivizované vzorce významů, které se vyvíjejí a jsou přenášeny skrze sociální instituce.*⁴⁸ U Geertze tedy neexistuje jeden „orientalistický“ islám, ale islám má více podob a ten má svá společenská specifika.

⁴⁷ GEERTZ, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, London: The University of Chicago Press, 1971.

⁴⁸ GEERTZ, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, London: The University of Chicago Press, 1971, s. 1.-23.

To souvisí s antropologií islámu, kde se nyní klade zvýšený důraz na partikularismus islámských společenství a tedy na jejich konkretizaci v době a místě. To však neznamená, že by se ignoroval Korán, ale antropologie se stále více snaží pochopit, jak partikulární muslimská společenství chápou islám. Současné antropology odlišuje od starší generace antropologů, že ve středu jejich zájmu je pákistánský farmář, egyptský inženýr nebo francouzský muslimský teolog a jak tito konkrétní jedinci vidí Korán.⁴⁹ Jedná se tedy o sociální a kulturní rozměr islámu.

Z knihy Antropologie islámu od Gabriele Maranci lze uvést: „*Měli bychom začít od muslimů, nikoliv od islámu. Jak jsem již uvedl výše, hlavní věc, kterou muslimové sdílejí mezi sebou a ostatními není islám, ale spíše fakt, že jsou to lidské bytosti.*”⁵⁰ Být muslimem znamená pro každého něco jiného, stejně jako je tomu v naší křesťansky ovlivněné společnosti. U nás slavíme, podobně jako u muslimů, přicházející Velikonoce, které jsou mnohdy odtržené od původní náboženské symboliky. Současná antropologie se tak snaží přistupovat k muslimům jako k lidským osobám zakotveným v jejich kultuře, historii a zemi a nikoliv jako k symbolům náboženství. Tento přístup nám umožňuje vykročit ze zajetých kolejí stereotypů, zatížených mnohdy orientalistickým pohledem, a z toho vyplývá, že středem zájmu současných antropologů má být zájem o lidskou bytost, jakkoliv je tato bytost podmíněná kulturou a prostředím. Je samozřejmě nutné uvažovat o historii, náboženství a o kultuře, ale také je nutné k lidské osobě přistupovat s empatií a lidskostí.⁵¹

Rozdělený “svět” uvnitř jedné země a možnosti dialogu

V této části práce bych ráda představila všechny tři skupiny respondentů v kontextu města El Gouna a to nás přivede k myšlence sociální stratifikace samotné egyptské společnosti. V terénním výzkumu figurují turisté, zahraniční rezidenti a Egyptané. Na následujících stranách bych představila, jak mezi sebou tyto skupiny navazují dialog a jak spolu koexistují. Nejprve začnu rozbořem města El Gouna, který nám umožní prvotní vhled na egyptskou společnost. Vše je pak stále obklopeno stále přetrvávajícím orientalistickým a okcidentalistickým pohledem na druhého.

⁴⁹ BOWEN R., John, *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: University Press, 2012, s. 4.

⁵⁰ MARRANCI, Gabriele, *The Anthropology of Islam*, London: Routledge, 2008, s. 7.

⁵¹ MARRANCI, Gabriele, *The Anthropology of Islam*, London: Routledge, 2008, s. 80-102.

Rozbor města El-Gouna v naracích respondentů

El Gouna je město vyhledávané Egyptany a turisty a je domovem mnoha zahraničních rezidentů. Odpověď na otázku, zda respondenti za El Gounu považují Egypt, nebyla jednoduchá. Někdy se respondenti přikláněli k zamítavé odpovědi (a jindy respondenti váhali, až nakonec stejně dospěli k zamítavé odpovědi): „*Není to Egypt, nemá to s Egyptem nic společného. Není to reálný Egypt. Když opustíš El Gounu, tak zjistíš, že je to Disneyland. Lidé, co tu žijí, tak žijí v malé bublině. Jsou více privilegovaní. Tohle není Egypt.*”⁵² Jiný respondent, rezident z Německa žijící v El Gouně jeden rok, uvedl: “*Ne. To není Egypt, to je speciální místo. Slyšel jsem, že je to menší Evropa, nebo menší Saint Tropez. Tohle není přesně Egypt. Je to velmi speciální místo. Když sem jezdí Egyptané, tak jen “rich bitch” a řídí Maybach od Mercedesu. Tohle auto je ručně dělané a jedno auto stojí jeden milion euro a v El Gouně jsou čtyři. (smích). Ty lidé (myšleno bohatí Egyptané) nemají miliony, ale miliardy. Ale zbytek jsou Angličané, Němci a stejně jako já, nebo Češi jako ty. Zůstanou tu měsíc a pak se rozhodnou, že si tu koupí byt a žijí tu.*”⁵³ I pro přicházejícího turistu není El Gouna typickým Egyptem. Podle turistů je důvodem i skutečnost, že se jim nikdo nesnaží cokoli prodat - jak jsou na to zvyklí z jiných muslimských zemí. Z rozhovorů s turisty pak vyplynulo, že El Gouna byla postavena pro turismus. Jedná se o pohled turistů, ale jak jsem již psala výše, tak i rezidenti ze zahraničí a Egyptané vnímají El Gounu odlišně.

Pokud pak bude samotné město uvedeno z pohledu respondentů, tak lze začít u samotných Egyptanů. Jak vyplynulo z narací, tak pro ně znamená El Gouna dočasné pracovní místo s možností zajistit si lepší příjem. Mnoho pracovníků na pracovních pozicích je z jižního Egypta nebo z oblastí kolem Nilu a v El Gouně pracují obvykle několik týdnů, než odjedou za rodinami na několik týdnů (a pak zase zpět). El Gounu nepovažují za svůj domov.

Egyptané podnikající v El Gouně pak pracují na vyšších pozicích a obvykle žijí s rodinami v přilehlé Hurghadě, která je levnější pro běžný život. Egyptané z vyšší vrstvy pak obvykle přijíždí z Káhiry na dovolenou, víkend nebo prázdniny a z rozhovorů vyplynulo, že El Gouna je pro ně místo představující svobodu, klid a v neposlední řadě i možnost zvýšení sociálního statusu. Podle jednoho z respondentů byla El Gouna vybudována právě pro vyšší třídu: „*Myslím si, že Samir (zakladatel El Gouny) chtěl udělat v Egyptě jinou, rozdílnou*

⁵² Rozhovor s M.M. (muž).

⁵³ Rozhovor s R.M. (muž).

komunitu lidí. *Chtěl dát celou třídu A dohromady. Aaa byl úspěšný, povedlo se mu to.*⁵⁴ Jak uvedla jiná respondentka žijících v El Gouně: *„Gouna byla postavena pro vyšší třídu. Třeba v Káhiře nemůžeš jako žena jít v šortkách a crop topu a důvod, proč ji (Samir) postavil, je právě tato svoboda. Můžeš se oblékat, jak chceš, pít alkohol na ulici, mít tu volnost, i když jsi Egyptan. Je tu o hodně víc svobody, ale zaplatíte si za ni. Postavil ji pro tu svobodu, která tady je...Hurghada je jiná - to je reálný Egypt.*⁵⁵ Otázkou by mohlo být, jak se na El Gounu dívají Egypťané, kteří v ní nikdy nebyli a znají ji jen z doslechu? Jedna z respondentek z Káhiry uvedla: *„Nikdy jsem tam nebyla, ale moji přátele tam jezdí každé dva měsíce. Jsou zde dobré restaurace, můžeš se oblékat, jak chceš a nikdo nic neřekne. Přírodní krásy, noční život, kluby. V Káhiře noční kluby jsou velmi špatné. Je tam velký přetlak. Takže proto je El Gouna krásná, je to takové umělecké dílo. Je to tam klidné a je tam ta nálada (jet) El Gouny.*⁵⁶

Další skupina obyvatel, zahraniční rezidenti, přijala El Gounu za svůj domov. Obvykle se jedná o rodiny s dětmi a z rozhovorů s respondenty vyplynulo, že většina z nich zde našla klid od rušného a uspěchaného života v Evropě, Moskvě nebo Miami. Zároveň zde našli dobrou školu pro své děti, které obvykle navštěvují švýcarsko-německou soukromou školu a to vytváří relativně trvale usazenou komunitu: *“Já nevím, když jsme přijeli poprvé, tak se mi tu nelíbilo. Bylo to jak resort, Disneyland a neměl jsem to rád. A pak jsem se začal stýkat s lidma, co tu žijí a ta komunita lidí, škola a kolem...wow to bylo super, více než to místo, tak ta komunita tady (byla super). A pak jsem zjistil, že tu žije 2,4 tisíc lidí...potkávali jsme lidi, pak jsme jeli do Spojených států amerických a říkali jsme si, co tady děláme? Zase potřebujeme velký dům, dvě auta? To jsme měli a to jsme nechtěli... a tak jsme si řekli ok. El Gouna, tam (nic takového) nepotřebujeme, je tam pláž, relax, děti mají školu, můžeme pracovat online, a tak jsme se rozhodli přestěhovat se sem. Je to “easy place for living”. A taky víza. Tady je to jednoduchý, ne třeba jako na Bali nebo jinde.*⁵⁷ Domov zde našlo i mnoho zahraničních seniorů (často manželů), kteří si zde pořídili dům na klidné stáří u moře.

Většina zahraničních respondentů uvedla, že mohou nechat své děti hrát si kdekoliv, protože věří, že se jim nemůže nic stát. To znamená, že považují El Gounu za bezpečné místo. Zároveň ale mezi rezidenty panovalo přesvědčení, že se jedná o velmi uzavřenou komunitu.

⁵⁴ Rozhovor s T.M. (muž).

⁵⁵ Rozhovor s N.P. (žena).

⁵⁶ Rozhovor s E.S. (žena).

⁵⁷ Rozhovor s M.C. (muž).

Udržují se stále sociální vazby a utváří se tak určitá sociální bublina malého města: „*El Gouna je bublina...je to odtržené od toho, co je pak venku. Milujeme to, ale není to realita. Ostatní města v Egyptě jsou lidnatější, proměnlivější, chaotická, špinavá a El Gouna je méně chaotická a čistší.*”⁵⁸

Pro většinu respondentů není El Gouna typickým Egyptem, ačkoliv se město stále v Egyptě nalézá. Většina respondentů zmínila pořádek a řád, který ve městě je a který jim chybí v jiných částech Egypta. Jedna respondentka žijící v Egyptě čtrnáct let a posledních pět let v El-Gouně uvedla: “*Je to Egypt, ale velmi odlišný. Je to uzavřené město, je tu čisto a hlavně se ti nikdo nesnaží pořad něco prodat jako v jiných městech. Nikdo na tebe netlačí, netahá tě do obchodu a nenutí tě si něco koupit. Nehraje tu Shakira v taxíku. To je hlavní v El Gouně. Ale jinak je to pořad Egypt, jsou tu stejní Egyptané a stejná mentalita. Celý Egypt je “out of logic” - bez logiky. Jen, co vkročíš do Egypta na letišti, do doby, než odletíš. Zapomeňte na logiku. A proto každých 6 měsíců letíme na měsíc, nebo na dva týdny pryč. Jinak, kdybychom tu zůstali celý rok, nebo více, tak by to bylo velmi těžké.*”⁵⁹

Na základě terénního výzkumu a rozhovorů by bylo možné uvést, že El Gouna znamená pro zahraniční rezidenty kombinaci volnosti a menšího stresu než v euroamerické konzumní společnosti. Zároveň ale oceňují řád a pořádek. Samotné město El Gouna také ukazuje rozdělenost egyptské společnosti, která je silněji přítomna, přičemž vliv na rozdělení egyptské společnosti má jistě několik faktorů od ekonomické situace země až po nastavení vzdělávacího systému. To bych se pokusila nastínit v kapitolách následujících.

Egyptané, jako “orientálci”?

Nyní uvedu, jaký mají Egyptané pohled na západ a na Evropu. V první řadě je důležité, že Egyptané jsou potomci slavné starověké říše, ale také to jsou muslimové a křesťané (Koptové). Jsou tedy velmi hrdí na svůj původ a cizince rozdělují nikoliv podle rasového klíče, ale podle původu. Označují cizince v arabštině jako masíhíj (křesťané), nebo urúbíj (Evropané), či amirikíj (Američané). Velkou nadávkou je v arabštině káfír (nevěřící) a to je často používané vůči křesťanům (nebo na Evropany/Američany) bez ohledu na náboženskou víru.⁶⁰ Evropa a USA je pro mnohé Egyptany místem reprezentujícím více svobody, blahobytu a bezpečí na poli politické stability, finanční prosperity, luxusního zboží a

⁵⁸ Rozhovor s B.R. (žena).

⁵⁹ Rozhovor s K.S. (žena).

⁶⁰ Tyto významy slov byly použity na základě konzultace s Lukášem de la Vegou Noskem.

mnoha sportovních klubů. Na základě terénního výzkumu mohu reflektovat, že je zde cítit nerovnost, ale také specifická představa o okcidentu a “západním” světě euroamerické společnosti. To lze dávat i do kontextu se sociálním statutem, protože cizinci ze západu mají v Egyptě vysoký sociální status a také mají v očích respondentů lepší socioekonomickou pozici. Pokud pak někdo z Egyptanů odjel do Evropy nebo do Spojených států amerických, tak měl také po návratu vyšší sociální status a také bylo na něj nahlíženo jako na jedince, který má možnost vstoupit do lepší socioekonomické vrstvy. Na příchozí cizince ze Spojených států amerických nebo z Evropy je tak pohlíženo jako na bohaté “západní turisty”, kteří mají život jednodušší. Tento zkrácený pohled je podle dat z výzkumu podpořen i tím, že Egypt je turistickou destinací, kam lidé z Evropy jezdí na dovolenou a kde utrácejí na egyptské poměry mnoho peněz.

Respondenti z řad Egyptanů, kteří pracují v El Gouně, pak uvažují o své pozici v tendencích sociální mobility: *„Žili jsme ve velké chudobě, neměli peníze, doma nebyla voda ani elektřina. Ale zvládl jsem to a nyní mám dobrý život.“*⁶¹ Svojí pílí a snahou se tento respondent vypracoval na podnikatele v oblasti turismu, naučil se velmi dobře anglicky a německy a nyní žije v El Gouně trvale: *„Já jsem vyrostl v nižší vrstvě a teď jsem se vypracoval na top. I když jsem nedostal to nejlepší vzdělání. A pak, když jsem slyšel od Evropanů, že mají tu školu a ten titul, tak jsem se necítil dobře. Ale pak jsem si řekl, že moje rodiče udělali to nejlepší a já poté také.“*⁶² V rozhovoru zmínil svůj pohled na to, že například já (autorka práce) jsem dostala v životě vše zadarmo (myšleno především vzdělání, možnost cestovat a naučit se cizí jazyky), zatímco pro něj byla životní cesta těžší. Díky tomuto můžeme reflektovat, že mohou vznikat u Egyptanů, kteří jsou z nižší a střední třídy, specifické interpretace a představy o euroamerické společnosti v konotaci okcidentu.

Je nyní otázkou, zda přetrvává v příchozích turistech představa o Egyptu jako o orientálním světě? Na základě zúčastněného pozorování lze uvést, že se v Egyptě vyskytují rozličné typy turistů, ovšem existují zde dvě výrazné skupiny – jedna skupina si zvolila Egypt jako dovolenkovou destinaci, ale zároveň chtěla poznat egyptskou kulturu, historii a také prostý „život“ v egyptském prostředí, zatímco pro druhou skupinu respondentů byl Egypt spojen pouze s dovolenou, relaxací a odpočinkem bez zájmu o sociální, ekonomické nebo politické standardy v dané zemi. Pro tuto skupinu byl turistický zážitek s velbloudem na pláži

⁶¹ Rozhovor s H.E. (muž).

⁶² Rozhovor s H.E. (muž).

uspokojující a personál, se kterým se denně setkávali, mnohdy označovali za „ty černé.“ To potvrzuje i muž z České republiky, který si vybral Egypt jako místo pro dovolenou a odpočinek: „*Ti arabáši jsou stejní všude, jako v Emirátech, kde jsme byli loni. Tam je to jen o 30% dražší a stejný resporty a čmoudi....*”⁶³ Při přímé otázce na zhodnocení setkání s Egyptanem se nejčastěji projevovaly dva druhy reakce - první souvisela s nesouhlasnou odpovědí (případně i více pejorativně: „*no všichni ti čmoudi, co tu obsluhují*”⁶⁴), zatímco druhá verze odpovědi byla přívětivější („*Jojo, jeli jsme taxíkem s ...no jak se jmenoval ...Alim a říkal nám o své rodině*”⁶⁵).

Lze kalkulovat s jistou vůlí turistů neinformovat se dostatečně o místě pobytu nebo o egyptské kultuře a zároveň je patrný jistý pocit „rasové“ nadřazenosti. Tato superiorita vychází z několika faktorů, mezi které lze počítat i dědictví z koloniální minulosti, ale s tím vším je spojený také pocit superiority evropské identity. Lze uvažovat o nedostatečném apelu na národní nebo etnickou rovnost mezi Evropany a Egyptany a z toho pramení i určitý nezájem, anebo až hraniční nepřijetí druhého jako rovné lidské osoby s plnou důstojností.

Druhá skupina respondentů nestrávila čas pouze v turistickém komplexu, ale patrnější byla větší snaha přiblížit se egyptské společnosti. Jednalo se o sportovce věnující se vodním sportům, o milovníky památek nebo o cestovatele. V rozhovorech již nebyl tak patrný „turistický“ vliv superiority vůči Egyptanům a naopak byla patrná pokora a zájem o místní společnost. Během rozhovorů někteří respondenti obecně povídali o starověkém Egyptě a byli schopni uvést sice pouhé základní informace, ale zároveň dokázali své povídání zasadit do širšího historického a sociálního kontextu. Jako příklad lze vybrat padesátiletou ženu z České republiky, která neodjížděla do Egypta s cílem resortního pobytu, ale odjela sem za účelem návštěvy staroegyptského Luxoru: „*Je to neuvěřitelná kultura, která je laskavá, milá, vlídná a otevřená. Žijí mnohdy ve velké chudobě, ale stále jsou laskaví, přátelští k druhému.*” Tato věta vynikne obzvláště v kontrastu s výše uvedenými tezemi turistů o „černých“ Egyptanech.⁶⁶ Lze pochopit určitou otevřenost vůči druhým i vůči jinakosti, ačkoliv je zde stále přítomné „orientalistické“ vnímání Egyptanů jako chudých. Z toho lze usoudit, že i myšlení této respondentky je stále propleteno s orientalistickým uvažováním, nicméně na rozdíl od výše uvedených turistů projevuje zájem o přiblížení se egyptské kultuře a společnosti. Lze uvést, že

⁶³ Rozhovor s T.T. (muž).

⁶⁴ Rozhovor s T.T. (muž).

⁶⁵ Rozhovor s U.R. (manželský pár).

⁶⁶ Citace: „černých“ - význam použit českým turistou v rozhovoru s T.T. (muž).

přijetí druhého, který je ze zcela odlišné společnosti, než je nám vlastní, není přímo závislé na původu, rasu, kultuře nebo náboženské příslušnosti, ale spíše na určité *otevřenosti* vůči druhému. To pak může znamenat přijetí jako osoby s lidskou důstojností. Zároveň lze uvést, že samotná kategorizace respondentů na turisty „otevřenější“ a „orientalističtější“ nemůže inherentně záviset na určité přímé typologizaci v souvislosti s jejich pobytem a jednáním přímo v Egyptu – jsou zde samozřejmě přítomné další znaky, mezi které lze zařadit socializaci jedince, vzdělanost, sociální status a další znaky, které vytváří sociálně-konstruovanou realitu.

Mnozí respondenti však obvykle uvedli odpovědi, které se snoubí s tím, co Edward Said kritizuje - tedy, že se cítí být vůči Egyptanům povýšení/superiorní. Tato superiorita vycházela především z geografického klíče, kdy známkou povýšenosti byla země původu respondenta (tedy evropanství). Tyto interpretace pak jasně naznačují, že rovnost mezi Egyptany a respondenty z pohledu evropských respondentů neexistuje, ačkoliv může docházet k určité otevřenosti vůči druhému.

Další skupinou jsou rezidenti. Pro mnoho Evropanů, Američanů a Rusů se Egypt stal domovem, kde žijí, pracují a vychovávají své děti. Otázkou však zůstává, jak se jim žije ve zcela odlišné kultuře a jaké mají vztahy s Egyptany. Otázkou také zůstává, zda s nimi navazují rodinná přátelství. Na základě rozhovorů bylo patrné, že jako hlavní benefit egyptského prostředí je ze strany rezidentů hodnocen bezpečnost a klid a zároveň unik před západním „konzumerismem“ a „příliš rychlým životem“, který je orientován spíše na výkon a dosahování cílů než na příjemně strávené volné chvíle.

Rezidenti byli obecně skupinou, se kterou bylo možné trávit nejvíce času díky jejich volnému času. Na otázku ohledně charakteristiky Egyptanů se odpovědi respondentů týkaly odkazů na přátelskost, milou povahu, ale také na jinakost. Tou však nebyl myšlen odkaz na „rasovost“ nebo jiné podobné kategorie, ale především na stránku pracovní a morální. Jedním z typických příkladů může být interpretace jednoho z respondentů, že pokud chce v domě něco opravit, tak je tomu v Egyptě podle zcela jiných standardů - jako hotová práce je podle respondenta označováno to, co je stále z pohledu Evropana nedodělané a rozbité. Mnoho rezidentů-cizinců pak v Egyptě podniká a tak je spolupráce s Egyptany uskutečňována prakticky na každodenní bázi. Často tito respondenti nepracují s Egyptany z vyšší sociální vrstvy, ale spíše s jedinci, kteří by se dali označit jako členové z nižších pater sociální stratifikace. Možná i z tohoto důvodu hodnotí rezidenti pracovní vztahy s Egyptany jako

velmi náročné. Důvodem je, že mentalita je podle nich odlišná od standardů, které respondenti očekávali. I zde je však patrný orientalistický pohled, protože vyjadřují údajnou lenost egyptského obyvatelstva v porovnání s Evropany. To lze podložit i úryvkem z polostrukturovaného rozhovoru se ženou, která žije v Egyptě již osmým rokem: „*Je to kultura, která je hodně tradiční. Ale ne všichni. Záleží, odkud ty lidi jsou, z jaké části, jaké náboženství vyznávají a v čem se pohybují. Třeba Hurghada je hodně pro turistická a pro nás to jsou lidi, z našeho pohledu, co si chtějí vydělat na těch turistech. Jsou to takový obchodníci. Jinak, co se týká povah, tak to je kultura, na kterou si člověk asi nikdy nezvykne, nebo respektive my bychom si na ni nikdy nezvykli. To je kultura, která má na všechno čas a všechno dělají svým způsobem... nechci říct, že to nedělají pořádně, ale my to děláme rozhodně jinak v Evropě. Takže si myslím, že se Evropanovi horko těžko zvyká na tu osobnost Egyptana. Ale na ten život se zvyká velmi jednoduše, pokud tady máš, co tě baví a baví tě život u moře, máš tu práci, rodinu, máš tu co dělat, tak si myslím, že je to úplně super místo na život.*“⁶⁷ Můžeme sice pozitivně uznat otevřenost vůči jinakosti, která je předpokladem dlouhodobého života mimo zemi původu, ale zároveň se i u těchto respondentů z řad rezidentů může projevat odkaz na nízkou pracovní píli a tím i kritiku nekapitalistického uvažování společnosti.

Jako další příklad lze uvést rozhovor s padesátiletým mužem z Německa, který měl na starosti údržbu sportovního centra. Ve vztahu k Egyptanům uvedl, že problém je v jejich motivaci: „*Sedmdesát procent Egyptanů (zaměstnanců) nechápe, proč nějakou činnost vykonávají. Jde jim jen o to, že si vydělají peníze na arabský chléb a pak koukají a to je všechno. A pak je těch třicet procent, kteří nechtějí takový život, snaží se, přemýšlí nad tím, proč a jakou práci vykonávají, chtějí se posunout dál a mít se lépe. Tedy z našeho pohledu z Evropy, ale to ty znáš, protože jsi taky z Evropy.*“⁶⁸ Evropané tak mají údajně lepší dispozicemi pro realizaci svých cílů.

Děti zahraničních rezidentů obvykle navštěvují soukromé zahraniční školy a tato skutečnost jim umožňuje kontakt s jinými potomky zahraničních rezidentů. Jedná se o to, že do soukromých zahraničních škol jsou posílány právě děti z bohatších rodin a to se týká spíše zahraničních respondentů, ačkoliv je to možnost i pro bohatší Egyptany. Těch je však očividně méně.

⁶⁷ Rozhovor s A.W. (žena).

⁶⁸ Rozhovor s R.M. (muž).

Většina respondentů výzkumu žila v El Gouně, ovšem několik respondentů žije i v Hurghadě, která se blíží specifickému obrazu egyptských měst. Cizinci žijící v El Gouně měli každodenní kontakt s Egyptany, ale v rozhovorech uváděli, že stále mají více přátel mezi cizinci, se kterými se cítí být kulturně bližší. Jistou kulturní bariéru kulturní popsala i žena, která žije v Egyptě čtrnáct let: „*Měla jsem přátele mezi Egyptany, než jsem potkala Andreje (manžel je Ukrajinec). Byla jsem obklopena ruskýma holkama a Egyptanama. Oni jsou jiní a někdy je těžký s nimi vyjít.*”⁶⁹ Rezidenti z Hurghady byli mnohdy ve smíšeném egyptském-x manželství. V případě tohoto výzkumu byl v Hurghadě proveden rozhovor s respondentkou s evropským pasem, která si vzala za manžela Egyptana. Jejich děti vždy navštěvovali soukromé zahraniční školy a také jejich kontakt byl primárně s cizinci. Jiná žena pak žila ve smíšeném manželství již jedenáct let: „*Mám pár kamarádek mezi Egyptankami a třeba i ve škole máme společně děti. Přátel máme strašně moc, ať už mezi Egyptany nebo ne. Ale řekněme, že stejně nejlepší kamarádku mám stejně cizinku...Jsme si nějak blíž.*”⁷⁰

Rozdělená společnost Egypta i mimo město El Gouna

Ekonomická situace i ovlivnění života společenských vrstev Egypta pandemií Covid-19

Celá egyptská společnost je stratifikována do pevně ohraničených společenských vrstev. Z pohledu sociologie je rozdělení různorodé,⁷¹ ale pokud se odkloníme od měřitelných dat sociologů - jako je výše příjmu nebo dosažené vzdělání – pak v antropologickém uvažování musíme vzít v potaz i subjektivitu samotných osob, kam samy sebe zařazují. Důležité tak je, zda se jedinec cítí být příslušníkem určité třídy. V egyptské společnosti jsou

⁶⁹ Rozhovor s.K.S. (žena).

⁷⁰ Rozhovor s A.M. (manželský pár).

⁷¹ Mezi sociology ale panuje shoda na třech hlavních vrstvách ve společnosti, ať je různí autoři označují různými pojmy: jedná se o vyšší, střední a nižší třídu a v současné době lze uvést i označení A, B, C třída. V kapitalistické společnosti je třída A tou nejvyšší, která disponuje vlastnictvím velkého množství majetku a příjmem z něj je odvozený. Z toho plyne osobitý životní styl, kvalitní vzdělání pro potomky, ale i ovlivňování hospodářství a politických rozhodnutí. Střední třída označená B je třídou vzdělaných, kvalifikovaných pracovníků a drobných podnikatelů, kteří se obvykle snaží o zajištění kvalitního života sobě a svým potomkům. Ve Spojených státech amerických a v Evropě dochází ke zmenšování, anebo minimálně k proměně střední třídy, a začíná se hovořit o tzv. globální střední třídě a to především kvůli růstu ekonomik především v Indii a v Číně. Nejnižší třídu reprezentuje práce na málo kvalifikovaných pozicích a závislost na mzdě. Z toho prp nižší třídu plyne menší majetek nebo menší možnost získání vysokoškolského vzdělání a sociální mobility. Uvedené rozdělení do tří základních tříd není nikterak detailní, ale chtěla jsem jím uvést alespoň základní vzhled pro orientaci v tématu.

tři hlavní třídy označovány za použití anglických slov následovně: poor = nejnižší, middle = střední, A class = nejvyšší vrstva. Toto téma se budu snažit nastínit níže.⁷²

Terénní výzkum probíhal v roce 2021 a už se jednalo o druhý rok s pandemií Covid-19, která ovlivnila ekonomiky napříč celým světem, včetně té egyptské.⁷³ Například již v květnu 2019 inflace spotřebitelských cen ve městech dosáhla 14,1 procenta,⁷⁴ v červnu 2020 došlo ke zvýšení ceny elektřiny o 19% a pro boj s dopady pandemie byl přijat zákon v srpnu 2020, který po dobu jednoho roku sráží 1% z platu všem pracovníkům a 0,5% z důchodů za účelem podpory egyptské ekonomiky. Tato opatření nejvíce dopadají na nejnižší a střední třídu a dochází tak k neustálému posilování třídy nejvyšší.⁷⁵ Vláda se samozřejmě snaží i pomocí různých mezinárodních programů zapojovat se do rozvoje vzdělání a posilování střední třídy, která je pro tržní ekonomiku klíčovou. Podle údajů ze Světové banky dosahuje střední třída v Egyptě 30% obyvatel, ale problémem je šedá ekonomika, která je poměrně rozsáhlá a je v ní zakomponována až polovina obyvatel.⁷⁶

Tyto ekonomické problémy mají jeden společný jmenovatel a tím je nedostatečné vzdělání, čehož si je vláda vědoma a snaží se do něj investovat v posledních letech značné prostředky. Analýzy ukazují, že až 27% lidí v produktivním věku nemá dokončené základní vzdělání. Úspěšnost vzdělání je pak až ve čtvrtině případů ovlivněna jeho socioekonomickým zázemím a vzděláním rodičů.⁷⁷

Současný prezident reprezentuje politickou snahu o snížení potomků v rodině. Toto reflektují i respondenti: „*Je nás přes 100 milionů a vláda těžko pokryje to, aby bylo tolik škol pro všechny. Ale současný prezident se snaží říkat, aby lidi měli dvě děti a stop.*”⁷⁸ Další respondent uvedl: „*Nejnižší vrstva je ta, která chodí na školy placené státem, které fungují, ale ne moc dobře. Učitelé jsou špatně placeni a tak je mnoho špatně, méně vzdělaných lidí. Všichni se berou, mají mnoho dětí, třeba 26 dětí a to je pak hodně lidí a oproti tomu je málo*

⁷² BRITANNICA [online]. T. Editors of Encyclopaedia 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/social-class>.

⁷³ VEČERNÍK, Jiří. Střední vrstvy v české společnosti a výzkumu: Mizející, nebo zapomenuté? *Lidé města* 12 (3), 2010: 475-497.

⁷⁴ ARAB NEWS [online]. London Reuters 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://www.arabnews.com/node/1508776/business-economy>.

⁷⁵ CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE [online] Washington 2020. [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://carnegieendowment.org/sada/82772>.

⁷⁶ WORLD BANK GROUP [online]. World Bank, Washington, DC. 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/10986/32812>.

⁷⁷ WORLD BANK GROUP [online]. World Bank, Washington, DC. 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/10986/32812>.

⁷⁸ Rozhovor s G.H. (muž).

dostupné vzdělání, málo učitelů a to je špatně. Byl bych rád, kdyby se to změnilo.”⁷⁹ Počet potomků je mezi společenskými vrstvami v Egyptě velmi různý. Střední a vyšší vrstva může mít dvě až tři děti, ale lidé z nižší vrstvy mají dětí pět i více a tím pádem se propadají do ekonomicky horšího postavení. Následuje úryvek z rozhovoru s ngramotným mužem, který měl šest dětí: *„Já jsem nechtěl tolik dětí. Měli jsme dvě a moje matka (říkala), že jich musíme mít více. Tak jsme měli dvojčata a najednou to už bylo moc a řekl jsem, že stop. Ale moje matka velmi naléhala, dokonce plakala, že musíme mít dětí více. Co jsem měl dělat. A tak máme další a ekonomicky již rodinu nemůžeme dostatečně zabezpečit.*”⁸⁰ Ze zúčastněného pozorování lze uvést, že mít méně dětí je přítomným trendem, ale snížení počtu potomků je pro Egyptany z tradičních rodin obtížné, protože jsou podřízeni právě tradičnímu společenskému systému. Přesto se objevuje nižší počet potomků v rodině a to i díky proměnam trhu právě na více kapitalistickou tržní ekonomiku: *„Já jsem ze sedmi dětí. Je to hezké, ale problém je, že život je jiný. Já si pamatuju, když jsem byl malý, tak můj táta byl farmář, měli jsme kuřata a jedli jsme, co jsme vypěstovali. Ale nyní je to jiné, mění se to. Život byl (dříve) jednodušší a vzdělání bylo lepší. Když měl farmář hodně dětí, tak to znamenalo, že se o rodinu bude mít kdo postarat. Z mého údolí, odkud jsem původně, má každý ve věku mého táty kolem 6 až 10 dětí, protože to je styl života a kultura. Nyní se to mění a třeba můj pohled: Já mám tři děti a stačí to. Chci jim dát vzdělání, mění se ten styl života, utrácíme spoustu peněz a to moje rodiče nemuseli.*”⁸¹ Respondent tak klade velký důraz na vzdělání a objasňuje pozici tradiční společnosti a problémy spojené s vysokou natalitou. Vzdělání je tak důležité a ovlivňuje třídní rozdělení egyptské společnosti.

Vzdělání, které rozděluje do společenských vrstev

Důležitost vzdělání pro potomky byla mezi respondenty výzkumu značně zastoupena. Z analýzy rozhovorů jsem dospěla k zajímavému bodu, který odráží sociální vrstvu a status rodiny na základě školy (základní vzdělání), ve které studuje jejich potomek: *„V našem standardu děti chodí do soukromé školy. A chudí chodí do státních a je to problém (státní školy).*”⁸²

⁷⁹ Rozhovor s H.E. (muž).

⁸⁰ Rozhovor s A.S. (muž).

⁸¹ Rozhovor s G.H. (muž).

⁸² Rozhovor s M.M. (žena).

Střední třída respondentů dává své děti do mezinárodních tzv. international school, které jsou placené a také kvalita vzdělání je zde vyšší než ve státních školách. V international school je vyučovacím jazykem arabština nebo angličtina. Státní školy jsou zdarma a hlavní problém mezi respondenty bylo hodnocení výuky na těchto školách jako nekvalitní a problémem byl velký počet žáků na jednoho pedagoga. Respondenti si tak jsou vědomi nutnosti dávat děti na soukromé školy: „*Děti půjdou do international school v El Gouně a já doufám, že to budu moct zaplatit, protože dát dětem dobré vzdělání je nejdůležitější. Důležitější než mít auto. Budu na to šetřit, abych jim mohl školy platit.*”⁸³ Důležitost vzdělání pro lidi ze střední třídy opravdu klíčová a sami si jsou vědomi, co vzdělání v životě znamená.

Respondenti z vyšší třídy a zahraniční rezidenti měli své potomky v zahraničních školách, které byly také soukromé a obvykle velmi drahé.⁸⁴ Tyto zahraniční školy mají obvykle implementovaný vzdělávací systém dané země a jazykem výuky není arabština, ale podle země - na francouzské škole byla vyučovacím jazykem francouzština, na švýcarské škole němčina, na britské škole angličtina a na nejprestižnější síti amerických škol v Káhiře pochopitelně angličtina. Ta je pochopitelně nejdražší: „*Naše dcera Lili chodí na Americkou školu. Protože v Egyptě vzdělání není moc dobré. Takže my platíme tolik za dobré vzdělání v Egyptě.*”⁸⁵ Rozřazení do sociálních vrstev začíná již v rodině a během raného dětství. V rámci zúčastněného pozorování bylo patrné, že i egyptské děti mezi sebou nebo dokonce i s rodiči mluvící anglicky. Na základě rozhovorů se pak dá uvést, že pro děti navštěvující americké školy je angličtina přirozenější, a tak i při běžných hrách mimo školu spolu hovoří anglicky. V deseti rozhovorech ze čtrnácti mluvili Egypťané o vzdělání jako o velmi důležitém pro své děti a uváděli, že za vzdělání dětí jsou nuceni platit nemalé prostředky.

Sociální vrstvy egyptské společnosti a nedosažitelná třída A

Největší rozdíl panuje mezi nižší třídou a zbylými dvěma třídami A a střední třídou. Pro nejnižší vrstvu obyvatel Egypta je typická závislost na příjmu a nutnost kooperace celé rodiny v oblasti peněz. Obvyklé je soužití více generací pro usnadnění chodu domácnosti a zajištění obživy. Méně dostupná je pro tuto třídu také zdravotní péče, ale i vzdělání. Z terénního výzkumu mohu uvést, že přestože je základní školní docházka povinná, všechny

⁸³ Rozhovor s G.H. (muž).

⁸⁴ Ceny se pohybují od 250 tisíc korun českých a více za školní rok.

⁸⁵ Rozhovor s T.M. (muž).

rodiny si nemohou dovolit poslat děti do školy místo jejich ekonomického využití pro rodinu. Mnoho mladých chlapců/mužů tak opouští své rodiny a pracují mimo své bydliště v oblasti turismu, kde získají ubytování, stravu a finanční možnosti. Odloučení od rodiny a život mimo rodinný kruh mnohým otevře “dveře” k lepší práci, cizímu jazyku i zlepšení své socioekonomické situace.

Střední vrstva obvykle ani zdaleka nedisponuje větším majetkem, bohatstvím nebo politickým a ekonomickým vlivem jako třída A. Třída A a střední vrstva má obvykle vlastní ubytování, auto a děti v soukromé škole, ale školství je obecně velkým mezníkem mezi jednotlivými vrstvami. Samotná střední vrstva je dále ještě stratifikována a to i ve školství, respektive v otázce, jakou soukromou školu si rodiče ještě mohou dovolit platit. Mnoho obyvatel střední třídy pracuje ve státní sféře nebo drobně podniká a pracuje na více kvalifikovaných pozicích vyžadující minimálně středoškolské vzdělání nebo vyšší. Dále lidé z třídy A a střední třídy mají možnost si zařídit cestovní pas, bankovní účet a cestovat minimálně po Egyptě.⁸⁶

Nejnižší vrstva obvykle nemá dostatek prostředků, aby si mohla dovolit cestovat. Oproti nejvyšší třídě společnosti nemá ani vliv na politické dění státu, obchod nebo ekonomiku.⁸⁷ Rozdíl mezi třídami je pak definován i vzděláním: *„Rozhodně je velký rozdíl mezi vrstvami. To cítíš. Sebe bych zařadil do střední vyšší třídy. Je tu velký rozdíl. (Třída) A je velmi, velmi bohatá. Střední v současnosti, jak se zdražuje, tak tato třída to cítí nejvíce. Děti chceš dát do dobré školy, ale zdražuje se. Je to velký rozdíl. My jsme v soukromých školách a na univerzitách. V Káhiře jsme žili v oploceném rezortu, ale ne s vilami, ale s byty..... Střední vrstva má ještě jiné školy, než ta nejvyšší a ty nejsou tak drahé. Státní školy jsou hrozné a je v tom korupce. Chudí rodiče své děti nepodporují, protože si myslí, že je to ztráta času... Není tu příliš mnoho investic do školství a bohužel ty školy chtějí ukázat, že jsou dobré, ale nejsou.”*⁸⁸ Obzvláště po pandemii COVID-19 posiluje především nejbohatší třída společnosti a snižuje se životní standard střední a nižší třídy: *„Když jsem sem přijela, tak middle class byla větší. Nyní se stává menší a více (se přibližuje) k té chudší. A bohatí jsou více bohatí stále. (ironický smích) Ted' je to složitější, pro střední třídu je to ted' těžší než dříve. Ceny jsou*

⁸⁶ KHARAS, Homi, The Emerging middle class in developing countries, OECD, 2010.

⁸⁷ ECONOMIC AND SOCIAL COMMISSION FOR WESTERN ASIA (ESCWA) [online]. United Nations New York, 2013[cit. 16. 4. 2022]. Dostupné z:

https://archive.unescwa.org/sites/www.unescwa.org/files/publications/files/e_escwa_edgd_13_wp-2_e.pdf.

⁸⁸ Rozhovor s M.M. (muž).

vyšší, než bývaly.”⁸⁹ Velké rozdíly ve společnosti jsou viditelné téměř všude, metaforicky by se daly označit jako propast mezi třídami: „*Ouuu, tady je velká, velká díra až propast mezi nejvyšší třídou a nejnižší třídou. My nemáme moc střední třídu. To je moc malé procento lidí (ze střední třídy). Můžeš to vidět v El Gouna...lidé mají krásná auta, utrácejí strašně moc peněz...pak jedeš do Hurghady a tam vidíš ten reálný Egypt. Ta nejvyšší třída nemá ani 10%. Bohatí jsou bohatší a chudí stále chudší. Jako všude. Já jsem ta střední třída, ale ta není moc velká.*“⁹⁰ Tato data potvrzuje i rozhovor se ženou české národnosti žijící a podnikající s Egypťanem (oba žijící v Hurghadě): „*Extrémy. Jsou tady lidi, co bydlí v Káhiře ve městě mrtvých, na hrobech a v hrobkách a vedle toho je kousek čtvrť Mádi a New Cairo, kde žije prostě top 10 000 nejbohatších lidí v Egyptě. Je jich více než deset tisíc a nejsou milionáři, ale miliardáři. Těch je spousta vidět i v El Gouně, majitel El Gouny, to jsou fakt nepředstavitelní miliardáři. A pak je tu strašně moc lidí, co nemají, co jíst. Střední třída je klasika, co žije kolem nás tady v Hurghadě, co si můžou dovolit platit dětem ty soukromý školy a tak podobně.*“⁹¹ Klíčoví pro budoucí společenské postavení jedince je původ: „*V Egyptě máme mnoho sociálních vrstev. Já jsem vyrostl ve střední vrstvě. Máme A,B,C třídy. Nyní sebe označuji za B+ nebo A-. Můj otec byl policajt. Vyrostl jsem v Káhiře v downtownu a to je standard A třídy, ale populace v Egyptě je velmi vysoká. Máme přes 100 milionů lidí, 95% lidí je pod třídou C, ale já jsem v pohodě. Mám dobrou práci, vyrostl jsem v dobré rodině, dostal jsem peníze do začátku a udělal si vlastní business.*“⁹² Ve výzkumu bylo několik respondentů, kteří takové možnosti neměli a museli projevit nezdolnou píli, aby dosáhli lepšího postavení: „*Žili jsme ve velké chudobě. Neměli jsme peníze. Doma nebyla ani voda a ani elektřina. Ale zvládli jsme to a nyní já a můj táta máme dobrý život. Ale moji bratři moc ne.*“⁹³ V dalším polostrukturovaném rozhovoru uvedla jedna z respondentek: „*Je to možné (zlepšit svoje postavení), pokud jsou (lidé) chytrí a pracují tvrdě, aby měli více peněz. Ale problém je, že nemají dobré vzdělání a tak se nemohou dostat na dobrá pracovní místa a vydělat si lepší mzdu.*“⁹⁴

Ve výzkumu se ukázalo, že se sociálním statusem souvisí i pasy a možnost vycestovat. To se jeví i jako jedno z měřítek sociálního statusu, protože si daná osoba díky pasu může

⁸⁹ Rozhovor s E.B. (žena).

⁹⁰ Rozhovor s N.P. (žena).

⁹¹ Rozhovor s A.M. (manželský pár).

⁹² Rozhovor s T.M. (muž).

⁹³ Rozhovor s H.E. (muž).

⁹⁴ Rozhovor s M.M. (žena).

dovolit žádat o víza do Evropy. Právě respondenti ze střední třídy mnohdy uváděli, že si žádali o víza, ale jejich žádosti nebylo vyhověno: „*Žádala jsem o víza za sestrou do Ameriky a bohužel jsem je nedostala. Je to hodně o penězích (dostat víza do Evropy, či USA).*”⁹⁵

Jedna kultura, ale ne jedna společnost

Jak je již uvedeno na začátku této části, na základě dat evidují tři hlavní vrstvy společnosti. Pokud budu analyzovat data z rozhovorů s respondenty z vyšší a střední třídy, tak ti označují tu nejnižší vrstvu společnosti jako chudou nebo velmi chudou.⁹⁶ Pro mnohé z respondentů, kteří jsou označováni v intencích chudé vrstvy, je pak samozřejmě obtížné identifikovat se s touto skupinou. Z rozhovorů s respondenty byl vždy odkaz na osobní minulost (byl jsem chudý) nebo na současnost (pracuji v El Gouně nebo Hurghadě), ale práce v turistických letoviscích za účelem výdělku znamenala, že se s pozicí chudé třídy neidentifikovali (i s ohledem na to, že takto definované označení je v podstatě pejorativní). S odkazem na regionální chudobu pak uvádí muž (41 let), otec šesti dětí, který nepracoval v té době v El Gouně: „*Já nejsem chudý. Nikdo tady v Aswanu, Hurghadě, Káhiře, Luxoru není chudý. Jed' se podívat do vesnic daleko od moře, od Nilu. Zde jsou lidé chudí, ale tady ne.*”⁹⁷

Na druhé straně se s třídou nejvyšší, o které se mluví jako o třídě A, jiní respondenti identifikovali lépe a to i z toho důvodu, že pejorativní označení se zde ztrácí. Jak uvádí bankéř z Káhiry: „*Nyní sebe označuji za B+ nebo A-, ale můj otec byl policajt.*...”⁹⁸. Nejvyšší vrstva společnosti je velmi málo početná, navenek se jeví jako velmi uzavřená a mezi ostatními třídami má až dojem “nedosažitelnosti.” Tento status je posílen i resorty pro bydlení, které jsou vždy obehnané vysokými zdmi, za které není vidět a kde právě bydlí vyšší třída. V době mého terénního výzkumu se v El Gouně konal každoroční filmový festival, který je považován za jednu z největších událostí roku. Místo konání bylo uzavřeno tak, aby bylo zaručeno absolutní soukromí vyšší třídě a nikdo nemohl nahlédnout do jinak otevřeného amfiteátru. Uzavřená veřejná prostranství a restaurace sloužily jako metaforická záruka absolutní uzavřenosti vyšší egyptské společnosti. Tento příklad je jeden z mnoha, na kterém lze analyzovat důvody pro “nedosažitelnost” nejvyšší vrstvy společnosti.

⁹⁵ Rozhovor s E.S. (žena).

⁹⁶ Na základě terénního deníku mohu reflektovat, jak se navzájem třídy v Egyptě nazývají. Během polostrukturovaných rozhovorů byl použit jazyk angličtina a v některých případech čeština, proto i závěry o označení sociálních tříd, jak je vnímají respondenti je spíše v anglickém jazyce a za použití termínů z angličtiny. I tento faktor může jistě ovlivnit předkládané výsledky.

⁹⁷ Rozhovor s A.S. (muž).

⁹⁸ Rozhovor s T.M. (muž).

Střední vrstva je obvykle rozdělena na další podtřídy. Podle rozhovorů lze uvést, že respondenti ze střední třídy o sobě mluví jako o střední třídě, případně o vyšší střední třídě nebo nižší střední třídě. Střední vrstva podle respondentů nemá život snadný, protože ekonomicky zhoršující se situaci vždy střední vrstva nutně pocítí a to platilo i v případě pandemie Covid-19, která zasáhla mnoho podnikatelů: *„V Egyptě už jsou jen dvě třídy - nižší a nejvyšší A. Žádná střední už není (smích). Jsou zde velmi chudí, chudí a velmi bohatí. Pár let zpět jsme mohli mluvit o nějaké střední vrstvě, ale teď se vše zdražuje, loni byla...je koronavirus. Jeden rok lidé žili z vlastních úspor a vláda si nemůže dovolit je podpořit a dát jim nějaké peníze. Není to snadné. Střední třída tedy zmizí a všichni jsou už jen chudý.“*⁹⁹ Střední vrstva se zcela logicky srovnává se dvěma dalšími skupinami a to s chudými a potom se třídou A.

Dialog

V této práci uvádím koncept dialogu, který nutně předpokládá lidskou důstojnost a ta je nezbytná pro započítání dialogu s druhou osobou. V následující podkapitole rozeberu možnosti transkulturního dialogu mezi zahraničními turisty, residenty a samotnými Egyptany. V další podkapitole se budu věnovat dialogu v Egyptě napříč sociálními vrstvami.

Dialog s pozadím orientu

Na základě poznatků z výzkumu lze uvést, že nedochází k sociálnímu sblížení mezi Egyptany a cizinci a tato situace je dána i vzájemnou sociálně-kulturní distancí. Jedná se o život vedle sebe, nebo o život spolu? Je každodenní kontakt skutečně bránou k dialogu odlišných kultur, anebo nedochází k dialogu a je zde život dvou “izolovaných bublin” vedle sebe? Cizinci a Egyptané jsou dvě skupiny, které se respektují a vycházejí spolu, ale jsou si natolik vzdálené, že jejich hodnoty a významotvorné interakce jsou mnohdy jiné. Pokud vezmeme v potaz výše uvedené závěry z antropologie islámu a mezináboženského dialogu, které se opírají o pojem osoby, lidství a důstojnosti, tak tento život vedle sebe je možná naplněn výše zmiňovaným respektem k jinakosti, ale nedochází k bližším sociálním kontaktům: *„Myslím si, že je to spíše o charakteru dané osoby, zda to bude, nebo nebude fungovat - osoba k osobě...Kulturu nevidím jako neměnnou/problematickou, ale spíše to udělá tvůj vztah více barevný a dá ti to více pohledů. Z mého pohledu to udělá ten vztah více*

⁹⁹ Rozhovor s G.H. (muž).

zajímavý, tak to cítím.”¹⁰⁰ Stejná byla situace i z pohledu jiného respondenta: „Určitě, ten začátek byl hodně těžký. Když opadnou ty růžový brýle...Není to ale zas takovej problém, musejí se dělat kompromisy na obou stranách. Myslím si, že když tam má člověk opravdové city, tak překročí cokoliv, sociální, kulturní, náboženský rozdíly. Musí být snaha na obou stranách. Určitě tam byly problémy, protože Masoud je muslim, který opravdu nepije a v ČR začal hrát fotbal a teď nepije v komunitě fotbalistů. Ti to nemohli pochopit. Ať už dva Egyptané nebo Češi, když chceš a uděláš kompromisy tak to jde. Když hledáš problémy...”¹⁰¹

Pokud se podíváme na přijetí jedince v rámci dialogu, tak závěry mohou být odlišné v závislosti na skupině respondentů. Zahraniční rezidenti mohou přijímat druhého jako sobě rovnou osobu, která je hodná dialogu. Toto přijetí jedince na úrovni dialogu, ale zároveň se jejich pohled nevyklučuje s tím, že by byl jejich pohled na “druhého” očištěn od Saidovské orientalistické stereotypizace. Na základě zúčastněného pozorování zároveň lze reflektovat, že pohled Egyptanů na rezidenty ze západu není také zcela odpoután od tohoto stereotypního myšlení a rozdělení světa na „Západ“ a „Východ“, i když v rovině přijetí druhého na úrovni stejné lidské osoby se stejnou důstojností může být naplněn. Na turistech přijíždějících na dovolenou do Egypta je patrné, že velmi záleží na jejich osobnosti, která se profiluje do vztahu k druhému. Mnozí respondenti z řad turistů byli otevřeni k dialogu, obecně však bylo na Egyptany nahlíženo jako na méně vzdělané jedince, kteří žijí diametrálně odlišným způsobem života (a kvalitativně horším) než “Evropané.”

Dialog uvnitř rozdělené společnosti

Dialog jsem definovala jako přijetí druhého v celé jeho lidskosti a důstojnosti a to bez ohledu na původ, rasu nebo sociální postavení. K otevření dialogu je tedy nutné splnění těchto podmínek. Je ale tedy pro navázání dialogu problémem „pouze“ odlišná kultura nebo náboženství? Vypadá to, že nikoliv: *“V rezortu, kde žiji, se o bezpečnost a udržování rezortu stará mnoho Egyptanů z nižší sociální vrstvy společnosti. Mnohdy nemají ani zuby a jsou mladí. Každý den potkáváme v zahradě lidi, které sem jezdí z Káhiry, jsou z místní vyšší vrstvy a vlastní zde byty - říkáme jim Káhirští chataři. Nikdo z nich nikdy nepozdravil security nebo zahradníka. Pokud se míjí na chodníku, tak nenavážou oční kontakt a muž na nižším společenském postavení obvykle uhne nebo se zastaví za rohem, aby nebyl v cestě nebo vidět. Naopak, když pozoruji zahraniční rezidenty, tak ti vždy pozdraví muže u vjezdové brány,*

¹⁰⁰ Rozhovor s E.B. (žena).

¹⁰¹ Rozhovor s A.M. (manželský pár).

*usmějí se a vymění si pohledy.*¹⁰² Tím pádem také neuvržením do místní stereotypizace mezi vrstvami dává člověku přicházejícímu zvenci otevřenost.

Život vedle sebe, nebo život spolu? Je setkání, “život” a každodenní kontakt bránou k dialogu odlišných kultur nebo nedochází k dialogu a je zde život dvou a více skupin vedle sebe? Tuto otázku jsem si položila na začátku svého terénního výzkumu a na závěr mohu reflektovat, že každodenní kontakt není nutně bránou k dialogu odlišné nebo i stejné kultury, protože záleží na určité otevřenosti. Právě otevřenost je klíčem k přijetí druhého a jeho důstojnosti.

Závěrem bych chtěla reflektovat, jaké skupiny respondentů k sobě mají nejbližší. Přestože i mezi nimi je stále přítomen orientalistický postoj a nedochází, alespoň na základě dat mého výzkumu, k navazování blízkých sociálních styků, o zahraničních rezidentech, kteří přijali Egypt za svůj domov a jsou v kontaktu s Egyptyany z mnoha tříd, lze uvést, že z pohledu socioekonomického zázemí nebo vzdělávání vlastních potomků navazují vazby nejčastěji s vyšší třídou egyptské společnosti. Jejich životy jsou v socioekonomické rovině mnohdy velmi podobné. Zahraniční rezidenti zároveň unikají společenské stratifikaci Egypta, která zamezuje dialogu s Egyptyany z nižší vrstvy. Právě zahraniční rezidenti se stýkají se všemi vrstvami egyptské společnosti. V předchozích částech jsem uvedla jejich orientalistický pohled na Egyptyany (např. jako málo pilné a méně vzdělané), ale to se vztahuje především na nižší vrstvu, která s nimi nesdílí socioekonomický status. Vyšší třída sdílí se zahraničními rezidenty socioekonomický status a jiné další společné ukazatele jako je důležitost vzdělání pro potomky, bydlení ve stejných čtvrtích nebo potkávání se v každodenním životě v obchodě. V neposlední řadě i cestování a poznávání odlišných kultur vede k jejich větší vzájemné otevřenosti.

¹⁰² Konec záznamu z terénního deníku.

Závěr

Na základě terénního výzkumu a studia transkulturní komunikace předkládám práci, která se snaží o propojení teorií - týkající se dialogu - s empirickým výzkumem. Práce je založena na terénním výzkumu a snaží se o nastínění základního bodu pro dialog v podobě důstojnosti, která je stejná všem lidem bez ohledu na rasu, původ, věk, vyznání, kulturu a to na rovině osobnostního rozvoje každého jedince.

V první části práce jsou nastíněné teorie, které se věnují dialogu. Tyto teorie spojuje křesťanská vize opřena o Boha. Všichni autoři probírají svou teorii o něco, co nás přesahuje, zcela poznatelné, hmatatelné nebo materiální povahy, ale je povahy duchovní a především transcendentální spojené jedním a tím je Bůh. Na příklad dialogu u Johany Polákové se setkáváme s uměním přijímat, které je opřené o připodobnění přijetí druhého jako přijetí druhého od Boha. Na základě terénního výzkumu je však reflektováno, že vztah a přijetí Já a Ty je v navázání dialogu klíčové, ale co je z pohledu výše uvedeného teoretického zázemí problematické, je vztah v oblaku, jak to nazývá Martin Buber, tedy vztah s duchovními jsoucnými, které jsou křesťanské povahy. Stejně tak ve své teorii dialogického personalismu Karel Vrána navazuje na Martina Bubera a opírá zakládající vztah mezi Já a Ty o vztah vertikální a to o vztah s Bohem. Přijetí druhého je klíčové, pokud se budeme snažit o navázání dialogu i u Jana Hojdy a Františka Burdy. Otevřenost v podání Františka Burdy je ovšem opět založena na křesťanských hodnotách. Jak poté lze hovořit o otevřenosti mezi kulturami, když autor pojímá osobu jako někoho, pro kterého je zakládajícím prvkem vztah ke křesťanskému Bohu, zjevení a nejsvětější trojice? Celé porozumění lidské osobě je opřeno o jeden styčný bod, ke kterému se osoba vztahuje, a tím inspirována a to je vztah k Bohu - ke křesťanskému Bohu.

Veškeré nastíněné teorie staví do popředí vztah a důstojnost druhého jako rovnocenného partnera a s tím vším se můžeme plně ztotožnit a je i klíčové pro navázání dialogu mezi lidmi, ať už stejné či jiné kultury. Problematické však je, že všechny kultury by podle uvedených teorií měly stavět na určitém universu a středobodu v podobě křesťanství. Ovšem toto universum není poplatné třeba v islámské, židovské, hinduistické kultuře. To může vytvářet dojem, že otevřenost, důstojnost a lidství, o čem píší teorie, je jen pro křesťana. Tuto část teorií bych shledávala jako problematickou v návaznosti na terénní výzkum v Egyptě, kde převažuje islám jako náboženství, na kterém je kultura založena. Křesťanský Bůh

má zde jiné chápání. V křesťanství je Bůh entitou, ke kterému se lidé vztahují, ovšem naopak v islámu je pojetí Boha toho, který “diktuje”, předkládá, udává a sděluje člověku. V islámu je Alláh stvořitel a vládce světa, který prostřednictvím Mohameda sděloval své poselství pro lidi.¹⁰³ Z toho lze odvodit, že Bůh má vždy specifickou roli a vztah k lidem je podle uvedených teorií na tomto závislý. Z toho se dá usuzovat, že hledat jednotu, otevřenost a důstojnost založenou na universum v podobě křesťanského Boha je nevhodné předkládat jako universum pro všechny kultury. Každá kultura není inherentně otevřena bázi křesťanství.

Jak již bylo uvedeno v předchozí části práce, rovnost a přijetí druhého je základní předpoklad pro dialog, který lze uskutečnit nezávisle na kultuře, která je mi vlastní. Ovšem navázání dialogu mezi turistou přijíždějícím na dovolenou a místním Egyptanem je možné jen v rovině osobního dialogu se zájmem o druhého. Současně jsme však v části věnující se sociální stratifikaci mohli reflektovat, že jedna kultura je majoritně propojena jednotným vyznáním víry a vůbec nemusí znamenat přijetí druhého, který by mi byl roven a mohl by se tak uskutečnit dialog v křesťanském slova smyslu. Stratifikace společnosti v Egyptě je tak citelná, že jednotlivé vrstvy společnosti se navzájem stávají neviditelnými, jak uvedla profesorka na Americké univerzitě v Káhiře během rozhovoru v rámci terénního výzkumu. Shrnutím tedy je, že nejde o dialog napříč kulturami, ale o dialog samotný, který nevychází z nějaké obecně sdílené kultury nebo hodnot, které z této roviny plynou, ale o výzvu ke každému jednotlivci.

Zcela se ztotožňuji s tím, že pro navázání jakéhokoliv dialogu je základním předpokladem přijetí druhého jako mně rovné osoby se stejnou nezcizitelnou důstojností jako mám já sama. V křesťanské nauce je tato vize založena na *Imago dei*, tedy člověk jako obraz boží. Každý člověk je *Imago dei*, což zakládá lidská práva, která se snaží západní euroamerická společnost předkládat jako universum pro celý svět. Nalezení společného universa, který bude ctít lidství, důstojnost, vztah, jako základní stavební prvek dialogu by však měl mít z antropologického hlediska neustále na mysli kulturní relativismus, který pracuje s jedinečností kultur a chápání a uchopování světa napříč kulturními rámci.

Mohlo by toto universum být založeno více na etické rovině, kterou prezentuje Hans Küng jako Světový étos? Můžeme se smířit s tím, že nenalezneme universum jednotné pro všechny kultury a osoby, ale že universum se bude formovat na základě jednotlivce? Nejedná se spíše o výzvu k našemu vnitřnímu egu? To jsou otázky, které si kladu na základě terénního

¹⁰³ DENNY M. FREDERIC, *Islám a muslimská obec*, Praha: Prostor, 1998.

výzkumu, kdy se ukázalo, že dialog nutně nesouvisí s kulturou nebo vírou, ale spíše s osobou (jako jednotlivcem). Nemůžeme tedy předkládat za společné universum křesťanství a jeho morálka a etické hodnoty, ale mělo by se spíše jednat o výzvu k vlastní osobě, egu a osobnostnímu rozvoji. Je důležité uvědomění, že jako osoba nejsem poslední instancí, ke které se svět vztahuje, ale že je třeba vyjít z vlastního ega a překročit hranic vlastního sobectví a sebestřednosti. Vyjít ze sebe zmiňuje František Burda, když uvádí uvěznění v egu a sloužení falešným modlám.¹⁰⁴

Jiné universum může mít křesťan, žid, muslim, buddhista a hinduista a je tedy třeba provázat teorie s kulturním relativismem a uvědomit si, že naše kultura není, jednoduše řečeno, univerzálním klíčem k poznání. Každá kultura a společnost může mít tedy své universum, o které bude usilovat a tím pojítkem mezi všemi by mohla být výzva k jednotlivci a jeho vykročení ze sebe ze svého ega a stereotypů, které si v životě nese. Jednotlivec má být tedy autonomní lidskou bytostí, která svůj přístup k druhému člověku nezakládá na náboženství a kulturních kořenech, která považuje za dogma, ale inspiruje se v jinakosti, kterou přijímá na základě kulturního relativismu.

¹⁰⁴ BURDA FRANTIŠEK, *Kultura služby*, Skripta k výuce Univerzita Hradec Králové 2022.

Bibliografie

ARAB NEWS [online]. London Reuters 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://www.arabnews.com/node/1508776/business-economy>.

BOWEN, R. John, *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: University Press, 2012.

BRITANNICA [online]. T. Editors of Encyclopaedia 2019 [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/social-class>

BUBER, Martin, *Já a Ty*, Praha: Portál, 2016.

BURDA, František, *Za hranice kultur*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.

CAQLAR, Ayse, SCHILLER-GLICK, Nina, *Migrant's & City-making Dispossession, Displacement, and Urban Regeneration*, Durham: Duke University Press, 2018.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE [online] Washington 2020. [cit. 1. 3. 2022]. Dostupné z: <https://carnegieendowment.org/sada/82772>.

CROMER BARING, Evalyn, *Modern Egypt*, Cambridge: University Press, 2010.

DENNY, M., Frederic, *Islám a muslimská obec*, Praha: Prostor, 1998.

ECONOMIC AND SOCIAL COMMISSION FOR WESTERN ASIA (ESCWA) [online]. United Nations New York, 2013 [cit. 16. 4. 2022]. Dostupné z: https://archive.unescwa.org/sites/www.unescwa.org/files/publications/files/e_escwa_edgd_13_wp-2_e.pdf.

EUROPEAN PARLIAMENT [online]. Brussels 2020 [cit. 28. 7. 2021]. Dostupné z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2020-0384_EN.html

GEERTZ, Clifford, *Interpretace kultur*, Praha: SLON, 2000.

GEERTZ, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, London: The University of Chicago Press, 1971.

GOLDSCHMIDT, Arthur, *Modern Egypt The Formation of a Nation State*, Routledge, 2010.

HALÍK, Tomáš, *Smířená různorodost*, Praha: Portál, 2011.

HASTRUP, Kristen, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London: Routledge, 1995.

HENDL, Jan, *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*, Praha: Portál, 2016.

HENDL, Jan, *Metody výzkumu a evaluace*, Praha: Portál, 2017.

- HOJDA, Jan, *Obrazy člověka ve vybraných dílech literatury a filmu 20. století: teologicko antropologické interpretace*, Ostrava: Moravapress, 2013.
- KHARAS, Homi, *The Emerging middle class in developing countries*, OECD, 2010.
- KŘÍŽOVÉ VÝPRAVY [online]. Václav Němec 2022 [cit. 18. 8. 2021]. Dostupné z: <https://www.dejepis.com/ucebnice/krizove-vypravy/.0>
- LÉVINAS, Emmanuel, *Le Dialogue*, Paříž: Sorbonna, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Být pro druhého*, Praha: Zvon, 1997.
- LUCKMANN, Thomas – BERGER, Peter, *Sociální konstrukce reality*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999.
- MARRANCI, Gabriel, *The Anthropology of Islam*, London: Routledge, 2008.
- MENDEL, Miloš, *Sekularismus v kontextu moderní islámské civilizace*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2021.
- MURPHY F., Robert, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: SLON, 2006.
- Orascom Development Holding AG [online]. El Gouna 2021 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://www.orascomdh.com/destinations/el-gouna>
- Orascom Development Holding AG [online]. El Gouna 2021 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://www.elgouna.com/about/>
- PARLIAMENT OF WORLD 'S RELIGIONS [online]. Chicago 1993 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: <https://parliamentofreligions.org/towards-global-ethic-initial-declaration>.
- POLÁKOVÁ, Jolana, *Filosofie dialogu*, Praha: Ježek, 1995.
- POLÁKOVÁ, Jolana *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2008.
- Římskokatolická farnost Třebechovice pod Orebem [online]. 4. února 2019. [cit. 2. 7. 2021]. Dostupné z: <https://farnost-trebechovice.webnode.cz/lidske-bratrstvi/>
- SAID, Edward, *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*, Praha, Litomyšl: Paseka 2008.
- SARDAR, Ziauddin, *Orientalism (Concepts in the Social Sciences)*, London: Open University Press, 1991.
- VATICAN.VA [online]. Rome 1995 [cit. 20. 6. 2021]. Dostupné z: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html
- VEČERNÍK, Jiří. Střední vrstvy v české společnosti a výzkumu: Mizející, nebo zapomenuté? *Lidé města* 12 (3), 2010: 475-497.

VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus*, Praha: Zvon, 1996.

WEITHMANN, Michael, *Balkán: 2000 let mezi Východem a Západem*, Praha: Vyšehrad, 1996. ·

WORLD BANK GROUP[online]. World Bank, Washington, DC. 2019 [cit. 1. 3. 2022].
Dostupné z: <http://hdl.handle.net/10986/32812>

Přílohy

Příloha A: Polostrukturované otázky k rozhovorům s respondenty

Otázky pro respondenty při terénním výzkumu Egypt

-
- Pohlaví?
 - Rok narození?
 - Důvod návštěvy (turisté/"residenti")?
 - Jedná se o Vaši první, nebo opakovanou návštěvu?
 - Jak dlouhou dobu zde tráví?
-

Turisté

1. Proč jste vybrali Egypt? - důvod proč vybrali egypt (3. Analýza: případová studie turistického resortu)
2. Jaká jsou Vaše očekávání? - hlubší zamyšlení, co očekávají od destinace (3. Analýza: případová studie turistického resortu) (2. Berger & Luckmann)
3. Proč lidé jezdí do Egypta? (2. Berger & Luckmann)
4. Dokázala byste mi vyjmenovat pár věcí, kterých si průměrní turisté nevšimnou? (3. Analýza: případová studie turistického resortu)
5. Byla jste během svého pobytu v kontaktu s Egypťanem? Pokud někoho zaregistrovali, tak jaký je? (povídali si s nimi, jaký je? jak se jmenuje? zaregistrovali je jako osobnosti?) - nadřazenost nás proti egypťanům

Lidé žijící dlouhodobě v Egyptě - Egypťané

1. Ze zkušenosti víš, proč lidé jezdí do Egypta? Proč si vybírají zrovna tuto destinaci?
2. Máte přátele mezi cizinci, zde žijících? Znáte osobně nějaké cizince, jak se jmenují, odkud se znáte?
3. El gouna je velmi odlišná od Hurghady, Káhiry. Napadá Vás proč to tak je? El gouna, co je to za místo?
4. Proč se egypťané vydávají do el gouny?
5. Nemám otázku na přímo obvykle k tomu dojde během dialogu, ale na závěr doptání na jejich vrstvu sociální (obvykle odpoví už v průběhu, nebo to vím předem), kam děti chodí do školy, jaký je život jejich vrstvy? (chci se zamyslet a lépe poznat tu middle class, poor class and rich - oni sami tak mluví a dělí společnost)

Lidé žijící dlouhodobě v Egyptě - residenty zahraniční

1. Ze zkušenosti víš, proč lidé jezdí do Egypta? Proč si vybírají zrovna tuto destinaci?
2. Máte přátele mezi egypťany? Znáte se potkáváte se?
3. Prostor/oblast/sféra, kde pracujete (turismus) je to Egypt? (residenty zahraniční- eu) (3. Analýza: případová studie turistického resortu)
4. El gouna je velmi odlišná od Hurghady. Napadá Vás proč to tak je? El gouna, co je to za místo? (3. Analýza: případová studie turistického resortu)
5. Není to otázka, ale obvykle to vyplývá z rozhovoru, nebo z toho že se známe atd. Kam chodí děti do školy? Žijete klasický evropský život, jaký el gouna nabízí?

Příloha B: Vzor pro informovaný souhlas s účastí ve výzkumu

Informed consent of the research participant:

Dear Sir, dear Madam,

In accordance with the principles of ethical implementation of research¹, I ask you for your consent to your participation in a research project within the diploma thesis.

Project title: Meeting and its role in transcultural dialogue

Project leader: Eliška Soukupová - student

Department name: University of Hradec Králové, Humanities, field of Transcultural Communication. Research is underway in Egypt - Al-Bahri al-Ahmari, Czech The Red Sea is an Egyptian governorate

Leader: Mgr. Luděk Jirka, Ph.D.

.....
date and signature of the project leader

Declaration and consent of participants to their involvement in the research:

I declare and confirm by my handwritten signature below that I voluntarily agree to participate in the project and that I have had the opportunity to properly and in sufficient time consider all relevant information about the research, to ask all relevant information about participating in the research and that I received / and clear and comprehensible answers to your questions. I have been informed of the right to refuse to participate in a research project or to withdraw my consent at any time without repression. I agree to make an audio recording during the interview, stating that the recording will be for research purposes only and will not be made available to anyone except the researcher and trainer.

Name and surname of the participant:

Participant's signature:

¹ The Universal Declaration of Human Rights, Regulation (EU) No 2016/679 of the European Parliament and of the Council on the protection of individuals with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data and repealing Directive 95/46 / EC (General Data Protection Regulation) and other generally binding legal regulations (such as the Helsinki Declaration adopted by the 18th World Health Assembly in 1964, as amended (Fortaleza, Brazil, 2013), Act No. 372/2011 Coll., on health services and conditions for their provision (Act on Health Services), as amended, in particular the provisions of Section 28 (1) thereof, and the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine published under No. 96 / 2001 Coll., If applicable).

Příloha C: Tabulka zobrazuje respondenty, jejich pohlaví, národnost, věkové zařazení a identifikační číslo rozhovoru

	identifikace participanta	pohlaví	Věk	zařazení do skupiny	národnost participanta	Rozhovor evidenční číslo
1	A.V.	žena	30–45 let	resident	Česko	1
2	R.M.	muž	45–60 let	resident	Německo	2
3	T1	žena	30–45 let	turista	Česko	3
4	T2	muž	30–45 let	turista	Česko	
5	T3	žena	30–45 let	turista	Česko	
6	T4	muž	30–45 let	turista	Česko	
7	P.C. 1	žena	30–45 let	resident	Česko	4
8	P.C. 2	muž	30–45 let	resident	Česko	
9	P.C. 3	muž	45–60 let	resident	Česko	
10	M.M.	žena	30–45 let	egypt	Egypt	5
11	F.L.	muž	45–60 let	turista	Švýcarsko	6
12	T.A.	žena	60 a více	turista	Česko	7
13	D.B.	žena	45–60 let	egypt	Egypt	8
14	R.E.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	9
15	G.H.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	10
16	H.E.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	11
17	A.A.	žena	18–30 let	resident	Polsko	12
18	A.E.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	13
19	K.S.	žena	18–30 let	resident	Rusko	14
20	M.K.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	15
21	E.S.	žena	18–30 let	egypt	Egypt	16
22	A.L.	muž	18–30 let	egypt	Egypt	17
23	D.G.	muž	45–60 let	resident	Řecko	18
24	E.B.	žena	45–60 let	resident	Belgie	19
25	N.P.	muž	30–45 let	egypt	Egypt	20
26	M.C.	muž	30–45 let	resident	Venezuela/US A	21
27	G.D.	muž	45–60 let	resident	Německo	22
28	N.P.	žena	18–30 let	egypt	Egypt	23
29	B.R.	žena	30–45 let	resident	Jihoafrická republika	24
30	A.M.	žena	30–45 let	resident	Česko	25
31	A.M.	muž	30–45 let	egypt	Egypt	
32	T.M.	muž	30–45 let	egypt	Egypt	26
33	U.R. 1	muž	45–60 let	turista	Německo	27
34	U.R. 2	žena	18–30 let	turista	Německo	
35	U.R. 3	žena	45–60 let	turista	Německo	
36	Z.M.	muž	30–45 let	turista	Německo	28
37	Y.W.	žena	18–30 let	turista	Německo	29
38	M.M.	muž	30–45 let	resident	Kanada	30

39	T.O.	žena	45–60 let	turista	Česko	31
40	T.P.	žena	45–60 let	turista	Česko	
41	J.O.	muž	30–45 let	turista	Česko	32
42	P.K.	žena	45–60 let	turista	Česko	33
43	P.L.	muž	45–60 let	turista	Česko	
44	W.K.	žena	45–60 let	turista	Česko	34
45	W.L.	žena	45–60 let	turista	Česko	
46	T.T. 1	muž	30–45 let	turista	Česko	35
47	T.T. 2	muž	45–60 let	turista	Česko	
48	T.T. 3	muž	30–45 let	turista	Česko	
49	T.T. 4	muž	45–60 let	turista	Česko	
50	T.T. 5	muž	30–45 let	turista	Česko	
51	A.S.	muž	30–45 let	egypt	Egypt	36

Příloha D: Částečný přepis polostrukturovaného rozhovoru

Egypt'an

jméno: H.E.

rok narození: 1983

národnost: Egypt'an

důvod: práce v El Gouně - učitel sportů a kiteboardingu

doba: 18 let v El Gouně

Životní příběh: Narodil jsem se v malé vesnici kousek od Qena mám tři bratry a žádnou sestru. Když mi bylo 10 let, tak jsem si uvědomil, že něco chci...chci se něco naučit, něco dokázat a udělat se svým životem. A tím začala moje cesta, ptal jsem se lidí co a jak jaká je život a vždy se kamarádil s lidmi, co byli starší třeba o 5 let, abych se něco naučil. Když mi bylo 16 let, tak jsem jel na prázdniny do el gouny s mojimi bratřenci a naučil jsem se plavat, což jsem neuměl. Pak jsem znovu do el gouny přijel v roce 2005 a rozhodl jsem se pracovat, jako beach boy. První 4 roky jsem byl beachboy a učil jsem se anglicky, každý den jsem se učil 25 nových slov. A za tři roky jsem se naučil velmi dobře aj a postoupil jsem na pozici storage manager a pak jsem se naučil kitovat, opravovat kity a v roce 2009 jsem si udělal licenci na instruktura kitu a začal jsem učit. Pak jsem odjel do Káhiry učit do německé školy, jako učitel sportu. Když zjistím, že se dlouho neučím nic nového, tak si začnu hledat co bych se mohl učit...dává to smysl z dlouhodobé perspektivy. Jsem jen kite instruktor a 2012 jsem dostal možnost učit se německy a až tři roky jsem uměl dobře nj a tak jsem mohl jet do káhiry do německé školy učit sport. To je šance, kdy jsem zase sebe zařadil do procesu učení, učil jsem děti od první do páté třídy. A pak jsem se vrátil zpět sem do el gouny a rozhodl si založit svoji kite školu. Nyní jsem kite učitel ve své svojí škole, učím ve švýcarské škole sport, mám svoje webovky, což je něco co jsem si přál. Moje sny se staly skutečností.

Moji bratři stále pracují, ale nemají moc peněz a můj otec taky pracuje, jako inženýr (něco s vodou), žili jsme ve velké chudobě, neměli peníze, doma nebyla ani voda ani elektřina. Ale zvládli jsme to a nyní já a můj táta máme dobrý život, ale moji bratři moc ne.

Studoval jsem střední školu zemědělskou, něco takového by se dalo říci.

Já jsem se učil v té nejnižší vrstvě a teď jsem se vypracoval na top. I když jsem nedostal to nejlepší vzdělání. A pak když slyším od evropanů, že mají tu školu a ten titul, tak jsem se cítil špatně, ale pak si řeknu, že moje rodiče udělali to nejlepší a já také.

Proč lidé jezdí do egypta?

Mnoho důvodů, ale myslím si, že kvůli historii, pyramidám, chrámům, vodní sporty, a poté mnoho lidí sem přichází i kvůli kultuře. Myslím si, že egypt se velmi dobře vypořádal s islámským náboženstvím a lidé nejsou šílení, ale pořád tady se učí islám na školách. Někteří sem přicházejí se naučit více o naší kultuře a tom, jak třetí svět pracuje. **Mnoho evropanů, co jen vydělávají peníze, jsou alkoholici, jsou ve stresu a chtějí jen relaxovat a přijdou sem, kde je méně stresu a klid. To je jen můj pohled na věc, že sem přijdou evropané žít protože "life is more simple here". Mnoho evropanů tu žije spoustu let, nebo sem jen přijdou na chvíli.**

Přátelé mezi evropany?

Ano, mám tisíce známých se kterými žertujeme atd. ale pak mám i přátele se kterými sdílím vše, pomůžou mi v těžkých časech a takové mám 3 evropské kamarády. Ale myslím si, že je to i tím, že mám jiný mozek, nemyslím egyptsky, protože nemám ani moc přátel mezi egyptany, protože jsem od mala jiný. *(moje poznámka: Lehce stylizace sebe do lepší pozice)* Evropané jsou více otevření a nejsou tak soudící, mnoho egyptanů jen soudí na základě zkušenosti. Egyptané jsou soudci na základě zkušenosti. Já myslím, pak přemýšlím z různých úhlů a pak ažkomunikace je jiná s evropany.

El Gouna je odlišná od Hurghady proč?

El Gouna je disneyland a je hodně o turismu a byla vybudována pro turismus. Dříve byla rodinnější a teď je velmi o byznysu a turismu. **Je to velmi umělý, ale já mám rád el gounu, žiju v el gouně. Ale na konci dne je to umělé a nemá to co dělat s egyptem, není to egypt. Hurghada je mix egypta a turismu.**

Proč jezdí egyptané do el gouny?

Většina lidí, co přijede do el gouny jsou turisté, nebo egyptané co mají peníze a mohou si to dovolit. Je to kousek od káhiry 6.hodin a tráví tu dovolenou. Ale lidé, kteří to nemohou platit tu nejsou a pak jsou tu lidé, jako já, že si tu chtějí vydělat peníze jako já. Já jsem tu protože tu pracuju, ale když nebudu mít práci, tak si to nebudu moci dovolit tu žít.

Brána na vstupu (Gate) do el gouny?

Systém el gouny je takový, že je to soukromé město vlastněné jedním člověkem a ten si nastavil vlastní pravidla i vlastní bezpečnostní pravidla zde. Nechtějí sem dovést lokálnost a je velmi obtížné se sem dostat, udělali to tak obtížné, že lidé ani nemyslí na to, že by sem jeli. Pokud tady pracuješ, tak musíš mít povolení od někoho kdo je výše, než ty a ten za tebe odpovídá. Ale, že by ses rozhodl tady jen tak strávit den, tak to nejde. Musíš mít rezervaci v hotelu, nebo nějak prokázat proč sem jedeš. Není to jednoduché sem jen tak jet. (celé myšleno na běžné egyptany)

Důvod?

Jsou dva: první, je bezpečnost a druhý je, že sem nechtějí vnést místní styl(local style). Chtějí to ponechat, jako místo kde se ukazuje, jak by vyšší vrstva--- jak by lidé měli vypadat.

Zní to trochu hrozně, ale funguje to filtrovat trochu lidi, kteří sem můžou. Zároveň, když chceš něco opravit, nebo postavit tady tak musíš použít pracovníky, materiál odsud, nemůžeš sem dovést třeba dřevo z venku. Oni všechno chtějí dělat sami a když tu žiješ, tak musejí všechno dělat oni a chtějí si vše dělat sami.

Mluvil jsi o vyšší vrstvě a jaké jsou další?

Low, middle, rich - máme tři vrstvy v egyptě. Nejnižší vrstva je ta, která chodí na školy placené státem, které fungují, ale né moc dobře, učitelé jsou špatně placeni a tak je mnoho špatně, méně vzdělaných lidí. Všichni se berou, mají mnoho dětí, třeba 26 dětí a to je pak hodně lidí a málo dostupné vzdělání, málo učitelů a to je špatné, byl bych rád kdyby se to změnilo. Tohle nás vede do špatné situace, protože končíme školu příliš brzy a nikdo neumí číst, psát. Pak lidé ve střední třídě chodí do trochu soukromých škol, které jsou dotovány, musí se platit školné, ale né moc a ten level vzdělání je lepší.

...Dále už jen přátelské rozloučení