

Sociologický časopis

Czech Sociological Review



Monotematické číslo Sociální antropologie v postsocialismu

Chris Hann: Rozmanitě časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě

Juraj Buzalka: Nacionalismus, náboženstvo a multikulturalizmus v juhovýchodnom Poľsku

Ben Passmore: Legitimita, angažovanost a vytváření sociálního kapitálu na českém pracovišti v období pozdní transformace

Eleonóra Hamar, Csaba Szaló: Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět

Timothy McCajor Hall: Formy transakčního sexu mezi muži v Praze (1999–2004)

Raymond June: Paradoxy profesionalizace protikorupčních aktivistů v České republice

Jaroslav Skupnik: Světy se zrcadlem. Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti

Diskuse: Sociální antropologie a národopis: partneři, nebo rivalové?

Sociologický časopis Czech Sociological Review

Vydává Sociologický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i.

Published by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic

České vydání

Šéfredaktor: Marek Skovajsa

Výkonná redaktorka: Marta Svobodová

Redakční rada: Marie Čermáková (*SOÚ AV ČR, Praha*); Dušan Drbohlav (*PřF UK, Praha*); Dana Hamplová (*SOÚ AV ČR, Praha*); Michal Illner (*SOÚ AV ČR, Praha*); Tomáš Lebeda (*SOÚ AV ČR, Praha*); Radim Marada (*FSS MU, Brno*); Hana Maříková (*SOÚ AV ČR, Praha*); Jiří Musil (*FSV UK, Praha*); Zdeněk R. Nešpor (*SOÚ AV ČR, Praha*); Peter Ondrejko (*UKE, Nitra*); Miloslav Petrusek (*FSV UK, Praha*); Klára Plecítá (*SOÚ AV ČR, Praha*); Dan Ryšavý (*FF UP, Olomouc*); Jan Sedláček (*FF UK, Praha*); Jan Spousta (*Česká spořitelna, Praha*); Csaba Szaló (*FSS MU, Brno*); Jadwiga Šanderová (*FSV UK, Praha*); Gerlinda Šmausová (*Universität des Saarlandes, Saarbrücken*); Jiří Šubrt (*FF UK, Praha*); Jiří Večerník (*SOÚ AV ČR, Praha*); Jiří Vinopal (*SOÚ AV ČR, Praha*)

English edition

Editor-in-Chief: Jiří Večerník

Managing Editor: Robin Cassling

Editorial Board: Maarten Keune (*Brussels*); Zdenka Mansfeldová (*Prague*); Petr Matějů (*Prague*); Georges Mink (*Paris*); Stein Ringen (*Oxford*); Marek Skovajsa (*Prague*); Michael Steiner (*Graz*); Iván Szelényi (*Yale and Budapest*); Georg Vobruba (*Leipzig*)

Redakce/Editorial Office

sekretariát/Secretary: Kristýna Muchová ▲ *sazba/Typeset by:* Martin Pokorný, Praha 4

návrh obálky/Cover Design: Filip Blažek, Zdeněk Franc, DESIGNIQ

tisk/Printers: ERMAT Praha, s.r.o., Praha 4

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288). Objednávky přijímá Postservis, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, tel. 800 104 410, e-mail: predplatne@prstc-p.cpost.cz a redakce. Objednávky do zahraničí přijímá redakce. Vychází 6 čísel ročně (4 česky, 2 anglicky). Cena 75 Kč bez DPH, v zahraničí 4 € (4 \$), Slovensko 75 Kč, roční předplatné v ČR 450 Kč.

Časopis je citován v *Current Contents/Social & Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, v počítačové databázi *Social SciSearch* a v aktuálních oznámeních *Research Alert*, publikacích Institute for Scientific Information, USA. Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288) is published bimonthly (4 issues in Czech, 2 issues in English) by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic. Orders: Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic, e-mail: sreview@soc.cas.cz. One issue costs 4 \$ (4 €).

The Review is cited in publications of the Institute for Scientific Information, *Current Contents/Social & Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, *Social SciSearch* and in *Research Alert*.

Contents of the Review (since 1993) are published on the Internet URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Podávání novinových zásilek povoleno ŘPP Praha, čj. 1043/95 ze dne 20. 3. 1995. MK ČR E 4901.

Zaostřeno na etnografický výzkum. Úvodem k monotematickému číslu „Sociální antropologie v postsocialismu“ (Yasar Abu Ghosh, Jakub Grygar, Marek Skovajsa)	6
---	---

STATI

Chris Hann: Rozmanitě časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě.	15
--	----

EMPIRICKÝ VÝZKUM

Juraj Buzalka: Nacionalizmus, náboženstvo a multikulturalizmus v juhovýchodnom Poľsku.	31
Ben Passmore: Legitimita, angažovanost a vytváření sociálního kapitálu na českém pracovišti v období pozdní transformace	49
Eleonóra Hamar, Csaba Szaló: Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět	69
Timothy McCajor Hall: Formy transakčního sexu mezi muži v Praze (1999–2004)	89
Raymond June: Paradoxy profesionalizace protikorupčních aktivistů v České republice	111

ESEJE

Jaroslav Skupnik: Světy se zrcadlem. Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti	133
--	-----

DISKUSE

SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE A NÁRODOPIS: PARTNEŘI, NEBO RIVALOVÉ?	
Úvodem	149
Milena Benovska: Antropologie a příbuzné disciplíny. Pohled z Bulharska	150
Aleksandar Bošković: Mezi etnologií a antropologií: perspektivy z bývalé Jugoslávie	155
Michał Buchowski: Několik ponaučení z významu historie v historii středoevropské etnologie	160
Don Kalb: Cesta do post-kolonie: proč nás folkloristika nezachrání	166
Juraj Podoba: Sociálna antropológia v stredovýchodnej Európe: intelektuálna výzva alebo anachronizmus?	175
David Z. Scheffel: Minulost a budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna	183

<i>Petr Skalník: Dávám jednoznačně přednost sociální antropologii</i>	187
<i>Michael Stewart: Odpověď Chrise Hannovi</i>	191
<i>Zdeněk Uherek: Národopisci a sociokulturní antropologové v měnícím se českém prostředí</i>	195
<i>Katherine Verdery: „Frangloamerická“ antropologie a východoevropská etnografie: vyhlídky na syntézu</i>	204
<i>Chris Hann: Odpověď: nikoli nevýrazný hybrid, ale partnerství, které má říz</i>	209

RECENZE

<i>Elizabeth C. Dunn: Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor (Eunice Blavascunas)</i>	221
<i>Davide Torsello: Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village (Roman Džambazovič)</i>	224
<i>Davide Torsello: Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village (Haldis Haukanes)</i>	227
<i>Petr Lozoviuk: Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě (Josef Kandert)</i>	229
<i>Petr Janeček: Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice (Zdeněk R. Nešpor)</i>	232
<i>Josef Kandert: Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století (Juraj Podoba)</i>	235
<i>Hana Červinková: Playing Soldiers in Bohemia: An ethnography of NATO membership (Radan Haluzík)</i>	238
<i>Petr Skalník (ed.): Anthropology of Europe. Teaching and Research (Jakub Grygar)</i>	241
<i>Sibelan E. S. Forrester, Elena Gapova, Magdalena J. Zaborowska (eds.): Over the Wall / After the Fall: Post-Communist Cultures Through an East-West Gaze (Benjamin Cope)</i>	244
<i>Frances Pine, Deema Kaneff, Haldis Haukanes (eds.): Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe (Jaroslav Klepal)</i>	249
<i>Davide Torsello, Melinda Pappová (eds.): Social Networks in Movement. Time, interaction and interethnic spaces in Central Eastern Europe (Jan Grill)</i>	252
<i>Chris Hann, Mihály Sárkány, Peter Skalník (eds.): Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe (Zdeněk Salzmann)</i>	255

ZPRÁVY

<i>Evropští antropologové: Inkognito v Bristolu (Hana Synková)</i>	259
<i>Evropa a svět: nové výzvy pro antropologii Evropy. Téma evropské integrace na mezinárodní konferenci EASA 2006 (Hana Horáková)</i>	262
<i>Superdiverzita a antropologie globálního města na začátku 21. století (Michał P. Garapich)</i>	264

<i>Konference Transnational Identities – Cities Unbound – Migrations Redefined</i> (Jakub Grygar).....	266
<i>Gellnerovské semináře v Praze (Jiří Musil, Petr Skalník)</i>	270

MIMO RUBRIKY

<i>Ivo Budil: Odpověď na příspěvek Davida Z. Scheffela Minulost a budoucnost</i> <i>antropologie ve střední a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna ..</i>	273
<i>David Z. Scheffel: Komentář.</i>	274

KNIHOVNA AV ČR

PE 4584

Roč. 43, 2007, č. 1-3



90910/10

•
• Visegrad Fund
•
•

Vydání tohoto monotematického čísla *Sociologického časopisu* / *Czech Sociological Review* podpořil International Visegrad Fund.

www.visegradfund.org

Monotematické číslo

Sociální antropologie v postsocialismu

Editoři

Yasar Abu Ghosh

Fakulta humanitních studií UK, Praha
IRIS - EHESS, Paris

Jakub Grygar

Fakulta sociálních studií MU, Brno
Fakulta sociálních věd UK, Praha

Marek Skovajsa

Sociologický ústav AV ČR, Praha
Fakulta humanitních studií UK, Praha

Zaostřeno na etnografický výzkum

Úvodem k monotematickému číslu

„Sociální antropologie v postsocialismu“

Myšlenka monotematického čísla *Sociologického časopisu* o sociální antropologii v Česku a na Slovensku se zrodila z našeho společného zjištění, že postrádáme přehled o antropologických výzkumech uskutečněných v tomto teritoriu v posledních několika letech. Každý z nás si ze svých studijních pobytů, výzkumů nebo různých konferencí odnášel zkušenost, že adeпти sociální antropologie v tomto geografickém prostoru mnohdy neznají výsledky vědecké práce svých kolegů. Zároveň jsme věděli, že tematická pestrost je tak vysoká, že jindy obvyklý prostředek pro komunikaci mezi badateli – workshop nebo konference – by byl nerealizovatelný, pokud by měl být jeho jediným společným jmenovatelem pouze teritoriální zájem, sám o sobě z teoretického hlediska těžko obhajitelný. Nápad, abychom se pokusili shromáždit příspěvky antropologů, kteří zde uskutečnili v nedávné době výzkum, a výsledek vydali jako monotematické číslo, se jevil pro překonání existující izolace jako nejvhodnější: tematická a teoretická různorodost mohla být zachována a zároveň jsme mohli sociálním antropologům nabídnout možnost publikace v mezinárodně uznávaném časopise v době, kdy česká sociální antropologie nemá své vlastní odborné periodikum.

Další impuls ke vzniku tohoto monotematického čísla lze přičíst vlastní situaci v antropologii střední a východní Evropy. Většině zdejších antropologických výzkumů a debat dominovalo po roce 1989 téma postsocialismu, a to do té míry, že se tento pojem zhmotnil jako ústřední charakteristika epochy, a tudíž i okruhu jevů, kterým se antropologie věnovala. Do jaké míry ale jsou tyto zkoumané jevy specificky podmíněny obdobím postsocialismu, zůstává sporné. Lze si proto položit otázku: musel antropologický výzkum ve střední a východní Evropě po roce 1989 vždy představovat na prvním místě příspěvek k bádání o postsocialismu? Nebyly a nejsou neméně inspirativní i jiné perspektivy? Protože je v posledních několika letech patrné, že se odkazy na postsocialismus z antropologické produkce vytrácejí (což lze pozorovat i ve většině příspěvků v tomto čísle), zdálo se nám být dostatečně nosným programem zachycení podoby antropologie zaměřené na zkoumání společností v daném regionu na konci časového úseku, který je vymezen na jedné straně zavedením pojmu postsocialismus a na straně druhé jeho ústupem coby ústředního konceptu bádání o zemích, které v nedávné minulosti patřily mezi „socialistické“, „státně socialistické“ nebo „komunistické“ (nepovažujeme za plodné pouštět se do terminologických debat na téma, který název předchozího systému je nejvhodnější, a držíme se v tomto odvětví antropologie zavedeného označení „post/socialismus“). Pro naše záměry byla rozhodující pozitivní reakce *Chrise Hanna* na naši nabídku, aby pro toto číslo SČ

poskytl úvahu nastiňující minulý i budoucí vývoj antropologického zkoumání ve střední a východní Evropě. Jeho příspěvek je o to závažnější, že Chris Hann patří k vůdčím představitelům antropologie postsocialismu. Uskutečnil v regionu střední a východní Evropy řadu výzkumů a je jedním ze dvou zakládajících ředitelů Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle nad Sálou, významného pracoviště, na kterém se odehrávala převážná část antropologických debat o postsocialismu. Jeho stať vzbudila u kolegů, které jsme oslovili, neméně podnětné reakce, a výsledkem je debata zachycující rozmanité pohledy na institucionální a politickou rovinu vznikání sociální antropologie ve střední a východní Evropě.

Nejviditelnější, ale proto ještě ne nutně nejpodstatnější rovinu, na níž se tato diskuse odehrává, tvoří úvahy o možnosti organického sloučení sociální antropologie, považované většinou účastníků debaty za „západní“ obor (vnitřně dále diferencovaný na tři dominantní varianty: americkou, britskou a francouzskou, a některé další národní tradice, jako nizozemskou nebo skandinávskou; je však otázkou, nakolik se v současnosti stále ještě jedná o samostatné intelektuální proudy), s disciplínou, pro niž se v češtině vžilo označení národopis, ale vystupuje také pod názvy etnografie, etnologie nebo evropská etnologie, a která existuje v příslušné lokální variantě ve všech zemích, jež byly v minulosti silně ovlivňovány německou akademickou tradicí. Chris Hann obhazuje trvalý přínos národopisu k poznání společností střední a východní Evropy a sociální antropology varuje před tím, aby jej nezatracovali jako neživotný a sterilní relikv minulosti. Nelze však nevidět objektivní potíže, kterým čelila a čelí sociální antropologie prakticky ve všech zemích střední a východní Evropy, nejen během socialismu, ale i v postsocialistické současnosti, když se snaží etablovat vedle národopisu a jiných disciplín jako plnohodnotný akademický obor. Z této pro příznivce antropologie jistě nepříliš radostné situace zřetelně vyvěrá značně polemický tón některých příspěvků. Je ku prospěchu věci, že v diskusi nejde na prvním místě o tento institucionálně-politický problém, ale o teoreticky relevantní otázku, nakolik je antropologie „západního“ střihu schopná rozkrývat průběh sociálních procesů v jejich temporálním rozměru a nakolik ji k získání hlubšího historického záze-
mí může být nápomocná národopisná tradice. Jiným trvale přítomným motivem této diskuse je otázka mocenských nerovností znemožňujících skutečně plodný vzájemný dialog. Pozorné čtení diskusních příspěvků vede k závěru, že je třeba odmítnout obě nejjednodušší možné představy o povaze vztahu těchto dvou intelektuálních tradic: naivně optimistický názor, že mezi domácí a „západní“ vědou existuje jakási ideální rovnost a dialog mezi nimi není narušován asymetrií moci a zdrojů, a démonickou představu o sociální antropologii jako jednom z mnoha nástrojů „západního“ imperialismu, jimiž se v bývalém východním bloku po roce 1989 prosazuje hegemonie vítězů studené války. Proti prvnímu názoru je třeba připomenout, že v intelektuálním poli postsocialistických společností snahy o získání hegemonie a výrazné mocenské asymetrie bezpochyby existují a zahraniční aktéři v nich mohou hrát nezanedbatelnou roli. Proti druhému stanovis-

ku však stojí postřeh vyjádřený v naší polemice nejjasněji Katherine Verdery, že vytváření hierarchických vztahů ve vědeckých obcích postsocialistických zemí je pro „západní“ vědce v drtivé většině případů zcela nezajímavé a mnohem častěji dochází spíše k tomu, že tyto asymetrie budují a udržují při životě sami místní vědci, pro které představují vazby na „západní“ partnery a diskurzy důležitý strategický zdroj v boji o mocenské pozice. Tento popis situace se zdaleka netýká jen antropologie a četba polemiky o možnostech ne-hegemonického sblížení „západní“ a „východní“ vědy jistě může být velmi zajímavá i pro sociology.

Střetání mezi „Západem“ a „Východem“ se odráží i na pojmové rovině, jak to velmi dobře ilustruje příklad v tomto čísle často používaného výrazu „etnografie“. Běžným slovníkovým významem tohoto termínu je vědecké zkoumání národní, nejčastěji lidové kultury, a jedná se tedy o ekvivalent národopisu. V „západní“ antropologické literatuře naproti tomu též termín neoznačuje akademickou disciplínu, nýbrž specifickou výzkumnou metodu a současně také výsledky jejího použití. Touto metodou je dlouhodobý terénní výzkum spojený se zúčastněným pozorováním, který ústí v holistický popis zkoumaného sociálního prostředí, jímž zdaleka nemusí být jen tradiční rurální pospolitost nebo její pozůstatky. „Etnografie“ jako tradiční vědecká disciplína zemí střední a východní Evropy a „etnografie“ jako empirická výzkumná metoda sociální antropologie zjevně neoznačují totéž, avšak nevidíme důvod, proč tento termín používat pouze v prvním vymezeném smyslu. Jak ukážeme vzápětí, právě důraz na etnografii jako metodu charakteristickou pro sociální antropologii je jednotícím znakem většiny studií tohoto čísla.

Předkládané číslo není monotematické ve striktním smyslu slova. Vedle oborové perspektivy (sociální antropologie), empirické výzkumné metody (etnografie) a časově-teritoriálního ohraničení (Česko, Slovensko a další geograficky blízké postsocialistické země po roce 1989) zde nenajdeme žádné společné téma ani teoretické ukotvení, k němuž by se autoři textů jednoznačně hlásili. Tento rys, v němž se spontánně odráží pluralismus panující uvnitř současné sociální antropologie, úzce souvisí s genezí čísla. Pro výběr příspěvků jsme zvolili nejotevřenější a dnes hojně využívaný postup prostřednictvím široce distribuované výzvy k podávání abstraktů. S ohledem na náš prvotní záměr postihnout rozpětí antropologických výzkumů českých, slovenských a zahraničních badatelů působících v tomto teritoriu v celé jejich šíři byla zvolená metoda výběru nejprůhodnější. Vedle časového a prostorového vymezení obsaženého v pojmu „postsocialismus“ jsme se, jak již bylo naznačeno, rozhodli zdůraznit ještě jiný aspekt: *etnografičnost*, důraz na výzkumnou metodu, která je s antropologií spjatá do té míry, že bývá pokládána za její distinktivní znak. Přestože je skutečnost poněkud složitější (už proto, že samotnou metodu vždy doprovází nějaká sociální teorie), důraz, který je na etnografii, resp. různé etnografie, v antropologii kladen, vyplývá především z poznání, že generuje data, která se neobejdou bez důkladného a promyšleného způsobu reprezentace. Etnografie sama o sobě jako metoda nepostrádá jistě kouzlo, které ji činí přitažlivou také pro jiné sociálněvědní disciplíny. Nicméně toto

kouzlo, někdy nazývané „etnografická imaginace“, jindy charakterizované jako „souznění s aktérem“ nebo tradičněji jako „emická perspektiva“, musí být trvale demaskováno pomocí metodologie, která ho uvádí do sociální reality terénního výzkumu. Je proto na místě, hlavně s ohledem na skutečnost, že pro některé čtenáře *Sociologického časopisu* může být sociální antropologie méně známou oblastí, se nad tímto aspektem krátce pozastavit.

V první řadě je třeba zdůraznit, že etnograficky založený výzkum není výzkum postavený výhradně na zúčastněném pozorování, ačkoli představuje jeho nejvýraznější prvek. Etnograf v drtivé většině případů sbírá terénní data různé povahy, od oficiálních dokumentů po soukromé fotografie, od formalizovaných rozhovorů po „drby“. Status těchto dat musí být vždy určen a odpovídajícím způsobem zahrnut do analýzy. Potud není povaha etnografického výzkumu ani jeho dat nijak zvláštní, a není proto třeba se nad ní pozastavovat. Hovoříme-li ovšem o etnografičnosti, máme na mysli sepětí analýzy s explicitní úvahou o možnostech zkoumání daných jevů v konkrétní etnografické situaci. Etnografie tudíž není, jak bývá někdy mylně uváděno, výhradním mediátorem pohledu zdola. Vnějšímu pozorovateli se tak může jevit, protože se zabývá systematizací pohledů a zkušeností konkrétních aktérů. Nicméně jejím předsevzetím zůstává hledat širší strukturální souvislosti „lokální znalosti“ v mocenském rozložení, a tím přinášet poznání o obecnějších společenských jevech. Ačkoli je tento problém znám i v jiných sociálněvědních disciplínách jako vztah dvou ontologicky odlišných rovin, roviny zkušenosti a sociální struktury, sociální antropologie jej nikdy nemohla řešit jako problém výhradně teoretický, protože se právě kvůli své základní výzkumné technice takříkajíc vždy ocitla v jeho bezprostřední blízkosti. Většina etnografií se nutně zabývá vztahem kultury a jednání, ideálů a akcí, norem a jejich realizací (praxí), který etnograf pozoruje během svého výzkumu. Mluvíme-li tedy o etnografičnosti, máme na mysli schopnost přimět jinak abstraktní kategorie uvažování o společnosti k tomu, aby na sebe vzaly konkrétní materiální podobu. A právě s ohledem na tento svůj záměr je etnografický výzkum trvale nucen ke zprostředkování nejen pohledů aktérů, ale zejména sociálních kategorií, které vstupují do konkrétních etnografických situací prostřednictvím etnografa a jeho výzkumu. Toto pronikání je postupné, prochází řadou fází v závislosti na vývoji výzkumu a sledovaných jevech, a proto si žádá temporalizovaný záznam, což způsobuje, že etnografie je vždy zároveň metodou i žánrem, způsobem hledání i jeho reprezentací. Zatímco do 70. let antropologové tento reflexivní rozměr ve svých etnografiích přehlíželi a věnovali mu pozornost pouze v předmluvách nebo v poznámkách pod čarou, postupem času se začal přesouvat do středu jejich zájmu a vykrytalizoval ve dvě odlišné podoby reflexivity. V jedné své krajní podobě se projevuje v etnografii zaměřené na zkoumající subjekt, která reflexivitu chápe jako osobní terapii badatele vyrovnávajícího se s hříchem proniknutí do „jinakosti“. Ve své systematictější podobě, které Pierre Bourdieu říká „epistemologická reflexivita“, se stává příspěvkem k objektivizaci poznání (jiným výstižným Bourdieuvým termínem pro sociální rozměr tohoto typu poznání je „zúčastněná objektivizace“).

Je zřejmé, že právě nastíněný široký rozměr etnografie jako metody a žánru zároveň můžeme odhalit pouze v samotných monografiích z jednotlivých výzkumů, kdy autoři věnují pozornost celé genezi výzkumu. V dílčích textech, jako jsou články, jí taková pozornost věnována nebývá, není-li přímo předmětem úvahy konkrétní sociální kategorie nebo konflikt kategorizace a reality. Autoři zastoupení v tomto čísle se samozřejmě potýkali s různým porozuměním etnografičnosti a jejich terény jim skýtal odlišné předpoklady pro její rozvíjení. Výsledkem je pestrý obrázek důrazů, přístupů a metodologií.

Juraj Buzalka ve svém příspěvku rozvíjí klasické téma funkce rituálu. Pro autora je charakteristické, že se zabývá temporálním rozměrem sociálních jevů. Etnografický popis politických rituálů v polsko-ukrajinském pohraničí jej přivádí k odhalení odlišných temporalit. První rituál slouží k mobilizaci národně-náboženské identity prostřednictvím kolektivního vzpomínání na válečné útrapy. Druhý rituál, opět prostřednictvím paměti, usiluje o usmíření postavené na lokální „hybridní“ identitě. Tento rituál si ovšem s postupem času přivlastňuje místní klerikální inteligence, která mu dává nadnárodní multikulturní temporální rámec. Ve své snaze dosáhnout usmíření se ovšem nemůže opřít o „sociálně nebo kulturně ukotvené“ narovnání, a tak se spoléhá na náboženský jazyk odpuštění, což dává tušit možnost návratu náboženských animozit v dané oblasti. Na *Buzal*kově podání je patrné, že etnografie není nutně spjatá s „tady a teď“, ale že může zachytit změnu nebo alespoň její potenciál.

Článek *Bena Passmora* je příkladem tematizace výše zmíněné materiální podoby jinak abstraktních kategorií. Identifikování kultury neangažovanosti mezi českými pracovníky dvou firem ho přivádí k nutnosti rozklíčovat sociální rámce, které těmto pracovníkům umožňují z této strategie udělat dlouhodobý postoj k práci založený na řadě morálních a etických porozumění vztahujících se k loajalitě k zaměstnavateli. Podobně *Raymond June* ukazuje, že étos transparentnosti, ztotožňovaný v představách zaměstnanců české pobočky *Transparency International* se samotným étosem (neoliberálního) kapitalismu, v širším kontextu ve skutečnosti funguje jako distinktivní znak aktérů aspirujících na ideové vůdcovství ve směřování společnosti ke kapitalismu. V obou případech tak sledujeme, jak je latentní spor protikladných ideálů postupně domestikován konkrétními dějišti. V prvním případě se jedná o širší dějiště pracovních vztahů, ve druhém o specifické dějiště profesionálů občanského sektoru.

Článek *Eleonóry Hamar a Csaby Szaló* se zabývá konstrukcí diasporické identity mezi osmi ženami, jež pojí dlouholeté přátelství a z nichž se každá ocitla svým způsobem v situaci emigranta. Příspěvek nese etnografičnost už ve výrazně reflexivní podobě samotné situace výzkumu. Lze říci, že nebýt aktérské zkušenosti spoluautorky textu se zkoumaným prostředím, nebyl by celý fenomén vzpomínání a promýšlení vztahů mezi bývalými spolužačkami takto viditelný. Ačkoli je nepochybné, že vzájemné sdílení zkušenosti s emigrací vede aktérky ke konstataování sdílených kulturních předpokladů napomáhajících jim snadněji překonávat nástrahy emigrace, je to koncept habitu, který v rukou autorů umožňuje pochopit

procesuální dimenzi jejich sebeporozumění. Pozoruhodný závěr vychází ze zjištění, že habitus spolaautorky a habitus zbývajících aktérek splývají. Auto-etnografie je navíc trvale usměrňována druhým spolaautorem. Ve svém důsledku se propojení řady narácí a rovin odstupu vymyká jednoznačné žánrové charakteristice.

Text *Timothy McCajor Halla* ukazuje, že i přes formální podobnost mezi různými případy sexuálních transakcí mezi mladými poskytovateli sexuálních služeb a jejich klienty mohou tyto transakce nabývat pro jednotlivé aktéry odlišných významů. Tato radikálně na aktéra orientovaná perspektiva umožňuje autorovi odkrýt celé pole motivací a strategií, které by jinak byly zahaleny hegemonním diskurzem o prostituci, jenž transakční sex komodifikuje. Hall ukazuje, že mladí poskytovatelé sexuálních služeb z něj mohou těžit jistou nezávislost a osamostatnění, kontakt s jinak nedosažitelným světem apod. Autorova metodologická orientace, v jejíchž intencích je sociální realita definitivní, popsatelná, „tak jak existuje“, a výzkumem nedotknutelná, mu neumožňuje zahrnout do analýzy vlastní interakce s aktéry. Toto naturalistické dědictví je nicméně přítomné v každé etnografii. V Hallově případě této tendenci rozumíme jako metodologické strategii, která chce nabídnout necenzurovaný pohled na svět, jenž je jinak značně stigmatizovaný a tabuizovaný. Zdá se nám, že rezignace autora na reflexivní nakládání s výzkumným materiálem je kompenzována možností detailně vykreslit prostředí komerčního sexu mezi muži plně kontradikcí a morálních konfliktů.

Poslední příspěvek se do jisté míry vymyká všem ostatním. Esej *Jaroslava Skupníka* je bezpochyby rovněž postaven na etnografických datech z romské osady, nicméně to není pro jeho úvahu až tak podstatné. Autorovi zde nejde o detail, o popis, ale o hledání rozumějícího přístupu k jevu, který zaznamenala řada antropologů romských skupin, totiž jejich silné tendence k uzavřenosti. Na jeho úvaze je pozoruhodné, že prostřednictvím zcela odlišného teoretického aparátu dospívá k podobnému zjištění jako řada jiných autorů: uzavřenost romských skupin je funkcí jejich ostrakizace ze strany okolí. Jeho studium „sociopsychologické dynamiky“ upozorňuje na důležitost uznání ze strany okolí a na závislost pojetí jedince jako člověka na tomto uznání. V případě obyvatel romských osad to ovšem znamená, že se pro uznání sebe sama vracejí na místo, které je příčinou toho, že jsou okolím vnímáni jako ne-lidé, nebo si toto místo s sebou nesou. Ve Skupnikově eseji se tak romská osada jeví ve své dvojediné podobě jako instituce marginalizace a přístav nadějí.

Je zřejmé, že předkládané monotematické číslo věnované sociální antropologii nepředstavuje reprezentativní průřez oborem. Skladba čísla je do značné míry určena tím, jaké nabídky textů v odpověď na zveřejněnou výzvu přišly, nakolik odpovídaly zadání a zda vybraní autoři byli schopni dodat nabízený rukopis včas a v požadované podobě. Nás samotné však poněkud zaskočila jedna skutečnost, která snad poukazuje na charakter sociální antropologie v Česku a na Slovensku mnohem více, než jsme původně očekávali. Pomineme-li možné vysvětlení nepoměru mezi domácími a zahraničními autory v neprospěch domácích tím, že místní antropologie je „mladá“, tkví příčina malého počtu domácích autorů

zastoupených v tomto čísle SČ už v samotném důrazu na etnografické ukotvení textů, který jsme formulovali ve výzvě k zaslání abstraktů. Zatímco publikování na etnografii založených studií je pro zahraniční adepty oboru spíše běžné, ze zasláných českých a slovenských abstraktů jsme tuto jistotu získat nemohli.

S tímto zjištěním se obloukem dostáváme zpátky do problémové oblasti, které jsme se již dotkli v souvislosti s diskusí o úvodní stati Chrise Hanna. Sociální antropologie se v intelektuálním a institucionálním prostředí zemí střední a východní Evropy dosud neustavila jako plnoprávná akademická disciplína se vším, co k tomu patří (samostatné katedry a ústavy, vlastní odborné časopisy, grantové (sub)komise, habilitační a profesorská řízení atd.), ale sotva se dá pochybovat o tom, že v delším časovém běhu k tomu nakonec dojde. Jakkoli je v dané situaci nezbytné vést debatu o obsahovém vymezení oboru a jeho odlišení od jiných disciplín, podstatný význam pro jeho budoucnost má především vlastní věcně zaměřená vědecká práce. A zde je nutné konstatovat, že příspěvků k antropologii chápané jako empirická sociální věda založená na etnografickém výzkumu se v Česku zatím objevilo poskrovnu. Vzhledem k této okolnosti i ke stále výrazněji transnacionální povaze dnešního společenskovedního bádání pak vlastně není vůbec překvapivé, že řada článků uveřejněných v tomto čísle pochází od autorů majících vůči české a slovenské společnosti status „outsidera“. Jejich etnografické studie lze číst mimo jiné jako příspěvky do teprve se rodícího dialogu české (popř. slovenské) a světové sociální antropologie, jehož význam pro utváření specifické domácí tradice oboru je mimořádný. Texty zahraničních autorů navíc čtenářům SČ poskytují poměrně vzácnou příležitost vidět vlastní společnost velmi zblízka očima vnějšího pozorovatele a současně také odhalují leccos zajímavého o specifických přednostech a nedostacích tohoto typu pozorování „zvenčí“.

Vzájemné křížení domácích a zahraničních pohledů je dobře patrné také v recenzní rubrice. Antropologické práce zahraničních autorů a autorek jsou v ní představeny recenzenty jak zahraničními (např. recenze E. Blavascunas na studii E. Dunn o proměnách osobnostních sebepojetí v polské továrně privatizované americkým koncernem), tak domácími (recenze studie D. Torsella o důvěře a sociálním kapitálu v jihoslovenské vesnici od R. Džambazoviče). Nechybí recenze domácích antropologů na jiné domácí autory a v několika dalších případech se jedná o nejružnější smíšené typy mezi těmito krajními možnostmi, dané často velmi kosmopolitní identitou autorů recenzí i recenzovaných prací. Rubrika *Zprávy* přináší sérii zamyšlení nad posledním kongresem Evropské asociace sociálních antropologů konaným v loňském roce v Bristolu a také nikoli náhodou připomíná aktivity sekce sociální antropologie Masarykovy české sociologické společnosti. Gellnerovské semináře, pořádané touto sekcí, představují jeden z nejživotnějších dokladů skutečnosti, že propojení sociální antropologie a sociologie v českém intelektuálním prostředí je nejen možné, ale že k němu již řadu let úspěšně dochází.

Yasar Abu Ghosh, Jakub Grygar, Marek Skovajsa

Sociologický časopis / Czech Sociological Review

vypisuje výzvu
k podávání návrhů na

editaci monotematických bloků

pro česká čísla SČ na roky 2008–2009.

Zájemci o editorství monotematických bloků Sociologického časopisu mohou redakci SČ zasílat návrhy obsahující následující položky:

- pracovní název monotematického bloku;
- stručný nástin a zdůvodnění obsahového zaměření projektu (maximální rozsah 3600 znaků);
- předpokládaný rozsah (tj. cílový počet uveřejněných článků, očekávaný počet nabídnutých článků, obsazení dalších rubrik, jako jsou Recenze, Anotace, Zprávy, Jubilea ad.);
- seznam oslovených / pravděpodobných příspěvatelů s předběžnými názvy (nebo tématy) jejich příspěvků;
- orientační návrh obsahu bloku (popř. dalších součástí čísla);
- časový harmonogram přípravy;
- informace o preferovaném způsobu výběru příspěvatelů (veřejný call for abstracts nebo call for papers otištěný v SČ, popř. i jinde, předem kontaktovaná skupina příspěvatelů, jiný model);
- seznam publikací a doklady o předchozí editorské činnosti editora/editorky (nebo odkaz na webové stránky obsahující tyto informace).

Termín uzávěrky pro podávání návrhů redakci SČ: 31. května 2007

Návrhy zasílejte emailem v jednom souboru formátu doc nebo rtf na redakční adresu sreview@soc.cas.cz. Návrhy posílané emailem po částech budou vyřazeny.

Zájemci o editaci monotematických bloků budou vyrozuměni o přijetí/nepřijetí svého návrhu do 30. července 2007. Posuzovatelé (redakční rada českého vydání SČ společně se šéfredaktorem českého vydání SČ) si vyhrazují právo podmínit přijetí předloženého projektu provedením konkrétních úprav. Přijetí ani odmítnutí návrhů posuzovatelé nezdůvodňují.

Monotematickým blokem se rozumí soubor zpravidla čtyř recenzovaných článků. Je možné podat návrh na editaci celého monotematického čísla (sedm recenzovaných článků), avšak posuzovatelé mohou požadovat omezení rozsahu projektu na monotematický blok. Prostor pro monotematické bloky a čísla je v SČ velmi omezený, přijaty mohou být jen nejvhodnější návrhy, a to v počtu závislém na volné kapacitě časopisu v daném období.

Vzhledem k náročnému recenznímu řízení redakce SČ negarantuje vydání monotematického bloku nebo čísla do určitého termínu. Při sestavování harmonogramu vydávání mají zpravidla běžná, netematická čísla přednost před čísly monotematickými.



časopis pro kulturní/sociální antropologii

Z obsahu čísla 2007/1

Stati

Rane Willerslev – Lovec jako lidský „druh“: Lov a šamanismus u sibiřských hornokolymských Jukagirů

Alban Bensa – Pierre Bourdieu and Anthropology

Diskuzní fórum

Carolyn Fluehr-Lobban – Revize etického kodexu Americké antropologické asociace z roku 1998

Etický kodex Americké antropologické asociace

Glosy a krátkce

Stefan Bauer – Severnye Prostory: The Northern Expanses 1985 – 2000

Martin Ottenheimer – Science, Hermeneutics, and the Fall of Kinship

Markéta Křížová – Trip to the Chippewas or Dark Chapter of Physical Anthropology

Marek Čaněk, Jakub Grygar, Hana Synková, Iva Voldánová – Hrebenne / Rava – Ruska: antropologie hranic live

Knižní servis

Pascal Boyer, Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors; Ann Grodzins Gold – Bhoju Ram Gujar, In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan; Leoš Šatava, Jazyk a identita etnických menšin: Možnosti zachování a revitalizace; Loïc Wacquant, Body and Soul: Ethnographic Notebooks of an Apprentice Boxer; Ewa Novicka (ed.), Wielka Syberia Małych Narodów

Slovo závěrem

Lazar Kokyšev

Kontakt

E-mail: cargo.redakce@email.cz

Rozmanitě časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě

CHRIS HANN*

Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale, Německo

Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in East-Central Europe

Abstract: The article takes a parochial academic anniversary in Britain as an occasion to reflect on ensuing changes of paradigm in social anthropology, notably the rejection of evolutionism and the neglect of history that accompanied the 'fieldwork revolution' led by Bronislaw Malinowski. In the light of this discussion it is argued that the 'anthropology of postsocialism' of recent years should not content itself with ethnographic studies of transformation but would benefit from engaging more seriously with multiple layers of history as well as with adjacent social sciences. It is further argued that social and cultural anthropologists should form a common scholarly community with the 'national ethnographers', since these two styles of enquiry complement each other; but such integrated communities remain rare, in Britain no less than in east-central Europe.

Keywords: history of anthropology, history, ethnography, postsocialism, Central and Eastern Europe.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 15–30

I.

Přesně před stoletím, v roce 1907, obdržel James Frazer nabídku od liverpoolské univerzity, aby převzal vedení první univerzitní katedry sociální antropologie na světě [Ackerman 1987: 208]. Frazer představoval archetyp „kabinetního antropologa“: byl to učenec vzdělaný v oboru klasických studií, jehož znalosti obskurních etnografických detailů byly encyklopedické. Opíraly se téměř výhradně o četbu knih a zpráv pocházejících od cestovatelů nebo misionářů. Frazerova antropologie byla stejně jako v případě naprosté většiny jeho současníků programově evolucionistická. Hlavní přínos tohoto autora antropologii, včetně jeho nejznámějšího díla *Zlatá ratolest* [Frazer 1994 (1890)], spadá do oblasti zkoumání víry a vědění: načrtl cestu stálého pokroku od magie k náboženství a odtud dále až k vědě. Jistě

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Chris Hann, Max Planck Institute for Social Anthropology, Advokatenweg 36, 06114 Halle/Saale, Germany, e-mail: hann@eth.mpg.de.

by byl velmi překvapen tématy, jimiž se zabývají sociální antropologové dnes. Ježto považoval za samozřejmé, že jeho obor zkoumá „divochy“ a lidské dějiny ve velmi širokém záběru, mohla by pro něj být obzvlášť nepochopitelná skutečnost, že se mnozí antropologové stali specialisty na výzkum sociálních změn, které se odehrávají před našima očima v současném světě.

Studie postsocialistické transformace východní Evropy představené v tomto monotematickém čísle *Sociologického časopisu* nabízejí dobrou ilustraci toho, kam až se antropologové dostali: jejich práce stále více čtou jiní sociální vědci hledající vysvětlení hádanek nerozřešených standardními modely „transformace“, jež nabízejí velké disciplíny, jako jsou ekonomie, politická věda a sociologie. Není mým úmyslem hovořit o jednotlivých článcích v tomto tematickém čísle: každý mluvívá sám za sebe a hlavním tématům již věnovali pozornost editoři čísla v úvodu. Raději bych využil otevřeného pozvání, kterého se mi dostalo, k tomu, abych rozvinul několik obecných úvah o proměnlivém vztahu sociální antropologie k otázkám dějin a evoluce. Tyto úvahy, jak doufám, pomohou zařadit texty shromážděné v tomto čísle do širšího intelektuálního kontextu. Chystám se zde hájit stanovisko, že detailní etnografické pozorování bude vždy potřebné; tato potřeba je obzvlášť silná v obdobích velkých sociálních změn, kdy zjištění etnografů mohou být nanejvýš užitečná jako doplňky modifikující a někdy i opravující paradigmatu užívaná v jiných oborech. Hned teď na začátku si tedy dovoluji říci naprosto jasně: etnografické studie nedávných transformací v bývalých socialistických zemích jsou naprosto nezbytné. Představují prioritní oblast ve výzkumu mého oddělení na Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle.

Avšak chci také obhajovat názor, že dobrá etnografie představuje pouze jednu část sociální antropologie. S blížícím se koncem druhé dekády „transformace“ je na čase, aby se antropologové pracující v tomto regionu začali zabývat jinými temporalitami, než je postsocialistická současnost. To by mělo přinejmenším znamenat, že budou věnovat důkladnou pozornost vlivu, jež na nedávný vývoj měla historie období socialismu. Mohlo by to však znamenat také cosi ambicióznějšího, totiž zhodnocení významu socialismu v dlouhodobých dějinách Eurasie. Ať bude historie zohledněna jakkoli, toto rozšíření časového rámce nastolí zásadní teoretické problémy, s nimiž se etnografové transformace dosud adekvátně nevypořádali.

Právě nastíněné úvahy mne vedou k tomu, abych si v závěrečné části svého příspěvku dovolil krátké kázání o vztazích mezi sociální antropologií a některými jí blízkými obory. Vazba na sociologii je zjevně v českém případě silná (jinak by totiž nejspíš toto tematické číslo nikdy nevzniklo). Více mne však zajímají její vztahy k oborům nazývaným *etnológia*, *národopis*, *folklor* a podobně. Není jistě mou starostí radit kolegům odjinud, jak budovat vlastní ústavy, najímat pracovníky a vést semináře. Budu se však snažit vysvětlit, proč se i přes obavy, jež mé stanovisko vnuká některým z mých nejlepších přátel v regionu, domnívám, že je v zásadě chybou snažit se vytvořit samostatný obor nazývaný sociální antropologie jako soupeřící a konkurenční projekt k etablovaným intelektuálním

komunitám. Skutečně komparativní a kosmopolitní katedra antropologie dokáže integrovat kolegy zabývající se současnými transformacemi se specialisty na jiná období dějin a toto spojení by mělo být vzájemně prospěšné.

II.

Antropologem, který se více než kdokoli jiný zasloužil o překonání paradigmatu představovaného Jamesem Frazerem (jehož objevil ještě jako student v Krakově), byl Bronisław Malinowski [Jarvie 1964; Gellner 1995]. Ernest Gellner bystře poznamenal, že přechod k synchronní analýze založené na pozorování v terénu lze nejlépe vysvětlit nejen důkladným Malinowského vzděláním v empirické filozofii Ernsta Macha, ale také jeho silnou kulturní identitou Poláka, tj. člena národa, jemuž se v běhu dějin nedostalo laskavého zacházení [Gellner 1988]. Malinowski samozřejmě nebyl prvním, kdo prováděl terénní výzkumy. Novější autoři navíc v jeho pracích odhalili mnohé slabiny a vyvrátili některá jeho zkreslující tvrzení [Young 2004]. Teoretická východiska Malinowského „funkcionalismu“ nenašla po jeho smrti v roce 1942 téměř žádné stoupence. I přes tyto a jiné nedostatky však zkoumání provedená v letech 1915–1918 na Trobriandových ostrovech, jejichž výsledky Malinowski během dalších dvou desetiletí velmi pečlivě zpracoval v několika knihách, nastavila nová měřítko pro výzkum „zblízka“ a zahájila „zlatý věk“ britské školy sociální antropologie v posledních desetiletích existence britského impéria [Kuper 1983].

Malinowského dílo je synchronní, jelikož jeho publikované analýzy se zakládají pouze na terénním výzkumu uskutečněném na konkrétním místě a v konkrétním čase. Jak ovšem dokládá ve své biografii Michael Young, Malinowski se ve skutečnosti dosti často přemisťoval z jednoho místa na jiné. Celkem asi šest měsíců strávil v konkrétní komunitě Omarakana na ostrově Kiriwina, avšak ve svých knihách neuvedl žádné chronologické podrobnosti. Poskytl ale aspoň pár velmi cenných informací o správě kolonie, již výjimečně dobře řídil Raynor Bellamy, lékař s diplomem z Cambridge. Trobriandské monografie se nacházely „mimo čas“ [Thomas 1989], protože Malinowski se svou mikroanalýzu nesnažil zakotvit v širších časových rámcích. Sklon některých antropologů k evolucionistickým spekulacím odsuzoval jako „konjekturální historii“, avšak nenahradil je nějakou jinou a rigoróznější temporalitou, jako by se např. mohlo stát, kdyby se zaměřil na důsledky kolonialismu, včetně křesťanských misíí. Ideálním očekáváním, o něž se opírala Malinowského revoluce, naopak bylo, že přímými metodami práce v terénu antropologové získají přístup k bezčasému druhému, k neposkrvněnému „ušlechtilému divochovi“ neboli tomu, čemu se německy říká *Naturmensch*.

K Malinowského cti je třeba říci, že si nepřiměřenost tohoto typu analýzy později uvědomil. V příloze k poslední a nejbohatší monografii z Trobriandových ostrovů [Malinowski 1935] si vytýká, že nezaznamenal vliv Evropanů, kteří na

místě výzkumu pobývali před ním. V této době výslovně vybízel své studenty ke studiu procesů „sociální změny“. To představovalo klíčový prvek jeho strategie, jež měla vést k přeměně sociální antropologie z bádání o exotických *Naturvölker* v disciplínu schopnou poskytovat užitečné rady koloniálnímu aparátu, a možná také správcům plantáží, a tím získat přísun finanční podpory jakožto aplikovaná sociální věda. Což lze považovat za druhou revoluci. Malinowski byl nepochybně ústřední postavou stojící za pozoruhodným obdobím expanze britské sociální antropologie v posledních desetiletích impéria [Goody 1995].

Příslušníci této školy přikládali dějinám různý význam. Někteří z nich věnovali probíhajícím transformačním procesům značnou pozornost [např. Schapera 1947], zatímco jiní se problémem změny zabývali pouze tehdy, když prováděli návratný výzkum na místě svého staršího terénního bádání [např. Firth 1959]. Obecně lze říci, že ač sociální antropologové velmi záhy začali nahrazovat Malinowského „funkcionalismus“ rozpracovanějšími teoriemi, o dlouhodobou historii se příliš nezajímali. Je dobře známo, že Edmund Leach [1954] kritizoval koncept „rovnováhy“, který Edward Evans-Pritchard [1940] použil při analýze politického systému Nuerů v jižním Súdánu. Ve svém vlastním rozboru politických systémů v horských oblastech Barmy Leach zdůrazňoval dynamické kolísání mezi různými modely politického uspořádání. Podle pozdějších kritiků však ani toto „kyvadlo“ nemělo adekvátní zakotvení v dlouhodobé politické ekonomii regionu [Nugent 1982]. Leach tuto kritiku odmítl s tím, že vedle terénního výzkumu provedl také rozsáhlé archivní šetření. Ve většině případů však výzkumník pracující v terénu do archivu ani nevkočil. Uznávané studii Fredrika Bartha o politickém vůdcovství u Pathánů [Barth 1959] nelze vytýkat, že by byla statická nebo synchronní, a na teoretické rovině svého autora přivedla k vlivným úvahám o „transakcionalismu“, avšak dynamické politické rivality, jež popisuje, nejsou zasazeny do delšího časového kontextu, než kam sahají vzpomínky informátorů [Meeker 1980].

Příklady plnějšího využití historie v antropologickém výzkumu se začínají postupně objevovat až po pádu evropských koloniálních říší. Toto sblížení započalo nikoli překvapivě v oblastech, jako je jižní Asie, kde si antropologové již nemohli nadále dovolit ignorovat indologické poznatky opírající se o textové materiály [Cohn 1987]. Řada autorů provádějících výzkumy v Evropě začala intenzivně čerpat z prací svých kolegů historiků, třebaže jen nemnozí se sami vydali přímo do archivů [Davis 1977]. Souběžně s tím početná skupina historiků začala využívat antropologické koncepty v mikroanalýzách vytvářejících nový obor „historické antropologie“ [např. Medick 1988]. V posledních letech sociální antropologii silně ovlivnily diskuse o „orientalismu“ a nové teoretické systémy, jako je například „postkolonialismus“. Širokého uznání v antropologické literatuře nedávné doby dosáhly kupříkladu práce Jean a Johna Comaroff [1991] o Jižní Africe nebo Nicholase Thomase [1994] o Tichomoří.

Shrneme-li, lze říci, že posun od kabinetního evolucionismu k synchronismu založenému na terénním výzkumu nebyl tak dramatický, jak rád tvrdil

Malinowski, a to ani v Británii. Nové metody s sebou nesly nebezpečí, že etnografové budou přehlížet disonantní vnější prvky a umístí předmět svého zkoumání mimo reálný historický čas. Avšak na konci koloniálního období – a i toto lze přičíst k dobru Malinowského vedoucí roli a jeho úspěchům při získávání prostředků na výzkum – začala většina etnografů do svých bádání zahrnovat diachronní dimenzi. I nadále se velmi liší v tom, jak velkou úlohu u nich historie hraje, stejně tak jako svými teoretickými paradigmaty. Chci však zdůraznit skutečnost, že velmi málo dnešních sociálních nebo kulturních antropologů provádějících terénní výzkumy se snaží vysvětlit svá data jakoukoli verzí evolucionistické teorie. Zatímco je tedy Bronisław Malinowski všeobecně považován za hlavního zakladatele moderní britské školy, James Frazer ztělesňuje antropologii, jež byla vymístěna; Frazer již je pouze naším obskurním předkem bez jakéhokoli významu pro současnost.

III.

V oblasti bádání o postsocialismu dosud nevznikl teoretický systém srovnatelný s postkolonialismem. Někteří antropologové zkoumající postsocialistické společnosti – včetně několika přispěvatelů do tohoto čísla – z postkoloniální teorie čerpají.¹ Avšak hlavním jednotícím prvkem zde shromážděných textů je ten, že stojí na základním poznávacím znamení moderní sociální antropologie, tj. na terénním výzkumu. V souladu s obecnějšími trendy někteří autoři uskutečnili „etnografický výzkum na různých místech“ (*multi-sited ethnography*), k nimž mohou patřit neziskové organizace a vládní úřady stejně jako archetypální venkovská *Gemeinschaft*, již měly v oblibě starší generace terénních výzkumníků. Avšak podrobnosti lokalizace jsou podružné. Podstatná je skutečnost, že antropologové mohou na základě pozorování sociálního jednání zblízka významně doplnit poznání jiných oborů o tom, co se to v neklidných dobách vlastně děje. Terénní výzkum zjednává výsadní přístup k sociálním významům, a tím tedy i k realizaci cíle weberovské sociologie. Umožňuje antropologům přesně určit relativní sílu různých norem a hodnot a rovněž neformálních sociálních sítí, jimž připadá klíčový význam ve strategiích téměř všech skupin, „poražených“ neméně než „vítězů“. Antropologie dovede osvětlit neviditelné a tiché formy vědění, přesvědčení i praktiky, jež nelze zachytit ekonomickými statistikami ani těmi nejcitlivějšími výběrovými šetřeními sociologů. To jistě představuje její velmi důležitý přínos. Jenže, jak budou tvrdit kritici, neméně dobrou práci může odvést i bystrý investigativní novinář. Jakými vlastnostmi se pak tedy antropologický přístup liší na jedné straně od kvalitativně orientované sociologie a na straně druhé od novinářských reportáží?

¹ Srov. podnětné zhodnocení možností této inspirace u Katherine Verdery [2002]. V nedávné době jsem se vyjádřil k tendencím, které považuji za nežádoucí [Hann 2005a].

Klíč k odpovědi na tuto otázku se podle mého názoru nachází v teoretické problematice, k níž lze nejhodněji přistupovat jako k problematice temporality. Dovolím si to vyložit ve dvou krocích, nejprve s ohledem na minulost v přítomnosti, jak ji může zkoumat antropolog v terénu; poté se zřetelem k otázkám vyžadujícím důslednější zohlednění historie a možná i evoluční perspektivu.

Podobně jako jiné živočišné druhy žijí i lidé v čase. Žijeme v přítomnosti, avšak mnohem více než jakýkoli jiný živočich máme očekávání a touhy týkající se budoucnosti. Ty jsou ovlivněny především zkušenostmi, jež jsme učinili v minulosti, tj. našimi vzpomínkami. Oblast paměti představuje významný předmět interdisciplinárního bádání o postsocialistických zemích, a to především kvůli represím, jež v socialistickém období paměť na kolektivní i osobní úrovni deformovaly. Antropologové k tomuto výzkumu přispěli velmi výrazně [Watson 1994; Pine, Kanef, Haukanes 2004]. Připomínání si minulých událostí trvale utváří naše chápání současnosti. Třebaže lze kolektivní paměť zkoumat pomocí analýz školních učebnic a veřejných rituálů, k tomu, aby výzkumník proniknul do jejích hlubších úrovní, potřebuje citlivější kontakt se subjektivitami, jež je umožněn pouze intimním sblížením během terénního výzkumu. Vyprávění informátorů je však současně nutné konfrontovat s jinými zdroji, a ne vždy budou potvrzena tím, co se zjistí v archivech.

Značná část antropologické literatury o postsocialismu stojí na obecném předpokladu, že některé věci se mění mnohem pomaleji než jiné. Přesněji že normy, hodnoty, mentality atd. jsou schopny vzdorovat logice zamýšlených legislativních nebo ekonomických změn. Toto poselství vystupuje velmi jasně do popředí v pracích výzkumné skupiny „Vlastnické vztahy“ z Institutu Maxe Plancka v Halle, jež v letech 2000 až 2005 realizovala řadu výzkumů dekollektivizace [Hann 2005b]. Jiní autoři a autorky prokázali význam kontinuit v kulturním pojetí osobnosti působících v postsocialistické továrně [Dunn 2004]. Dokonce i studie o nanejvýš pomíjivých jevech transformačního období, jako byly kupříkladu vývažovny pro chudinu zkoumané Melissou Caldwell v Moskvě, jež zanikly krátce po publikaci její práce [Caldwell 2004], jsou hodnotné mimo jiné i proto, že pomáhají odhalit důležitost kulturní setrvačnosti. Obecně lze říci, že antropologové poukázali na disonanci mezi modely, jež upřednostňují domácí i zahraniční tvůrci politik, a nepoddajnými realitami postsocialistických společností. Česká situace se dá ilustrovat příkladem práce již nežijícího Ladislava Holého [Holý 2001 (1996)], který v ní zachytil rozpor mezi cíli agresivního neoliberalismu (jak se v polovině 90. let ještě nenazýval) a hluboce zakořeněnou rovnostářskou solidaritou valné většiny českého obyvatelstva.

Přirozeně, jak každý český čtenář ví mnohem lépe než já, takovouto argumentaci nelze rozvíjet příliš daleko. Kdyby byl ještě dnes naživu, Holý by se jistě podívoval změnám, které se udály během velmi krátké doby. Antropologové se musí umět vypořádat také se zlomy. Lidé někdy prokazují schopnost vyrovnat se s radikálními změnami v každé oblasti svého života. Mohou dokonce učinit z transformace samu podstatu své nové identity, jak nedávno ukázal Joel Rob-

bins [2003] v práci o melanésckých stoupencích letničníhó hnutí. I v případě postsocialismu se antropologové nechali vést způsobem myšlení vlastním jejich oboru, jež Robbins nazývá „myšlením kontinuity“, a zaměřovali se na témata dokládající, že nové kulturní prvky jsou pouze roubovány na staré; avšak když lidé říkají, že chtějí zavrhnout vše, co souvisí s jejich starými identitami, musíme je podle Robbinse brát vážně.

Toto varování má blahodárné účinky: antropologie musí být něčím více než jen „vědou o kontinuitě“. Víme, že letniční hnutí se rozšířilo v řadě postsocialistických zemí [Wanner 2003], a Robbinsův postřeh je jistě platný také pro jiné skupiny. Současně však také platí, že na mnohé postsocialistické skutečnosti na všech možných úrovních působí onen typ nehmatatelných kontinuit, jež se snažil analyzovat Ladislav Holý. Některé způsoby šíření evangelia křesťanskými konvertity mohou být silně ovlivněny praktikami vytváření sítí vyvinutými za socialismu, i když si sami aktéři těchto podobností nemusí být vůbec vědomi. Takové souvislosti lze ověřovat pouze systematickým zkoumáním minulých forem uspořádání. Možnost změny musí být trvale předpokládána a kontinuita se často bude jevit jako výjimka spíše než jako pravidlo.

Je zjevné, že tento výzkumný program je radikálně odlišný od cílů, které sledoval Malinowski, když psal své práce o Trobriandových ostrovech. „Transformující se“ společnosti nelze žádným myslitelným způsobem vyjmout z času; problémem je, jak dospět k výzkumným zjištěním s trvalou platností, když se předmět zkoumání z definice nachází ve stavu, jenž představuje přesný opak rovnováhy. Musíme se poučit z dřívějších diskusí a odolat pokušení, abychom si mysleli, že nová rovnovážná poloha je na dosah, možná hned za rohem. Plynutí postsocialistických společností je pouze zvýrazněnou podobou nepřetržitého procesu změn, jež lze nalézt ve všech formách společnosti; z tohoto úhlu pohledu výzkum postsocialismu odhaluje potřebu sofistikovanějších modelů a metod pro zkoumání sociální změny v jakémkoli prostředí [Ellen 1994].

Dobrý terénní antropolog plynule ovládající místní jazyk může na základě své práce hovořit s jistou dávkou autority o rozdílných tempích změn i bez systematického historického výzkumu. Avšak kupříkladu poznámky o přežívání rovnostářských hodnot zanesené do antropologova záznamníku v roce 2000 působí věrohodněji, opírají-li se o podpůrná data, jež získal z vyprávění o životních příbězích. Historická vyprávění zaznamenaná v roce 2000 se mohou zásadně lišit od vyprávění z roku 1989. Další krok, umožňující „pamatované historie“ informátorů vhodně interpretovat, spočívá v práci v archivu, často včetně rýpání se v tématech, jež se mohou jevit jako velmi parochiální, avšak i tím se obohacují naše znalosti o obecnějších procesech adaptace. Nespolehlivost vedení záznamů během socialismu si může vynutit jejich ověření v archivech vyšší úrovně nebo doplnění práce v jednom regionu o další zkoumání jinde, aby bylo možné dospět k vyváženějšímu celkovému pohledu. Mnohé ústřední problémy bádání o „přechodu/transformaci“ tak zkrátka a dobře vedou k historickému zkoumání socialistického období ve formě *oral history* a systematické práce v archivech.

Poznamenávám mimochodem, že některé z lepších studií o postsocialistických společnostech napsali autoři, jejichž osobní vazby k aktérům jejich výzkumu vznikly ještě za socialismu [Verdery 2003; Creed 1998; Kideckel 1993; Lampland 1995]. Rozhodně tím však nechci tvrdit, že pouze stárnoucí vědci mé generace mají kvalifikaci potřebnou ke zkoumání postsocialistických společností v náležité časové hloubce! Možnost využít *oral history* a opřít se o historické materiály, které dnes existují v hojném počtu, je otevřená výzkumníkům všech generací.

IV.

Snažím se zde zdůvodnit své přesvědčení, že antropologové věnující se výzkumu postsocialistické transformace se nesmí spokojit s „přezentistickou“ perspektivou. Základní východiska jejich disciplíny sice předpokládají kontinuitu, avšak výzvou pro nás je rozpoznat rozdílná tempa změn. To má své důsledky pro teorii (kupříkladu v otázce užitečnosti konceptu kultury k zachycení dlouhodobé rigidity hodnot a systémů významů), ale v době, kdy vlády reformují politické, hospodářské a právní instituce a dřívější jistoty, např. v oblasti zaměstnání a sociálního zabezpečení, jsou otřeseny, také pro praxi.

Mohou odborníci na postsocialismus udělat něco více než jen vstřícně pokynout směrem k historii? Mohou snad dokonce pomoci zbavit koncept evoluce jeho pověsti strašáka, jíž se v současnosti těší v očích většiny sociálních a kulturních antropologů? James Frazer se specializoval na náboženství a nestal se známým svými příspěvky k ekonomické, politické nebo právní antropologii. Avšak stejně jako jeho význační současníci v Německu (např. Eduard Hahn) se domníval, že náboženské představy mohou hrát zásadní roli v ekonomickém a technickém vývoji. V jeho knize *Úkol Psyché* [Frazer 1909] se nachází fascinující výklad na téma vlastnictví, jehož základní argument zní, že mnohé zdánlivě neracionální praktiky a „pověry“ vytvářejí jako svůj nezamýšlený důsledek vlastnická práva. Frazerova teorie je jakousi rozmarnou liberální teleologií: lidské instituce se vyvíjejí postupně jako kumulativní výsledek experimentů prováděných „divochy“. Pozdější terénní výzkum však přinesl příklady podporující Frazerovo základní funkcionalistické stanovisko, kupříkladu Raymond Firth [1939] odhalil ekonomickou logiku skrývající se za mocí náčelníka na ostrově Tikopia vyhlásit v některých obdobích zákaz (*tabu*) sběru kokosových ořechů.

I když mnozí badatelé spatřovali v socialistické ideologii pověru, málokterý z nich by podle mého názoru byl ochoten interpretovat vlastnické změny provedené ve dvacátém století socialistickými držiteli moci jako další etapu blahodárného evolučního procesu variace a soutěžení. Důsledky této víry byly ekonomicky katastrofální a v emocionální a sociální oblasti krajně ničivé. Cena zaplacená lidskými životy zmařenými v důsledku rurálních revolucí v Sovětském svazu a Číně byla nesmírná. Pozdější konsolidace družstev, státních statků a lidových komun poskytovala venkovskému obyvatelstvu poměrně vysoký životní stan-

dard a více jistoty, než lze obvykle najít v nesocialistických zemích na srovnatelném stupni ekonomického rozvoje [Hann et al. 2003]. To nás však nemůže zaslepit vůči traumatům, jež socialistická revoluce ve sféře vlastnictví způsobila, ani k vysoké ceně rozkladu socialistických režimů vlastnictví po roce 1990.

V čem se tedy lze poučit z antropologického výzkumu dekolktivizace na venkově? Nejdůležitější poznatek se týká významu historie. Kupříkladu rozsah a způsob provádění kolektivizace se velmi výrazně lišily i uvnitř samotné střední a východní Evropy. To nám umožňuje pochopit, proč maďarští zemědělci, z nichž mnozí se po roce 1968 úspěšně přizpůsobili hospodářským reformám „tržního socialismu“, projevovali výrazně vyšší sklon k podnikání než zemědělci v sousedních zemích, v nichž byly nastoleny ortodoxnější socialistické modely a iniciativa jednotlivců dostala jen minimální prostor k uplatnění. Rozšíříme-li rámec srovnání, nalezneme zřetelné rozdíly mezi střední a východní Evropou jako celkem a bývalým sovětským světem. Ve střední a východní Evropě byly ideje a praktiky soukromého vlastnictví více méně pevně usazeny již před příchodem socialistické moci. Avšak do Ruska tržní mechanismy a soukromé vlastnictví pronikly v omezenější míře [Kingston-Mann 1999]; tato okolnost pomáhá vysvětlit, proč tak málo obyvatel ruského venkova využilo příležitosti stát se nezávislými *firměry*. Čína má se svou dlouhou historií drobného kapitalismu v mnoha ohledech blíže ke střední Evropě než k Rusku. Takové historické kontrasty uvnitř eurasijského kontinentu nám mohou pomoci porozumět velmi rozdílným cestám, jimiž se v éře „dekolktivizace“ vydaly různé společnosti, a také si uvědomit, že hranice, které již dlouho považujeme za přirozené, včetně „kontinentálního“ předělu mezi Evropou a Asií, jsou vysoce kontingentním výsledkem poměrně nedávných procesů [Hann 2006].

Začnou-li antropologové od „pamatované historie“ v terénu, přidají-li k ní výzkum v archivech a spojí-li své síly s historií, jako je kupříkladu Esther Kingston-Mann, může být jejich přínos k poznání postsocialistických společností mnohem větší, než když svou pozornost omezí pouze na dokumentaci chování probíhajícího v přítomnosti. Instituce vlastnictví je dobrým příkladem potřeby zabývat se teoriemi dlouhodobých změn a významu evoluční teorie. Poznatky získané v situaci komplexní transformace navíc mohou vrhnout nové světlo na některá základní východiska současného evolucionistického výzkumu. Naši badatelé Patrick Heady a Liesl Gambold-Miller [Heady, Gambold-Miller 2006] kupříkladu ukázali, že na ruském venkově jsou bohatě zastoupeny závistivé postoje stejně jako ideály férovosti nebo praktiky reciprocity a vzájemné pomoci. Zkoumat tyto interakce, které se realizují ve strategiích aktérů „z masa a krve“, je náročnější než organizovat experimentální hry se studenty nebo tyto hry replikovat v terénu. Domnívám se však, že všichni teoretici, kteří se v současnosti zabývají evolučním významem spolupráce, vzájemnosti a altruismu, se mohou mnohemu naučit, budou-li věnovat pozornost skutečným historicky vzniklým komplexním situacím, jež tvoří hlavní předmět zkoumání antropologie.

V.

Disciplína, jejíž obrysy jsem v předchozích oddílech velmi stručně načrtl, je zvláštním hybridem, který se věčně pohybuje sem a tam mezi „momentkovou“ etnografií a světovou historií. Někdy se přitom ještě snaží vstupovat do diskusí o evoluci lidského druhu a jindy zase s nadšením amatérského národopisce zaznamenává velmi specifické lokální zvyky. Terénní výzkum byl hlavním charakteristickým znakem sociální antropologie dvacátého století a jeho přednosti byly v antropologických studiích postsocialistické transformace dostatečně prokázány. Jak jsem však naznačil už výše, i výzkumy týkající se zjevně pomíjivých okamžiků světových dějin mohou být nanejvýš poučné, pokud se na některé úrovni zabývají otázkami kontinuity a diskontinuity, a nějak tedy využívají historických metod; všechny objekty dnešního antropologického terénního výzkumu, přirozeně včetně „prézentistických“ Romů, o nichž se v tomto čísle také hovoří, mají své jedinečné lidské mozky obsahující vzpomínky, které ovlivňují jejich současné chování i budoucí očekávání.

Pokud je sociální antropologie hybridním nebo chameleónským oborem, jaké místo jí přináleží v širší akademické dělbě práce? Moderní univerzity obvykle vedou jasnou demarkační čáru mezi fakultami sociálních věd a historickými fakultami² a otázky týkající se lidského mozku přenechávají zase ještě zcela jiným odborníkům. Vznesená otázka vyvstává s obzvláštní naléhavostí v těch bývalých socialistických zemích střední a východní Evropy, které neuznávaly existenci žádného oboru blízkého sociální antropologii. Dané pole ovládal národopis či „národní etnografie“³ [Hofer 1968], někdy také označované jako etnologie a zahrnující takové oblasti jako folkloristiku nebo zkoumání materiální kultury. Obecně byly zaměřeny na vlastní národ; ač se velká část jejich vědeckého zájmu soustředila na místní a regionální specifika, „domorodí etnografové“ se také, někdy vědomě, dostávali do vleku příslušného národního hnutí. Jejich převládající časový modus byl určen tímto politickým kontextem: posláním národopisců bylo především popisovat rolnickou kulturu, ježto byli přesvědčeni, že v neposkvrněném prostředí předindustriálního venkova lze najít podstatné rysy jejich národa. Obor se vyučoval na fakultách historie a v jeho výuce se vedle dějin kladl důraz také na filologii.

Hluboké protiklady mezi *Volkskunde*, východoevropskou antropologií zaměřující se na národ, a *Völkerkunde*, srovnávacími výzkumy prováděnými antropology z těch západoevropských států, které měly vlastní zámořské říše, byly rozpoznány již dávno [Stocking 1982]. Poměrně málo prostoru však bylo zatím

² S ohledem na české realie by bylo přesnější uvádět „filozofickými fakultami“, avšak v zájmu soudržnosti autorovy argumentace ponecháváme v textu termín „fakulty historie“ (pozn. překl.).

³ Termín „national ethnography“ (národní etnografie) je v angličtině nejbližším ekvivalentem pro český výraz „národopis“ a jeho obdoby v jiných jazycích střední a východní Evropy (pozn. překl.).

věnováno pozoruhodnému přežívání národně orientované tradice v období marxisticko-leninského socialismu, kdy by zdánlivě vládnoucí ideologie měla diktovat zcela jiné přístupy [Hann, Sárkány, Skalník 2005]. V národopise socialistické éry došlo k určitým změnám a inovacím, např. někteří badatelé začali zkoumat venkovské obyvatelstvo jako výrazně stratifikovanou skupinu nebo třídu; mnozí autoři se však výzkumu současných témat raději vyhýbali (i poté, co se stalo politicky možným provádět bádání na socialistickém venkově) a nadále ve své práci využívali časového rámce obvyklého u jejich předsocialistických předchůdců [Kuti 2005]. Disciplína se typicky nacházela na fakultách historie, kde bylo její tradiční místo, avšak i při zkoumání vzdálené minulosti se zabývala konkrétními procesy sociální změny jen ve velmi omezené míře. Její tendence byla zcela odlišná od sklonu ke synchronismu, jež jsem výše označil za charakteristický pro sociální antropologii 20. století, avšak z hlediska, které se zde snažím hájit, nebyla o nic méně nevhodná.

Bylo by velmi překvapivé, kdyby se autoři nespokojení se starým nacionalisticky orientovaným paradigmatem a přitahovaní různými proudy západní kulturní a sociální antropologie nepokusili využít příležitostí poskytovaných postsocialistickou rekonstrukcí k tomu, aby v místní intelektuální krajině vytvořili nový obor. Bylo však samozřejmě nerealistické představovat si, že starí národopisci jednoduše vyklidí scénu, a krom toho se jejich národní poslání znovu stalo nanejvýš aktuálním. V různých zemích se proto objevila snaha hledat nová spojení např. se sociologií, kulturními nebo mediálními studií a „bojovat“ [Skalník 2002] za prosazení sociální antropologie jako nového studijního programu. Institucionální důsledky byly nanejvýš různorodé, např. již jen v rámci Maďarska, což je země, kterou znám nejlépe [Hann *forthcoming*]. Ani po půldruhém desetiletí často velmi zmatených experimentů se stále nezdá, že by se už ustavily stabilní struktury, a budoucnost antropologie zůstává nejistá.

Někteří z mých dobrých přátel v České republice i jinde zpochybňují můj implicitní předpoklad jednotného „antropologického pole“. Pociťuji sympatie ke kolegům, kteří se snaží sociální antropologii vyprofilovat jako samostatný obor (zvláště když jejich životopis dokládá, že za socialismu nespravedlivě trpěli); nemohu je však v jejich snaze podporovat. Odkud se bere tento nedostatek solidarity s lidmi, kteří patří k mému vlastnímu profesnímu kmeni a snaží se rozšířit jeho území? Dnes se mi při pohledu zpět zdá, že jsem byl jakožto kovaný sociální antropolog provádějící své první terénní výzkumy v Maďarsku a Polsku zároveň arogantní i naivní, když jsem si myslel, že mohu dlouhodobým terénním výzkumem po způsobu Malinowského ve východoevropských vesnicích vkročit na panenskou půdu. Domníval jsem se (a později jsem to i učil studenty na Cambridgi), že „antropologie Evropy“ vznikla na konci 40. let 20. století, kdy Evans-Pritchard dovolil Julianu Pittu-Riversovi a Paulu Stirlingovi zahájit výzkumy ve vesnických společenstvích v Andalusii a Anatolii. Práce těchto autorů [Pitt-Rivers 1954; Stirling 1965] a srovnání s jinými světovými regiony byly pro mé výzkumy „transformace rolnictva“ nepochybně velmi důležité. Dnes mám však pocit, že

jsem měl věnovat mnohem více úsilí náležitému zhodnocení výsledků bádání domácích národopisců. Má studie rozhodně nebyla důsledně synchronní: věnovala pozornost dřívějším letům socialistického období a dokonce i hlubší minulosti, avšak jen ve velmi omezeném rozsahu. Teprve novější práce národopisce Antala Juhásze [Juhász 1997] o téže oblasti mi otevřely oči pro nesmírné bohatství historických dat, která jsem býval mohl ve svém výzkumu využít.

Své zaměření na přítomnost jsem tehdy obhajoval tvrzením, že maďarští *néprajzosok* (národopisci – pozn. překl.) neměli politickou svobodu potřebnou k tomu, aby mohli sledovat ty stránky sociální transformace, které mě zajímaly ze všech nejvíce, tj. fungování družstev a „demokratický centralismus“ v politické oblasti. Tato obhajoba je nesmyslná ve svobodných podmínkách existujících v současnosti, ale i v 70. letech byla poněkud chabá. V každém případě tehdy v Maďarsku mnozí národopisci sami aktivně zkoumali sociální změny způsobené nucenou kolektivizací (třebaže tak nečinili formou rozsáhlých individuálních terénních výzkumů po způsobu Malinowského) [Bodrogi 1978]. Jedním z předních účastníků těchto aktivit byl Mihály Sárkány, který nedávno řídil rozsáhlý návratný výzkum vesnice v severním Maďarsku, jejímž cílem bylo zjistit, jaký vliv na ni měly postsocialistické změny. Bylo pro nás nesmírně zajímavé porovnat a kontrastovat naše data získaná v různých venkovských lokalitách [Hann, Sárkány 2003]. Sárkány současně v Budapešti učí kurzy o Africe, kde také prováděl terénní výzkum, o ekonomické antropologii a o teoriích a metodách sociální antropologie. Lze připustit, že jeho případ je mezi maďarskými *néprajzosok* výjimečný. Avšak širší sociálněantropologický program po celou dobu své profesní kariéry prosazoval *uvnitř* institucionálního rámce *néprajz* (národopisu – pozn. překl.). Dokud toto je možné, jinak řečeno dokud lze uvnitř zavedeného oboru užívat takto rozrůzněné prostorové a časové rámce, nevidím žádný důvod pro dovážení „nového“ oboru ze Západu.⁴

Nakolik mohu posoudit na základě literatury, se kterou jsem měl příležitost se seznámit, pokud jde o témata, jimiž se zabývají, a metody, které používají, se společné pole pro působení sociálních antropologů a „národních etnografů“ či *néprajzosok* stále rozšiřuje. Sociální antropologové jistě nevytvářejí jen synchronní momentky a národopisci již nejsou tak fixováni na své „tradiční rolnictvo“. Větší časová promiskuita na obou stranách může být oboustranně prospěšná. Avšak pokud již vyvinuté profesní identity mají být i nadále zachovány v podobě rozdílných intelektuálních komunit, navrhuji, aby národopisci a sociokulturní antropologové utvářeli svá vlastní oddělení uvnitř jednoho společného ústavu nebo katedry. Badatelé zabývající se problematikou současné transformace by se neměli bát představovat své výsledky na seminářích ovládaných „starou gar-

⁴ Jsem si vědom toho, že takovéto „zdvojení“ se s jistým úspěchem uskutečnilo v některých skandinávských zemích. Něco podobného v určitém smyslu existuje už od 19. století v německy mluvící oblasti, kde dodnes nedochází k častým propojením mezi etnologií (*Völkerkunde*) a *Volkskunde* (nyní nazývanou evropská etnologie, empirická kulturní věda atd.).

dou". Synergie by se dále zvětšila, kdyby příslušníky staré gardy bylo možné přesvědčit k tomu, aby se účastnili vystoupení vědců provádějících výzkumy v zahraničí, a kdyby byli zváni k prezentaci svých výzkumů o domácím národě zahraniční badatelé. Nepodceňuji obtíže, které to obnáší. Uznávám, že mnozí ze specialistů na výzkum transformace budou i nadále hledat teoretickou inspiraci v sociologii a politické vědě a investici do historie a filologie budou pokládat za plýtvání časem. Na druhé straně však také dokáží pochopit, proč někteří představitelé národopisu mohou mít obavy z toho, že jejich obor jednoduše zmizí, nebudou-li vzdorovat molochu *kulturní antropologie*. Avšak na katedře nebo ústavu, jaké si představuji, budou oddělení zaměřená na *Volkskunde* působit i nadále společně s jinými. To není prázdné fantazírování: na mnoha místech, kupříkladu v Polsku, staré zavedené katedry přidaly ke svému původnímu názvu dodatek „... a kulturní antropologie“, a věřím, že se skutečně daří vytvářet partnerství takového druhu, jaké jsem zde nastínil.

Na závěr si dovoluji postoupit ještě o jeden krok dále. Tvrdím, že odborné znalosti „domorodého etnografa“ o jeho/její domácí společnosti nepřekážejí zobecňujícímu komparativnímu úsilí „kosmopolitnějších“ stylů antropologie, ale právě naopak mohou poskytnout základnu a oporu vědcům s těmito širšími cíli. Kosmopolitní katedra antropologie může díky takto silným místním kořenům mnohé získat. Z tohoto hlediska je britský student sociální antropologie v méně příznivém postavení než studenti v České republice nebo Maďarsku. Kupříkladu studium folkloru jako etablovaná akademická disciplína v Británii téměř neexistuje a zájemci o studium předindustriálního venkovského obyvatelstva se musí zapsat do kurzů sociálních a hospodářských dějin. Britští studenti antropologie nemají žádné nebo jen velmi málo příležitostí poznávat své vlastní tradice. Podle mého názoru by pro ně byla užitečná pluralita prostorových a časových perspektiv a alespoň v minimální míře by měli mít možnost se seznámit se sociálním vývojem jejich vlastní země. To by podpořilo vizi antropologie jako zralé syntézy *Volkskunde* a *Völkerkunde*, tedy ani disciplíny oslavující vlastní národ, ani posedlé „druhým“, nýbrž společenské vědy odlišující se od sociologie (nemluvě o kulturních nebo mediálních studiích apod.) nejen svými metodami, ale také svým jedinečně širokým časovým a prostorovým záběrem.

Z angličtiny přeložil Marek Skovajsa.

CHRIS HANN vyučoval řadu let ve Velké Británii na univerzitách v Cambridge a Kentu (Canterbury). Od roku 1999 působí v Německu jako jeden ze zakládajících ředitelů Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii v Halle nad Sálou. Realizoval terénní výzkumy v Maďarsku, Polsku a Turecku, dlouhodobý zájem o transformace způsobené socialismem a jeho následky jej přivedl k současnému výzkumnému projektu v autonomní oblasti Sin-ťiang v Číně.

Literatura

- Ackerman, R. 1987. *J. G. Frazer: His life and work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
- Bodrogi, T. (ed.). 1978. *Varsány; tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Caldwell, M. 2004. *Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia*. Berkeley: University of California Press.
- Cohn, B. 1987. *An Anthropologist among the Historians and other Essays*. Delhi: Oxford University Press.
- Comaroff, J., J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. (Vol. 2: 1997).
- Creed, G. 1998. *Domesticating revolution: from socialist reform to ambivalent transition in a Bulgarian village*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*. London: Routledge.
- Dunn, E. 2004. *Privatizing Poland: baby food, big business, and the remaking of labor*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ellen, R. 1994. „Rates of change: weasel words and the indispensable in anthropological analysis.” Pp. 54–74 in C. Hann (ed.). *When history accelerates: essays on rapid social change, complexity and creativity*. London: Athlone.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, R. 1939. *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge & K. Paul.
- Firth, R. 1959. *Social Change in Tikopia*. London: George Allen & Unwin.
- Frazer, J. G. 1909. *Psyche's Task*. London: Macmillan.
- Frazer, J. G. 1994 (1890). *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Gellner, E. 1988. „Zeno of Cracow’ or ‘Revolution at Nemi’ or ‘The Polish revenge: a drama in three acts’.” Pp. 164–94 in R. Ellen et al. (eds.). *Malinowski between two worlds: the Polish roots of an anthropological tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. 1995. *Anthropology and Politics: revolutions in the sacred grove*. Oxford: Blackwell.
- Goody, J. 1995. *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C. 2005a. „Reply to Michał Buchowski.” *The Anthropology of East Europe Review* 23 (1): 194–7.
- Hann, C. (ed.). 2005b. *Property Relations; the Halle Focus Group, 2000–2005*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Hann, C. 2006. „Not the Horse We Wanted”. *Postsocialism, Neoliberalism and Eurasia*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C. forthcoming. „The rooted anthropologies of east-central Europe.” In H. West, P. Raman (eds.). *Persisting Socialism; explorations of revolution, transformation and restoration*. Oxford: Berghahn.
- Hann, C., „Property Relations” Group. 2003. *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural Condition*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C., M. Sárkány. 2003. „The great transformation in rural Hungary: property, life strategies, and living standards.” Pp. 117–142 in C. Hann, Property Relations Group. *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural Condition*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C., M. Sárkány, P. Skalník (eds.). 2005. *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist era anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.

- Heady, P., L. Gambold-Miller. 2006. „Nostalgia and the emotional economy: a comparative look at rural Russia.” Pp. 34–52 in M. Svasek (ed.). *Postsocialism and the politics of emotions*. Oxford: Berghahn.
- Hofer, T. 1968. „Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: comparative notes on the professional personality of two disciplines.” *Current Anthropology* 9 (4): 311–315.
- Holý, L. 2001 (1996). *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Jarvie, I. 1964. *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge.
- Juhász, A. 1997. „Tázlár puszta benépesedése.” Pp. 37–69 in A. Juhász (ed.). *Migráció és település a Duna–Tisza közén 2*. Szeged: Móra Ferenc Múzeum.
- Kideckel, D. 1993. *The Solitude of Collectivism: Romanian villagers to the revolution and beyond*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kingston-Mann, E. 1999. *In Search of the True West: Culture, economics, and problems of Russian development*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuti, K. 2005. „Historicity in Hungarian anthropology.” Pp. 273–284 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist era anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Kuper, A. 1983. *Anthropology and Anthropologists: the modern British school*. London: Routledge & K. Paul.
- Lampland, M. 1995. *The Object of Labor: commodification in socialist Hungary*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A study of Kachin social structure*. London: Bell.
- Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and their Magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: Allen & Unwin.
- Medick, H. 1988. „Interest and emotion in family and kinship studies. A critique of social history and anthropology.” Pp. 9–27 in H. Medick, D. W. Sabean (eds.). *Interest and Emotion: Essays on the study of family and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeker, M. 1980. „The twilight of a South Asian heroic age: a rereading of Barth's study of Swat.” *MAN* 15: 682–702.
- Nugent, D. 1982. „Closed systems and contradiction: the Kachin in and out of history.” *MAN* 17: 508–527.
- Pine, F., D. Kaneff, H. Haukanes (eds.). 2004. *Memory, Politics and Religion. The past meets the present in Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Pitt-Rivers, J. 1954. *People of the Sierra*. Chicago: Chicago University Press.
- Robbins, J. 2003. „On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking.” *Religion* 33: 221–31.
- Schapera, I. 1947. *Migrant Labor and Tribal Life. A study of conditions in the Bechuanaland Protectorate*. London: Oxford University Press.
- Skalník, P. (ed.). 2002. *A Post-Communist Millennium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Stirling, P. 1965. *Turkish Village*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Stocking, G. 1982. „Afterword: A view from the center.” *Ethnos* 47 (1–2): 172–186.
- Thomas, N. 1989. *Out of Time: History and evolution in anthropological discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, N. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, travel and government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Verdery, K. 2002. „Whither postsocialism?” Pp. 15–31 in C. Hann (ed.). *Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia*. London: Routledge.

- Verdery, K. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and value in postsocialist Transylvania*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Wanner, C. 2003. „Advocating new moralities: conversion to evangelicalism in Ukraine.“ *Religion, State and Society* 31: 273–87.
- Watson, R. (ed.). 1994. *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Young, M. 2004. *Malinowski. Odyssey of an anthropologist*. New Haven: Yale University Press.

Nacionalizmus, náboženstvo a multikulturalizmus v juhovýchodnom Poľsku

JURAJ BUZALKA*

Fakulta sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského, Bratislava

Nationalism, Religion, and Multiculturalism in Southeast Poland

Abstract: In the early 1990s, the Polish city of Przemyśl became known for the tensions existing between Roman Catholic Poles and Greek Catholic Ukrainians. These tensions derived from the indivisible links between nationalism, religion, and politics in southeast Poland. This article analyses how they are tied up in political rituals. The first two rites analysed commemorate the sufferings during the war, and by politicising collective memory they strengthen the sense of mutual antagonism between religious-national groups. The author's key argument is that given the important role religious identification plays in the individual's relationship to the nation, religion is becoming a crucial factor in any form of political change. The author also presents an example of reconciliation and how it is applied to collective memory on the basis of a multinational tradition in a third political ritual. In this case two religious-national groups share a 'multicultural' heritage, derived from their understanding of sharing a common tradition, from the majority's acceptance of the minority, and from the religious experience of reconciliation. Political change in either direction, that is, whether amidst the mobilisation of differences or the promotion of tolerant co-existence, proceeds through rituals, symbolic gestures, and narratives, in which religion and religious experts occupy a dominant or at least secondary role, and this has an effect on how tolerant a society emerges in the region.

Keywords: nation, religion and politics, agrarian tolerance, multiculturalism, political ritual, Ukraine, Poland.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 31–47

Mesto Przemyśl sa stalo začiatkom deväťdesiatych rokov známe v Poľsku i za hranicami nacionalistickými tenziami medzi rímskokatolíckymi Poliakmi a gréckokatolíckymi Ukrajincami. Náboženstvo, nacionalizmus a politika sú v juhovýchodnom Poľsku ťažko oddeliteľné, preto sa štúdia pokúša analyzovať ich

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Mgr. Juraj Buzalka, Ph.D., Ústav kultúrnych štúdií, Fakulta sociálnych a ekonomických vied UK, Odbojárov 10/A, 820 05 Bratislava 25, e-mail: buzalka@fses.uniba.sk.

spojenie v politickom rituále.¹ Prvé dva rituály pripomínajú vojnové utrpenie a prostredníctvom politizácie kolektívnej pamäte posilňujú vzájomný antagonizmus nábožensko-národných skupín.² Cieľom úvahy je teda rozvíjať diskusiu o vzťahu nacionalizmu a náboženstva v miestach, kde sa etnické čistky opierali o náboženstvo ako hlavný diferencujúci kolektívny znak, a tým zásadne ovplyvnili etablovanie moderných národov [van der Veer 1994; Goody 2002]. Hlavný argument znie, že vzhľadom na významnú rolu náboženskej identifikácie, náboženstvo zostáva kľúčové pre akúkoľvek politickú zmenu. Príklad zmierenia a jeho používania kolektívnej pamäte, opretej o multinárodné tradície, je predstavený v rozbere tretieho rituálu. V tomto prípade dve religiózno-národné skupiny zdieľajú „multikultúrne“ dedičstvo, evokované interpretáciou spoločnej tradície, akceptovaním menšiny väčšinou a – prinajmenšom u niektorých účastníkov – náboženskej skúsenosti zmierenia a spolupatričnosti. Túto skúsenosť možno zvlášť efektívne dosiahnuť prostredníctvom náboženského praktikovania, ktoré je riadené náboženskými špecialistami a vysvetľované náboženskými naráciami. Berúc do úvahy všadeprítomnú symbolickú dimenziu politiky [Kertzer 1988] argumentujem, že politická zmena v oboch smeroch – pri mobilizácii odlišností ako aj presadzovaní tolerantnej koexistencie – prebieha prostredníctvom rituálov, symbolických aktov a narácií, v ktorých dominuje alebo sekunduje náboženstvo a jeho špecialisti. Hlavná výskumná otázka vo vzťahu k tolerancii stojí: ak hlavne inštitucionalizované náboženstvo zmierňuje nacionalistické napätia, akú formu tolerantnej spoločnosti vlastne spoluvytvára?

Rituál, ktorý mám na mysli, má v duchu Durkheimovskej tradície sociálne-integratívnu rolu. Môže byť charakterizovaný ako „symbolická aktivita s pravidlami, ktorá priťahuje pozornosť účastníkov na záležitosti, ktoré sú myšlienkovy a pocitmi vnímané ako zvlášť významné“ [Lukes 1975: 291]. Podľa Kertzera má politický rituál štyri ciele: organizačnú integráciu, legitimizáciu, konštruovanie solidarity a sprostredkovávanie politických názorov [Kertzer 1991: 87]. Ako tiež zdôrazňuje, rituál usmerňuje emócie i uvažovanie, organizuje sociálne skupiny a – prostredníctvom konštruovania pocitu kontinuity – spája minulosť so súčasnosťou a projektuje budúcnosť [Kertzer 1988: 9–10]. Dôležité je pripomenúť, že rituály menia formy, význam i vplyv a ľudia nie sú prostými nasledovateľmi rituálov a symbolických aktov, ale sú tiež ich tvorcami. Tieto vlastnosti robia z rituálu silný nástroj politickej akcie [ibid.: 12]. Hoci rituály evokujú tradíciu a kontinuitu, často vedú k zmenám: miesto rituálu je teda „miestom tvorenia novej histórie“ [Kelly, Kaplan 1990: 141], na ktorom možno študovať politickú zmenu.

¹ Štúdiá stavia na empirických zisteniach, zozbieraných počas dlhodobého stacionárneho výskumu v meste Przemysl a jeho okolí od júla 2003 do júla 2004. Výskum sa uskutočnil vďaka podpore Max Planck Institute for Social Anthropology v Halle/Saale, Nemecko a bol časťou tímového projektu „Religion and Civil Society“, vedeného prof. Chrisom Hannom. Okrem neho autor ďakuje za pripomienky k predchádzajúcej verzii tejto štúdie Yasarovi Abu Ghoshovi a anonymnému oponentovi Sociologického časopisu.

² Pre detailnejší pohľad na náboženský nacionalizmus v Przemysli 90. rokov pozri [Hann 1998].

Národ a náboženstvo

Ako pripomína motto *Polonia semper fidelis*, rímsky katolicizmus a poľský národ boli vždy prepojené [Davies 2005]. V Poľsku historicky položenom medzi protestantským Nemeckom a ortodoxným Ruskom sa táto prepojenosť výrazne prejavila v dôsledku náboženských vojen 17. storočia. Odvtedy Poľsko začalo byť vnímané ako „*Antemurales* kresťanstva-katolicizmu vo vojne proti Muslimom, schizmatizmu a herézii“ [Litak 1994: 28]. V dôsledku post-reformačnej politiky zhruba v tom istom čase pravoslávni biskupi poľsko-litovského štátu prijali Brestskú úniu (1596), čím akceptovali pápeža ako hlavu cirkvi a zároveň udržali praktizovanie východného rítu. Únia bola v pravoslávnej eparchii v Przemysli prijatá až v roku 1692 a – podobne ako aj v Uhorsku, kde bola dohodnutá v Užhorode roku 1646 – Pravoslávna cirkev dostala názov Unická a neskôr Gréckokatolícka alebo Katolícka cirkev byzantského obradu [Fenczak 1994]. V roku 1772 sa dnešné juhovýchodné Poľsko stalo rakúskou provinciou Halič. V porovnaní s ruským a pruským záborom Poľska si katolícke cirkvi pod vládou Viedne užívali výraznú nezávislosť [pozri napríklad Hann, Magocsi 2005]. Aj to spôsobilo, že formovanie moderných národov – tak poľského ako aj ukrajinského – sa začali práve v rakúskom mocnárstve. Ako vo väčšine východnej Európy, na tejto „vnútornej hranici kresťanstva“ [Hann 1988] prebiehalo formovanie národov v agrárnych podmienkach a národy sa „prebúdzali“ pod silnou kontrolou náboženských špecialistov. Habsburgovci vyvažovali silnú pozíciu rímskokatolíckej cirkvi, nositeľke poľskej národnej myšlienky, podporou gréckokatolíckej cirkvi, ktorá sa stala kolískou ukrajinského obrodzenia.

Po roku 1918 nezávislý poľský štát uskutočňoval politiku, ktorú Roger Brubaker [1996] nazval „štátny nacionalizmus po získaní nezávislosti“ (*post-independence nationalism*). V nej bol rímsky katolicizmus často prostriedkom polonizácie, najmä v oblastiach na juhovýchode krajiny, kde dominovalo kresťanstvo východného obradu. Hoci vojna medzi novým poľským štátom a Ukrajinskou Ľudovou Republikou v rokoch 1918–1919 nemala také „etnické“ konzekvencie ako poľsko-ukrajinské etnické čistky počas druhej svetovej vojny, národne-náboženské tábory, v ktorých gréckokatolícki kňazi a učitelia hrali prím v ukrainizovaní sedliackych más a obdobne rímsko-katolícki kňazi pôsobili často ako polonizátori, už boli jasne definované. Počas druhej svetovej vojny zmizli v koncentračných táboroch Židia, od stredoveku tretia najpočetnejšia náboženská skupina regiónu, a aktivity paramilitárnej Ukrajinskej povstaleckej armády (UPA) proti poľským ako aj akcie poľských jednotiek proti ukrajinským civilistom vyústili do takzvanej repatriácie obyvateľstva.³ Podľa praxe bežnej v povojnovej východnej Európe a na základe medzinárodnej dohody medzi Poľskom a Sovietskym Zväzom z roku 1944 boli Ukrajinci z Poľska a Poliaci zo Sovietskej Ukrajiny „repatriovaní“ do „svojich“

³ Ukrajinská povstalecká armáda (*Ukrainska povstanska armiiia* – UPA) bola vojenská formácia, ktorá bojovala v rokoch 1942 až 1949 najmä na západnej Ukrajine a v juhovýchodnom Poľsku. Počas prvých dvoch rokov nemeckej okupácie bola UPA podporovaná nemeckým velením, neskôr však bojovala tak proti nemeckej ako aj sovietskej a poľskej moci.

národných štátov. Okolo stopäťdesiat tisíc Ukrajincov však zostalo v dedinách, ktoré sa po roku 1945 stali juhovýchodným Poľskom. Počas „Akcje Wisła“ (*Akcja Wisła*) v máji 1947 boli deportovaní na sever a západ Poľskej Ľudovej Republiky, teda do oblastí, ktoré Poľsko získalo na konferenciách v Jalte a Postupimi od Nemecka (*Ziemia Odzyskane*) ako kompenzáciu za straty na východe [Misiło 1993]. Nová poľsko-sovietska hranica bola určená na jednej z verzií tzv. Curzonovej línie, položenej asi desať kilometrov východne od Przemysla.⁴ Gréckokatolícka cirkev bola vnímaná ako bašta ukrajinského nacionalizmu, a preto, hoci nebola zakázaná, de facto prestala existovať, najmä z dôvodu násilnej repatriácie kléru i veriacich [Stepień 1994]. Počas socialistických rokov fungovala medzi rozprášanými veriacimi po celom Poľsku ako viac či menej tolerovaná organizácia rímskokatolíckej cirkvi. Takáto forma koexistencie bola možná najmä vďaka výnimočne silnému postaveniu Rímskokatolíckej cirkvi v Poľsku. Dve tisícky uvedomelých Ukrajincov, ktorí dnes žijú v sedemdesiattisícovom Przemysli, sú navrátilci a potomkovia poslednej vlny repatriácií z roku 1947. Začali sa vracieť do rodného regiónu hneď ako to bolo možné, teda od konca 50. rokov. Przemysl videli ako kolísku svojej národnej komunity a starobylé sídlo svojich biskupov. V dôsledku znovobjavenia sa Gréckokatolíckej cirkvi vo verejnom živote na začiatku 90. rokov sa mesto v jednom z dlhodoboj najreligióznejších častí krajiny stalo známe pre netolerantný nacionalizmus, ktorý Chris Hann [1997] nazval „necivilná spoločnosť“ (*uncivil society*). Tenzie sa koncentrovali najmä okolo vlastníctva svätej známej medzi rímskokatolíckymi ako Kostol Karmelitánov, ktorý bol od konca 18. storočia až do roku 1946 gréckokatolíckou katedrálou. Rozbor nasledujúcich dvoch rituálov nasvieti pôvod týchto nábožensko-nacionálnych konfliktov.

Spomínanie na obeť masakry

Spomienka pri príležitosti šesťdesiateho výročia masakry vykonanej ukrajinskými partizánmi na poľských civilistoch v dedine Rumno v Ľвовskom okrese (dnešná Ukrajina) sa konala 4. júna 2004. Hoci sa odohrávala pod patronátom svetských autorít, celá akcia bola organizovaná rímskokatolíckym klérom. Za účasti okolo 70–80 väčšinou starších ľudí, kňazov a novinárov, vrátane pracovníkov nacionalisticky-xenofóbneho Rádia Mária (*Radio Maryja*) sa akcia začala „vedeckým“ podujatím v rozsiahlom komplexe farnosti pátrov Saleziánov. Diskusiu viedol páter Tadeuš, narodený na tzv. Juhovýchodnom pohraničí, skrátene na Kresoch, ktorý od konca vojny žije vo Vroclavi v juhozápadnom Poľsku.⁵ S ním prišla aj skupina asi tridsiatich pútnikov z toho istého mesta. Páter Tadeuš privítal šéfa *Združenia*

⁴ Demarkačná čiara medzi Poľskom a Sovietskym Zväzom, pomenovaná po britskom ministrovi zahraničných vecí Lordovi Curzonovi, bola navrhnutá počas rusko-poľskej vojny v rokoch 1919–1920, avšak jeden z jej variantov sa stal s menšími obmenami poľsko-sovietskou hranicou až po druhej svetovej vojne.

⁵ *Kresy południowo-wschodnie* je východná časť medzivojnového Poľska, ktorá momentálne tvorí veľkú časť západnej Ukrajiny.

na pamiatku zločinov ukrajinských nacionalistov na poľskom národe, ktorý vysvetlil, že hlavný zmysel existencie združenia je v „zbieraní a propagovaní pravdy“. Zdôraznil, že obeť, na ktorých pamiatku sa akcia koná: „... sú našimi bratmi a sestrami, ktorí ležia v rôznych jarkoch, jamách alebo roztrúsené po kraji potom, čo zhoreli v svojich domoch ... Sú to martýri, pretože boli kresťania a Poliaci ...“ Ako tiež pripomenul, združenie iniciovalo viac ako 40 spomienkových slávností len v roku 2003, počas ktorých bolo vybudovaných štrnásť pamätníkov a inštalovaných osemnásť spomienkových tabúl po celom Poľsku. Po dvoch prednáškach sumarizujúcich počty zabitých a spôsob ich usmrtenia a diskusii, v ktorej vystúpili väčšinou rozhorčení pamätníci, sa účastníci presunuli do blízkeho kostola Svätej Trojice, kde sa začínala Svätá Omša. Pred stovkami veriacich, z ktorých mnohí boli mladí skauti v uniformách a uniformovaní bojovníci *Armie Krajowej*, poľskej domobrany z čias druhej svetovej vojny, páter Tadeuš pripomenul tragédiu štyridsiatich Poliakov, ktorá sa stala v noci z 2. na 3. júna 1944 v dedine Rumno.⁶ Už v roku 1994 vztyčil páter Tadeuš a jeho pútnici v tejto dedine kríž, na ktorý dali napísať „Miloval Vás až do konca“. Do jeho základov vložili menoslov obetí. Na konci dokumentu napísali: „vztyčujeme tento kríž, aby pripomínal neprestajné modlitby za naše povraždené sestry a našich povraždených bratov, Poliakov z Rumna. Prejavujúc hlboké zväzky s rodiskom a otcovizňou a v úcte k najväčším kresťanským a patriotickým hodnotám, vztyčujeme tento kríž ako symbol vďaky Bohu a matke Spasiteľa, Márii, ochrankyni veriacich, za záchranu našich životov v ťažkých časoch okupácie a za všetku milosť, ktorú sme dostali počas pobytu na západe.“⁷ Páter Tadeuš pokračoval: „Chceme si pripomínať martýrium Poliakov v Rumne a celých Kresoch ... Naša pamäť je zapísaná v tomto vreci, ktoré obsahuje zem z poľského cintorína v Rumne – zem nasiaknutú krvou umučených...“ Potom privítal kolegov kňazov, rádomé sestry, primátora mesta a šéfa regionálnej samosprávy, poslanca parlamentu a ostatných predstaviteľov oficiálnej politickej moci v regióne, ako aj členov veľkého množstva združení, ktoré sa starajú o pripomínanie vojnových obetí, pútnikov-patriotov, ľudí z Kresov, školopovinné deti i novinárov. Nasledovala modlitba za Svätého Otca i arcibiskupa Przemysła, za ľudí zabitých na Kresoch a vo vojnách, za slobodu a nezávislosť otcovizne, za mŕtvych rodičov a príbuzných, za milosť pre tých, ktorí zabili nevinných i za chorých a osamelých. Jeden zo starších prítomných kňazov a pomocný biskup predniesol kázeň. Prihovárал sa v nej za otvorenosť srdc a úprimnosť inšpirovanú Ježišom, jeho odpúšťaním, láskou a dobrotou. V tomto bode sa kázeň obrátila na celý poľský národ:

„Moji drahí! Pracujeme pre dobro našej otčiny. Otčina je veľmi bohatá. Je to zem, jazyk, bielo-červená zástava. Je to hudba, maľby, viera otcov, národná hymna a vojnové cintoríny na východe i západe ... Vážme si našu otčinu, bráňme jej hodnoty,

⁶ *Armia Krajowa* bola poľská domobrana, ktorá operovala na teritóriách medzivojnového Poľska pod nemeckou okupáciou a bojovala tiež proti UPA. Budí podobné negatívne spomienky medzi Ukrajincami v súvislosti s etnickými čistkami ako UPA medzi Poliakmi.

⁷ *Zemie Zachodnie* je bývalá časť Nemecka, pripojená k Poľsku po druhej svetovej vojne, kde našli nový domov mnohí Poliaci z Kresov.

pracujeme pre ňu, modlíme sa za ňu a položíme za ňu aj život! Otčina je všetko, čo zahŕňa Poľsko. Ako hovorí Svätý Otec, všetko toto tvorí našu národnú identitu, našu odlišnosť, hovorí o našej hrdosti naprieč generáciami. Otčina nie je to isté ako štát. Boli sme v nevoľníctve, keď neexistoval štát, ale existovala otčina. Politický systém, strany a štáty sa menia, ale otčina zostáva vždy tá istá ... “

Po kázni pokračovali modlitby za všetkých biskupov, nenarodené deti a Kresy. Nasledoval pozdrav arménskeho kňaza z Krakova, ktorý porovnal martýrium poľského a arménskeho národa. Na konci omše kňazi posvätili plátené vreco s pôdou z Rumna. Medzitým páter Tadeuš organizoval slávnosť pred kostolom. Dychovka hrala smútočné a vojenské piesne, po ktorých nasledovala beletrizovaná dramatizácia udalostí v Rumne. „Bola to martýrska smrť, ktorú podstúpili títo ľudia“, hovoril ďalší rečník a počas ukladania vreca s pôdou do múru kostolnej záhrady pripomenul: „toto je svätá zem spod kríža, na ktorý nikdy nesmieme zabudnúť.“ Zároveň jeden z priamych svedkov masakry, sám kňaz, pravnučka ďalšieho obyvateľa, ktorý ju prežil, a Poliak z ďalekej Volyne na dnešnej Ukrajine, kde sa etnické čistky za druhej svetovej vojny začali, odkryli pamätnú tabuľu s menami obetí – Poliakov. Nasledovali modlitby za martýrsku smrť a deti predniesli básne o nevinných rodinách, domove na vidieku, pôde-živiteľke a o jedinej matke, krásnom Poľsku, a harmonickom živote na brechoch Visly, „pod modrým nebom a bielym orlom na bielo-červenej zástave.“⁸ Nasledoval príhovor poslanca parlamentu, ktorý kritizoval ignoranciu vtedajšej ľavicovej vlády k potrebám vojnových veteránov a za neochotu hľadať „pravdu“. Ďalším rečníkom bol primátor mesta, známy ako devótny rímsky katolík a podobne ako jeho predrečník, člen vtedy opozičnej kresťansko-konzervatívnej strany *Prawo i Sprawiedliwość*:

„Mali by sme poznať pravdu a odovzdať ju ďalším generáciám. Aby sa neopakovali krvavé udalosti, vojnové utrpenie a nacionalizmy, je potrebné zmierenie medzi národmi. Je ťažké odpúšťať, avšak držiať sa Krista a prostredníctvom modlitieb sme schopní ... dosiahnuť dar zmierenia!“

Ďalší rečník pripomenul rolu cirkvi pri strážení pamäte a nasledovali modlitby, spev, osadenie vencov a položenie kvetov. Pred západom slnka sa celý rituál skončil.

Pochod do Pikulíc

Druhý deň Svätodušných sviatkov je podľa východokresťanskej tradície zasvätený všetkým svätým. Je to tiež Deň všetkých svätých ukrajinského národa a Ukrajinci navštevujú hroby národných hrdinov. Zvyčajne sú organizované spomienko-

⁸ Biely orol a červeno-biela zástava sú poľské štátne symboly.

vé slávnosti. V roku 2004 sa takáto akcia – spomienkový pochod – konala v nedeľu 6. júna. V Przemysli tradícia siaha do roku 1921, keď sa začali organizovať smútočné obrady, pripomínajúce smrť hrdinov, ktorí zomreli za ukrajinskú nezávislosť vo vojne s poľskou armádou. Napriek dlhému prerušeniu počas druhej svetovej vojny a počas rokov komunizmu, spomienkový rituál sa objavil s veľkou vitalitou v roku 1990. Gréckokatolícky klérus hrá kľúčovú rolu pri organizovaní a kontrole samotného rituálu. Akcia sa začína liturgiou v Gréckokatolíckej katedrále Svätého Jána Krstiteľa, pokračuje procesiou cez mesto a končí panychídou na ukrajinskom vojenskom cintoríne v blízkej dedinke Pikulice.

Pred katedrálou postávali ľudia v ukrajinských krojoch, všade naokolo boli žltomodré vence a stuhy, pripomínajúce národné farby Ukrajiny. Okrem miestnych Ukrajincov sa liturgie zúčastnili aj stovky bývalých obyvateľov údolia rieky San, ktorí boli nútení odísť na Ukrajinu po druhej svetovej vojne, a ich potomkovia.⁹ Po skončení liturgie sa ľudia zaradili do procesie pred katedrálou. Nasledujú *trizub* (trojzubec, národný symbol Ukrajiny), kráčali vpredu študenti Školy s ukrajinským vyučovacím jazykom Markiana Šaškeviča v Przemysli (pomenovanej podľa známeho ukrajinského buditeľa a kňaza) a niesli cirkevné a národné zástavy. Za nimi kráčala dychová hudba, ktorá hlasno hrala vojenské pochody. Počas prestávok kapely ľudia spievali bojové piesne a po prázdnych letných uliciach a za asistencie polície, ktorá usmerňovala dopravu, sa procesia presúvala von z mesta. Za hudbou kráčali kňazi, nasledovaní mníchmi a mníškami ako aj starými vojakmi bývalej UPA v uniformách. Za nimi potom šli stovky veriacich, mnohí niesli žltomodré zástavy Ukrajiny, mihli sa aj s čierno-červené farby UPA.

Otec Bogdan, mladý šéf kancelárie gréckokatolíckeho metropolitu obkolesený kolegami-kňazmi predniesol kázeň na cintoríne. Podčiarkol dôležitosť slávnosti pre „Przemysl a každého jedného Ukrajinca“. Rétoricky sa spýtal na príčiny smrti mladých ľudí, pochovaných v mohyle.¹⁰ Jeho odpoveď bola jasná: bojovníci za slobodu chceli „slobodný priestor pod slnkom pre milovanú Ukrajinu!“ Hneď vedľa kazateľa pokorne stál vojak UPA zo Sambiru v dnešnej Ukrajine. Ako pripomenul otec Bogdan, keď jeho starý otec opúšťal rodný dom, predpovedal, že aj keď sa nevráti domov z boja za slobodu, jeho deti – rodičia bojovníka UPA – si budú užívať nádherný život v nezávislom ukrajinskom štáte. Starý otec sa nevrátil a jeho deti si slobodu neužili, pokračoval otec Bogdan, avšak jeho vnuk – medzitým sám bojovník UPA – sa dnes teší z nezávislosti svojej krajiny. Po týchto slovách z očí zostarnutého vojaka vyhrkli slzy a otec Bogdan začal gradovať prejav. „Táto zem je vlhká od krvi a slz a my vzdáme úctu hrdinským vojakom, ktorí položili najväčšiu obeť pre túto zem a pre nás.“ Potom začal recitovať slová prísahy vojaka UPA:

⁹ Rieka San, dnes na území Poľska, bola vnímaná ako etnografická hranica medzi rímskokatolíckymi Poliakmi a gréckokatolíckymi Ukrajincami. Najmä pre ukrajinských nacionalistov predstavuje západnú hranicu „Veľkej“ Ukrajiny.

¹⁰ Mohyla je typické pohrebné miesto ukrajinských národných hrdinov, inšpirovaná kozáckou tradíciou.

„Ja, vojak UPA, berúc do rúk zbraň, v úcte a pokore prisahám, že budem bojovať za oslobodenie každého kúska ukrajinskej zeme a ukrajinského národa od tých, ktorí si privlastnili náš jednotný ukrajinský nezávislý štát. V tomto boji nebudem ľutovať ani krv ani život a budem bojovať za konečnú porážku vrahov Ukrajiny!“

Ako otec Bogdan pokračoval, dnes už niet vojny a komunizmus – ďalší nepriateľ ukrajinskej štátnosti – tiež padol, avšak práce je mnoho. „Je tu slobodná, nezávislá Ukrajina, ktorá potrebuje každé ukrajinské srdce.“ Po týchto slovách sa obrátil na mŕtvych:

„Preliali ste mnoho krvi, pokropili ste zem svojimi slzami! Vaša martýrska krv potvrdzuje pred nehom i celou zemou Vašu neoddiskutovateľnú prináležitosť Bohu! Ste medzi najväčšími, ktorí stoja pred oltárom Všemohúceho a my skláňame hlavy pred Vašími mohylami! Slava Jesusu Christu!“

Odpoveď z ľudu znela: „Slava na viky!“ Otec Bogdan dokončil pozdrav: „Slava Ukrainy!“ a účastníci potvrdili: „Heroiam slava!“ Panychída pokračovala smútočnou liturgiou, po ktorej dostal slovo šéf miestneho združenia Ukrajincov. Za zvukov smútočnej hudby usmerňoval akt kladenia vencov na mohylu. Prvý, trŕňový veniec ukrajinského národa, ktorý „trpel tak mnoho“, ako pripomenul, položili študenti v krojoch. Potom nasledoval veniec konzula Ukrajiny v Poľsku, reprezentantov ukrajinských samospráv, štátu a združení vysídlených, väčšinou z blízkeho Lvova. Za nimi nasledovali individuálni Ukrajinci, ktorí položili vence a kvety k mohyle hrdinov z prvej svetovej vojny. Medzi oficiálnymi hosťami boli aj predstavitelia mestskej samosprávy z Przemysla, ktorí položili na mohylu osamotený veniec obviazaný bielo-červenou (teda poľskou) stuhou. Medzitým sa viacerí účastníci presunuli od mohyly k omnoho kontroverznejším hrobom vojakov UPA za ňou. Po položení vencov dostal reč konzul Ukrajiny, ktorý zdôraznil, že v tejto časti Európy „sú cesty lemované kozáckymi krížmi, ktoré viedli k ukrajinskej nezávislosti ... Naši predkovia zomierali za túto zem a my musíme dnes nájsť silu na budovanie civilizovanej a demokratickej Ukrajiny.“ Ďalší rečník pripomenul duchovný rozmer miesta posledného odpočinku hrdinov, kde „sme sa prišli očistiť.“ Nasledovali ďalšie pozdravy, okrem iných aj od zástupcov Rady mesta Przemysl v poľštine. Po neformálnom stretnutí s priateľmi a rodinou v okolí mohyly sa ľudia rozišli domov k neskoršiemu nedeľnému obedu. Hostia z Ukrajiny nasadli do pristavených autobusov a pokračovali v patriotickej púti po pamätných miestach svojho národa, ktorými je juhovýchodné Poľsko tak husto posiate.

Zmierenie národov

Ako vidieť z predchádzajúcich odstavcov, mnoho kňazov pokračuje v zvýrazňovaní výlučnosti dvoch skupín, ktoré je založené na mobilizácii pamäti na vojnové utrpenie. V nej sú hrdinovia jedného národno-náboženského kolektívu vrahmi druhého a naopak. Od začiatku 90. rokov sa však objavuje viac a viac situácií, v ktorých náboženský predstavitelia oboch katolíckych rítov napomáhajú k preklenutiu historických antagonizmov a prispievajú k istej forme zmierenia medzi Poliakmi a Ukrajincami. Aj miestne mimovládne organizácie (NGO), ktoré sa venujú téme zmierenia majú buď samotné náboženský základ, alebo sú aspoň vedené nábožensky založenými osobami. Na zvýšenie legitimacy svojich akcií tiež zvyčajne využívajú aspoň symbolickú asistenciu kléru. Medzi takéto aktivity patrila napríklad iniciatíva regionálnej NGO, ktorá v októbri 2004 blízko mestečka Bircza, kde sa odohrávali posledné ťažké boje medzi Poľskou armádou a UPA po druhej svetovej vojne, zorganizovala sadenie „Mediálneho lesa“ (*Las medialny*) poľsko-ukrajinského zmierenia. Stromčeky zmierenia sadili novinári z juhovýchodného Poľska a západnej Ukrajiny v bývalej dedine Łomna, ktorá zanikla po vyhnaní Ukrajincov. Ďalším príkladom je poľsko-ukrajinská Cena zmierenia (*Nagroda Pojednania*), udeľovaná každoročne. Jej vznik bol iniciovaný gréckokatolíckymi Sestrami Služobnicami Najsvätejšej Márie Panny (*Siostry Służebnice Najświętszej Maryji Panny*) a správna rada, ktorá o cene rozhoduje, sa stále stretáva v Dome sociálnej služby v Prałkowciach, vedeného rádovými sestrami. Každý rok ocenia jedného Poliaka a jedného Ukrajinca.¹¹

Na rozdiel od začiatku 90. rokov, keď bol hlavou rímskokatolíckej arcidiecézy arcibiskup Tokarczuk, známy antiukrajinskými postojmi, dnes je bežné, že výročných slávností jedného rítu sa automaticky zúčastňujú aj cirkevní hodnotári druhého rítu. Takýmito sú napríklad rímskokatolícka slávnosť Božieho Tela či gréckokatolícke Svätenie vody.¹² Hoci spoločné sviatkovanie medzi radovými veriacimi oboch rítov nie je také bežné ako bolo pred druhou svetovou vojnou, keď sa praktizovalo najmä v početných zmiešaných rodinách, najmä liberálna poľská inteligencia a viacerí lokálni politici si nenechajú ujsť účasť na gréckokatolíckych sviatkoch. V niektorých dedinách, v ktorých veriaci východného i západného obradu žijú bez prerušenia vedľa seba (ako napríklad v Komańczy, blízko

¹¹ V roku 2003 boli ocenení poľský novinár Paweł Smoleński a ukrajinský historik Borys Woźnicki. Rok predtým sa cena ušla známemu poľskému disidentovi a politikovi Jackovi Kuroňovi a ukrajinskému spisovateľovi Mykołovi Riabczukovi ako aj Poľsko-ukrajinskej jednotke v Kosove.

¹² Svätenie vody, zvané tiež Jordán, je sviatok cirkvi východného rítu (pravoslávnych i gréckokatolíckych). Koná sa každoročne na sviatok Zjavenia 19. januára (podľa juliánskeho kalendára). Sviatok pripomína krst Krista v rieke Jordán a po procesii od cerkvi k miestnej rieke alebo potoku sa svätí voda. Sviatok Božieho Tela (*Corpus Christi*) je sviatok Rímskokatolíckej cirkvi, ktorý pripomína skutočnú prítomnosť Ježišovho tela v hostii a rituál obrazne prináša Boha do kresťanských komunít aj tým, že hostie sú nesené v procesii po uliciach. Pohyblivý sviatok sa koná v máji alebo júni, vo štvrtok po nedeli Svätej Trojice.

Sanoka), bolo spoločné sviatkovanie bežné aj počas rokov socializmu. Všeobecne sa však v juhovýchodnom Poľsku spoločné svätenie sviatkov stáva viac a viac populárnym. Medzi najviditeľnejšie príklady tohto typu patria aktivity rímskokatolíckeho farára v dedine Krasieczyn, blízko Przemysla. Špeciálne miesto v nich má každoročné spoločné koledovanie rímskych a gréckych katolíkov.

Na rozdiel od ostatných socialistických krajín, Rímskokatolícka cirkev v Poľsku zostala relatívne nezávislá na socialistickom štáte a tento status si udržala hlavne vďaka podpore radových veriacich. Na úrovni miestnych komunít zostávala fara a kostol silným centrom náboženského i spoločenského života [Hann 1985]. Súčasný krasieczynský farár Bartmiński slúži v dedine už vyše štyridsať rokov. Pochádza z Przemysla a od svojho príchodu do dediny, a najmä v časoch Solidarity, neskrýval svoje politické názory. Používajúc dichotómiu politických sociológov deliacu poľský katolicizmus na „otvorený“ a „uzavretý“ [pozri Michlic 2004], súčasný farár v Krasieczyne by najmä vzhľadom na aktivity smerom k židovskému dedičstvu a ukrajinskej menšine určite patrila k „otvorenej“ časti cirkvi. Napríklad 11. novembra 2003, počas spoločnej gréckokatolíckej a rímskokatolíckej pobožnosti, organizoval umiestnenie pamätnej dosky, pripomínajúcej poľsko-ukrajinský akt zmierenia, ktorý sa konal predchádzajúce leto v ukrajinskej dedine Pawliwka za účasti prezidentov oboch krajín. Na doske sú uvedené slová pápeža: „Je čas odtrhnúť sa od bolestnej minulosti“.¹³ Ako farár Bartmiński často zdôrazňuje, Svätý Otec požiadal oba kresťanské národy, aby si spýtovali svedomie a požiadali o zmierenie. Krasieczyn – väčšinovo rímsko-katolícka farnosť – nepatrila medzi dediny, v ktorých boli počas druhej svetovej vojny časté etnicky motivované konflikty. Napriek tomu sa však Akcia Visla okolia výrazne dotkla. Gréckokatolícka farnosť sa nachádzala v blízkej dedinke Śliwnica. Cerkev bola zničená ešte počas vojny a gréckokatolíci potom až do roku 1947 praktizovali svoje náboženstvo v kaplnke krasieczynského zámku, ktorý bol vo vlastníctve známej aristokratickej rodiny Sapiehovcov.¹⁴ Najbližšie cerkvi boli v dedinách Mielnów a Chołowice. Prvá z nich bola prerobená na rímskokatolícky kostol a druhá takmer zmizla z povrchu zeme. Jej znovuzrodenie z ruín sa udialo hlavne vďaka aktivite krasieczynského farára a vyvrcholilo slávnosťou 30. mája 2004. Kostol zasvätený Svätému Duchu (*Świętego Ducha*) je vyzdobený v čistom „byzantskom“ štýle, aký by bolo vzhľadom na prelínanie vplyvov východného a západného sakrálneho umenia v tejto časti Európy veľmi ťažké hľadať pred druhou svetovou vojnou. Ako pripomína kňaz Bartmiński, kostol je tiež zasvätený poľsko-ukrajinskému zmiereniu.

Pred druhou svetovou vojnou bolo bežné, že v nábožensky zmiešaných oblastiach juhovýchodného Poľska sa Vianoce a iné výročné sviatky medzi veriacimi oboch obradov slávil spoločne. Vzhľadom na rozdiel v kalendári (rímskokatolícky gregoriánsky a gréckokatolícky juliánsky), sviatky pripadli na rovnaké

¹³ Tabuľa obsahuje nasledujúci text: 'Czas już oderwać się od bolesnej przeszłości. W 60-lecie wydarzeń wołyńskich, by uczcić Ofiary, przestrzec przed nienawiścią, upamiętnić pojednanie. Pawliwka 11.07.2003, Krasieczyn 11.11.2003'.

¹⁴ Cerkev je názov pre svätyňu kresťanov východného rítu.

obdobie v roku len veľmi výnimočne a susedia sa zvykli pozývať navzájom do domácností i kostolov či cerkví. Táto prax bola bežná hlavne v obradovo zmiešaných rodinách, avšak aj v rodinách jedného rítu bolo napríklad spoločné spievanie kolied a susedské návštevy veľmi časté. Pri spievaní bolo možné sledovať voľný prechod z jednej koledy do druhej – z poľského jazyka do cirkevno-slovanského [Bartmiński 1990]. Paradoxne, táto prax sa zachovala aj po Akcii Visla, keď miestni Poliaci v niektorých dedinách okolo Przemyśla počas vianočnej vigílie spievali tak „poľské“ ako aj „ukrajinské“ koledy (tamtiež). Mohlo to vyplývať z faktu, že nie všetci gréckokatolíci boli vysídlení – najmä tí, ktorí žili v zmiešaných rodinách mohli zostať – avšak faktom je, že to boli aj rímski katolíci, ktorí pokračovali v starej praxi. Berúc do úvahy oficiálnu konštrukciu nepriateľa Poľska, ktorým bol po druhej svetovej vojne v juhovýchodnej časti krajiny hlavne ukrajinský terorista, táto tradícia bola riskantná v mestách ako Przemyśl. Jej praktizovanie teda prežilo hlavne v dedinskom prostredí a pripomína, že napriek oficiálnemu štátnemu nacionalizmu, bežní ľudia udržiavali každodenné tolerantné spolužitie so susedmi inej národnosti. V sedemdesiatych rokoch minulého storočia Renée Hirschon [2006] študovala gréckych utečencov z Turecka, ktorí boli podobne zasiahnutí etnickými čistkami ako ľudia v juhovýchodnom Poľsku. Podľa nej aj po mnohých desaťročiach života v Grécku si vysťahovalci pamätali harmonické spolužitie z Turkami, založené na každodennom styku, a týmto spôsobom stáli v opozícii k oficiálnej elitnej národnej histórii etnickej nenávisti medzi Gréckom a Tureckom. Táto tradícia „agrárnej tolerance“ sa udržala aj vo forme spoločného spievania kolied v Krasicyne. Aktívni farníci organizovali nielen dožinkové slávnosti, ale boli aktívni aj v udržiavaní miestnych náboženských tradícií. Najmä v 70. rokoch minulého storočia, keď sa aj politická a ekonomická situácia v Poľsku stabilizovala, bola tradícia spoločného spievania kolied (*wspólne koledowanie*) ďalej udržiavaná v komornej atmosfére miestnej fary.

Tretia udalosť rituálneho charakteru, ktorú táto štúdia rozoberie podrobnejšie, sa odohrala 11. januára 2004, krátko po Vianociach podľa juliánskeho kalendára, v Kráľovskej sále renesančného zámku v Krasicyne. Po prvýkrát bolo spoločné koledovanie spoluorganizované miestnou pobočkou nadácie *Mosty na Wschód* (Mosty na východ) z Krakova, ktorá je intelektuálne spojená so známym kresťanským združením ZNAK a financovaná Generálnym konzulátom USA v Krakove. Akcie sa zúčastnilo niekoľko stoviek katolíkov oboch obradov, väčšinou z Przemyśla. Medzi nimi boli obyčajní farníci, ale aj miestni novinári, politici a intelektuáli ako aj viacero kňazov. Po úvodnom privítaní sa k slovu dostal jeden z občianskych aktivistov, povolaním novinár. Ako povedal, „žijúc na poľsko-ukrajinskom pohraničí chceme využiť naše spoločné korene, identifikovať sa s nimi a inšpirovať sa spoločným poľsko-ukrajinským dedičstvom.“ Privítal tiež dvojicu biskupov oboch rítov, predstaviteľov samospráv regiónu – „hospodárov tejto zeme“ (*gospodarzy tej ziemy*), ako ich nazval – a zdôrazňujúc potrebu rozšíriť aktivity „multikulturalizmu“ ďalej od urbánnych centier ako Krakov uviedol nový program riadený jeho nadáciou, ktorý dostal názov „Mosty tolerance“.

Ďalší aktivista sa poďakoval miestnemu farárovi, ktorý je medzi jeho priateľmi v Krakove „veľmi vážená osobnosť“, za možnosť pridružiť sa k spievaniu kolied. Po tomto poďakovaní, sprevádzanom dlhším aplauzom, sa slova ujal farár Bartmiński, ktorý podčiarkol „hodnoty multikulturalizmu“ juhovýchodného Poľska a mesta Przemysł. Jeho slovami:

„Existuje ešte iné mesto v Poľsku, ktoré je tak hlboko nasiaknuté tradíciami multikulturalizmu? Táto zem je spojená s mnohými národmi a my musíme zdôrazňovať túto tradíciu. Ako povedal Svätý Otec, nechajme históriu historikom a budujme spoločnú budúcnosť ...“

Po tomto úvode farár požiadal gréckokatolíckeho arcibiskupa a Metropolitu o prednesenie vianočného želania. V ňom arcibiskup zdôraznil, že Kristus spája nebo i zem ako aj ľudí navzájom už dvetisíc rokov:

„Kristus vždy spája a nikdy nedelí! Vždy ukazuje cestu jednoty a bratskej lásky. Stalo sa, že na tomto mieste sa objavili mosty – mosty na východ. Inšpirovali sa veľkou humanistickou tradíciou, ale sú tiež založené na viere a odpúšťaní, na Kristovom učení ...“

Arcibiskup sa potom venoval štátnym hraniciam a porovnal ich s hranicami v ľudskom srdci:

„Želám nám všetkým, aby táto hranica v našich srdciach nikdy viac neexistovala. Ako Kristus prináša mier všetkým ľuďom dobrej vôle, aj ja želim nám všetkým, aby bola dobrá vôľa medzi nami a mier medzi národmi na celom svete. Kristus sa narodil!“

V podobnom duchu rímskokatolícky biskup pripomenul, že Boh prejavil lásku k hriešnemu človeku prostredníctvom narodeného Krista.

„Je jedno v akej žijeme krajine a akým jazykom hovoríme, všetci môžeme hovoriť k Bohu „Otče Náš“ a k Božej Matke „Naša Matka“. Kristus sa obetoval a priniesol dar vnútorného pokoja nám všetkým.“

Biskup tiež vyjadril vôľu, aby si túto blízkosť Boha účastníci potvrdili delením oblátok a prosfory – symbolov západnej a východnej eucharistie. Pre biskupa delenie symbolizovalo zdieľanie srdca – niečoho, čo možno podľa neho dosiahnuť len prostredníctvom čistej kresťanskej lásky. Toto zdieľanie nesymbolizuje len blízkosť človeka k človeku, ale aj lásku Boha k človeku, zdôraznil biskup a pokračoval pripomenutím významu pokojného domova a morálne zdravej rodiny jedného muža a jednej ženy. Podčiarkol tiež význam Vianoc – času, počas ktorého ľudia objavujú tajomstvá viery v Boha a vzájomné bratstvo.

Po týchto želaniach spevácke zbory začali spievať vianočné koledy a pokračovali až kým sa delenie oblátkami a prosforou neskončilo. Ľudia si potriasli ruky a niektorí začali plakať. Reči sa ujal miestny politik, ktorý vyslovil želanie, aby aktivity ako spoločné spievanie kolied zmenili obraz Przemysla ako národnostne netolerantného mesta. Nasledovalo čítanie pozdravného listu primátora Przemysla a operný spevák s gitarou a v mexickom klobúku vstúpil na scénu. Spieval koledy z celého sveta a pomedzi spev pripomínal, že prítomnosť Ježiša v ľudských srdciach prinesie mier do medziľudských vzťahov. Prítomní spievali tiež, tleskali a tešili sa z predstavenia. Koledovanie pokračovalo programom malých detí a farár gréckokatolíckej farnosti v Przemysli sa poďakoval všetkým za účasť a pozval ich na Svätenie vody, na ktorom gréckokatolícky arcibiskup za účasti rímskokatolíckeho kolegu „posväť riekú, ktorá sa stane Jordánom“. Po speve piesne „Tichá noc“ a spoločnom požehnaní biskupov boli účastníci pozvaní do vedľajšej sály, kde sa podávali vianočné jedlá a nápoje.

Zmeny rituálu

Hoci viacero gréckokatolíkov si všimlo, že slávnosť bola vedená v poľštine a aj ich arcibiskup ich žehnal v latinskom štýle, takmer každý z nich oceňoval popularnosť akcie. Viacerí rímskokatolíci zdôrazňovali možnosť naučiť sa viac o gréckokatolíkoch. Veriaci sa tešili z delenia oblátok a prosfory, posilňovaných atmosférou Vianoc, pozitívne emócie sa prejavovali aj navonok, ľudia si potriasali rukami, biskupi sa bozkávali, niekoľko ľudí sa pustilo do plaču. Spoločná oslava Vianoc im prinajmenšom prostredníctvom biskupských príhovorov pripomínala, že Kristovo učenie je univerzálne a preklenuje odlišnosti založené na národnosti či ríte. Táto súnáležitosť medzi ľuďmi navzájom a medzi ľuďmi a Bohom bola pre mnohých prítomných dosiahnuteľná prostredníctvom „otvorených srdiec“ a toho, čo Svätý Otec vyjadril v spojení „odtrhnúť sa od bolestnej minulosti.“ Napriek verbalizovanej jednote duší však samotná prítomnosť biskupov oboch obradov a politicky korektné používanie poľštiny a ukrajinčiny, ako aj striedavé vystúpenie účinkujúcich podľa národnosti – za „Poliakmi“ nasledovali „Ukrajinci“ – zvyrazňovali rozdielnosti. Podľa slov miestneho účastníka, krasiczynský farár od začiatku „podporoval ľudí, aby sa stali sami sebou“, aby spievali „naše piesne (po naszymu) ako sa spievali kedysi pred vojnou.“ V očiach tohto muža chcel kňaz vybudovať a posilniť miestnu tradíciu: „Ľudia zvykli chodiť na farskú verandu a spievali farárovi, lebo to mal rád. On otvoril miestnu komunitu navonok, budoval lokálnu identitu!“ Kňaz sám teda prispel k publicite tradície, ktorú v svetle koledovania na zámku možno čítať z dvoch uhlov pohľadu. Jedna „multikulturalistická“ interpretácia je spojená s ideológiou používanou mestskými intelektuálmi, ktorej cieľom je „civilizovať“ zaostalé periférie Poľska, pre nich zrejme plné etnických vášní, a druhá vychádza z pohľadu na pluralitnú minulosť regiónu ako si ju zapamätali a ako ju praktikuju miestni. Z perspektívy posledných pár rokov sa tá prvá interpretácia stáva prominentnejšia ako druhá. Hoci sa

akcia dostáva do kontrastu s pôvodnou iniciatívou, ktorej cieľom bolo kultivovať miestnu tradíciu a zapojiť do nej miestnych ľudí, sám pán farár nie je proti tomuto vývoju. V poslednej dobe – skôr používajúc existujúcu tradíciu ako budujúcu na nej – sa rituál dostal plne pod kontrolu národne uvedomelej inteligencie a vysokého kléru, mimovládnej organizácie z Krakova a miestnych podnikateľov. Túto zmenu tiež reflektujú miestni:

„Kedysi to bolo viac spontánne, organizované na fare a pred kostolom. Vtedy sa (miestny kňaz, JB) rozhodol rozšíriť aktivitu, požiadal o povolenie arcibiskupov, tí poslali chóry ... Niekedy v polovici 90. rokov sa stalo, že Poliaci začali spievať len poľské koledy a Ukrajinci ukrajinské ... tá spontánnosť sa stratila ... Teraz sú tu „my“ a „oni“, predtým to bolo len „my“. Už niet tej miestnej kontinuity jazyka, ten mix, lokálna chuť.“

Poliak-štyridsiatnik, s ktorým som hovoril, súhlasil, že najmä počas otvorených nacionalistických tenzií v Przemysli malo krasiczynske spievanie kolied edukatívnu úlohu: „Poliaci prichádzali a videli, že Ukrajinci sú im podobní a nie sú banda zabijakov, ako ich učili v škole.“ Od polovice 90. rokov sa však koledovanie tiež stalo akciou mestskej inteligencie. Ako muž pripomína: „Zámok chce točiť svoj biznis, politici a „Mosty na východ“ svoj ... prichádza menej a menej miestnych, už nechodia staré babky, ktoré pamätajú ako to kedysi bolo ...“

Jedna z ukrajinských kultúrnych aktivistiek, učiteľka a vedúca gréckokatolíckeho katedrálneho chóru, zdôraznila otvorene dôležitosť „ukázať, že Ukrajinci sú vysoko kultúrna menšina.“ Ako tiež pripomenula „všetko sa musí vrátiť do normálu“ a na ťahu sú teraz Ukrajinci:

„Mali by sme pozvať viac špičkových ukrajinských umelcov. My, Ukrajinci v Przemysli máme čo ukázať Poliakom ... Bojovala som za ukrajinskú kultúru v Przemysli, za kultúru, ktorá fakticky v Poľsku neexistovala. Bolo nutné budovať ju a stále zdôrazňovať jej existenciu, keď bola bez mena, lebo tu nebola ukrajinská štátnosť. Bolo to ťažké, ale tá kultúra prežila v ľuďoch a existuje v nich dodnes ...“

Tento módny „multikulturalizmus“, kontrolovaný intelektuálmi, pripomína podobný mobilizačný projekt, ktorý je v regióne známy viac ako stopäťdesiat rokov - nacionalizmus. Bol tiež vedený tou istou sociálnou skupinou – vidieckou a malomestskou inteligenciou, kňazmi a učiteľmi – a podobne ako v minulosti aj teraz intelektuáli hovoria v mene národných kolektívov, v mene „ľudu“ purifikujú „ľudovú“ tradíciu. Hoci aktivity ako spoločné spievanie kolied sú prezentované ako „multikultúrne“, uzavretosť „kultúr“ do národov fakticky udržiava nažive mechanizmy nacionalizmu. Miestna tradícia, väčšmi podobná „agrárnej tolerancii“ spreď vojny a dokonca aj tej z čias socializmu, v ktorej národná príslušnosť hrala len malú, ak vôbec nejakú rolu, je vytláčaná novou elitnou toleranciou. Aká tolerancia to teda vzniká?

Tolerancia a multikulturalizmus

John Borneman [1997, 1999] argumentuje, že zmierenie súvisí s kultúrou a väzí skôr v sociálnych väzbách ako v štátnych inštitúciách. Ide v ňom viac o obnovenie sociálnych vzťahov, každodenného pocitu spravodlivosti ako o byrokratické a právne procedúry. Pri štúdiu pokonfliktných spoločností autori Hamber a Wilson [Hamber, Wilson 2003] opisujú istý typ spoločenského zmierenia, iniciovaného post-autoritárskymi náboženskými a politickými elitami ako formu rehabilitácie a duchovného očisťovania. Ide v nich o terapiu pre chorú a rozdelenú spoločnosť, nápravu „národnej psychiky“. Znaky takéhoto typu zmierenia sú viditeľné aj pri spoločnom koledovaní v Krasiczyne, či v podobných „multikultúrnych“ projektoch v juhovýchodnom Poľsku. Nejde tu o každodennosť, či obnovovanie sociálnych vzťahov, tie fungujú skôr na trhovisku v Przemysli, plnom stoviek drobných pašerákov z Ukrajiny a miestnych Poliakov, alebo sú súčasťou každodenných susedských vzťahov, ale o zmierovanie celých národných kolektívov elitami a liečenie ich národných psychík. Ako som už spomenul, takéto elitné zmierenie nielenže kolektivizuje individuálne a rodinné spomienky do pamäte národa, ale tiež posúva do centra zmierenia istú formu náboženského odpúšťania a zabúdania. Zároveň treba pripomenúť, že pre viacerých nie je najmä vo vzťahu k posledným desaťročiam socializmu ani na čo zabúdať. Okrem povojnového obdobia, napríklad, k národnostným stretom nedochádzalo. Hlavne preto, že neexistovala alternatíva k oficiálnemu polonizačnému kánonu, ktorý sa aj v Poľsku – s výnimkou exkluzívneho postavenia Katolíckej cirkvi – podobal na model kultúrnej politiky komunistického štátu ako ho prezentovala Katherine Verdery [1991]. Jednoznačne však platí, že nie všetci Ukrajinci doma ticho trpeli, spomínali na národnooslobodzovací boj a nedočkavo čakali na pád komunizmu, kedy budú môcť oslavovať svojich tribálnych hrdinov verejne. Počas socializmu, ale aj predtým – možno s krátkou výnimkou konca vojny a začiatku 50. rokov – bola národná identifikácia menej dôležitá pre väčšinu obyvateľov alebo nevyvolávala výrazné politické tenzie. Väčšina Ukrajincov, tak ako aj Poliakov, Srbov či Chorvátov, Čechov či Slovákov, skrátka žila svoje životy ako najlepšie vedela – väčšinou bez patriotického páťosu.

Politizáciou verejného priestoru po roku 1989 sa jedným z kľúčových faktorov politickej mobilizácie stal nacionalizmus. Snaha po jeho eliminácii si vynútila použitie špecifických praktík zmierenia a multikulturalizmu. Argumentujem, že hoci rituály ako spoločné spievanie kolied otvárajú verejný priestor pre kedysi proskribovanú nábožensko-nacionálnu skupinu, a tým formujú politickú zmenu, zároveň preferujú zabúdanie a v princípe udržiavajú logiku nacionalizmu. Medzi miestnymi intelektuálmi a lídrami NGO napríklad panuje presvedčenie, že zabúdanie a generačná zmena automaticky prináša toleranciu. Pri pohľade na náhlu politizáciu 50 rokov starých etnických vášní začiatkom 90. rokov je táto predstava skôr zbožným želaním. Tento typ „umelej“ tolerance skôr podporuje pocity mnohých obyčajných ľudí – že nejaké zmierenie prebieha na povrchu, avšak nábožensko-nacionálne tenzie pretrvávajú pod povrchom. V tomto zmysle aj taká

zdanlivo nevinná ideológia a prax ako multikulturalizmus posilňuje národne definované kultúry. Hoci fenomén, ktorý som nazval „agrárna tolerancia“ oblasti ako juhovýchodné Poľsko de facto nikdy neopustil, zostáva v úzadí. Nahrádza ho módný elitný „multikulturalizmus“ a perspektíva turistického biznisu, ktoré kultúry zamykajú v národoch.

JURAJ BUZALKA (1975) prednáša antropológiu politiky na Fakulte sociálnych a ekonomických vied UK v Bratislave. Študoval politológiu na Filozofickej fakulte UK v Bratislave (Mgr.) a sociálnu antropológiu na University of Sussex v Brighton (M.A.). Ako výskumník Inštitútu etnológie Maxa Plancka v Halle/Saale obhájil doktorskú prácu na Univerzite Martina Luthera v Halle-Wittenbergu. Jeho kniha „Nation and Religion: The Politics of Commemorations in South-East Poland“ práve vychádza v nakladateľstve LIT v Múlnsteri.

Literatura

- Bartmiński, J. 1990. „Szczodry Wieczór – Szczedry Weczir. Kolędy krasiczyńskie jako zjawisko kultury pogranicza polsko-ukraińskiego.“ Pp. 271–284 in S. Stepień (ed.). *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. Vol. 1. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.
- Borneman, J. 1997. *Settling Accounts. Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Borneman, J. 1999. „Can Public Apologies Contribute to Peace? An Argument for Retribution.“ *Anthropology of East Europe Review* 17 (1): 7–20.
- Brubaker, R. 1996. „Nationalizing States in the Old ‚New Europe‘ – and the New.“ *Ethnic and Racial Studies* 19 (2): 411–437.
- Davies, N. 2005. *God’s Playground. A History of Poland*. Vol. II. New York: Columbia University Press.
- Goody, J. 2002. „Bitter Icons and Ethnic Cleansing.“ *History and Anthropology* 13 (1): 1–12.
- Fenczak, A. S. 1994. „Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki (w poszukiwaniu szerszych perspektyw badawczych).“ Pp. 33–59 in S. Stepień (ed.). *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. Vol. 2. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym. Przemyśl: Południowo-wschodni instytut naukowy.
- Hamber, B., R. Wilson. 2003. „Symbolic Closure through Memory, Reparation and Revenge in post-Conflict Societies.“ Pp. 144–168 in E. Cairns, M. D. Roe (eds.). *The Role of Memory in Ethnic Conflict*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hann, C. 1985. *A Village without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Hann, C. 1988. „Christianity’s Internal Frontier. The Case of Uniates in South-East Poland.“ *Anthropology Today* 4 (3): 9–13.
- Hann, C. 1997. „The Nation-State, Religion, and Uncivil Society: Two Perspectives from the Periphery.“ *Daedalus* 126 (2): 27–45.
- Hann, C. 1998. „Postsocialist Nationalism: Rediscovering the Past in Southeast Poland.“ *Slavic Review* 57 (4): 840–863.

- Hann, C., P. R. Magocsi (eds.). 2005. *Galicja: A Multicultured Land*. Toronto, London: Toronto University Press.
- Hirschon, R. 2006. „Knowledge of Diversity: Towards a More Differentiated Set of ‚Greek‘ Perception of ‚Turks‘.” *South European Society and Politics* 11 (1): 61–78.
- Kelly, J. D., M. Kaplan. 1990. „History, Structure, and Ritual.” *Annual Review of Anthropology* 19: 119–150.
- Kertzer, D. I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven, London: Yale University Press.
- Kertzer, D. I. 1991. „The Role of Ritual in State-Formation.” Pp. 85–103 in E. R. Wolf (ed.). *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*. Albany: State University of New York Press.
- Litak, S. 1994. *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lukes, S. 1975. „Political ritual and social integration.” *Sociology* 9: 289–308.
- Michlic, J. 2004. „‚The Open Church‘ and ‚the Closed Church‘ and the Discourse on Jews in Poland between 1989 and 2000.” *Communist and Post-Communist Studies* 37: 461–479.
- Misiło, E. 1993. *Akcja „Wisła”*. Warszawa: Dokumenty.
- Stepień, S. 1994. „Represje wobec Kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej.” Pp. 195–239 in S. Stepień (ed.). *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. Tom 2. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym. Przemyśl: Południowo-wschodni instytut naukowy.
- van der Veer, P. 1994. *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Verdery, K. 1991. *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley & London: University of California Press.

Redakce:
Etnologický ústav AV ČR,
v.v.i.
Redakce ČL
Na Florenci 3
110 00 Praha 1
tel.: +420 222828604
fax: + 420 222828511
e-mail: jiri.woitsch@post.cz

**Informace o předplatném
a objednávky:**

Mediaservis s. r. o.
Zákaznické centrum
Moravské náměstí 12D
659 51 Brno
tel.: +420 541233232
zakaznickecentrum@
mediaservis.cz

Objednávky starších čísel:

Etnologický ústav AV ČR,
v.v.i.
Knihovna
Na Florenci 3
110 00 Praha 1
kopalova@eu.cas.cz

Ceský lid
ETNOLOGICKÝ
ETHNOLOGICAL JOURNAL
ČASOPIS

STUDIE

Ondrej Kaščák
**Projekcia sociálnej krízy
v hudobnej subkultúre "hard core"**
Jiří Vávra

**Projevy identity v pohřebním ritu obyvatel Bohemky
a Veselinovky na Ukrajině**

Henryk Wincenty Zimoń
Burial rituals among the Konkomba people of northern Ghana

MATERIÁLY

Vlastimil Havlík
Textilní tvorba Marie Fischerové-Kvěchové

KONFERENCE

**ZPRÁVY
LITERATURA**

1

ROČNÍK 94/2007

ČESKÝ LID / ETNOLOGICKÝ ČASOPIS – ETHNOLOGICAL JOURNAL

je recenzovaný vědecký časopis, který představuje publikační platformu pro metodologicky
i tematicky různě orientované proudy etnologického studia.

Časopis vydává Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.

Informace o obsahu časopisu (od roku 2000), složení redakční rady a pokyny pro autory jsou
dostupné na internetu na <http://www.eu.cas.cz/>.

Časopis vychází 4x ročně, cena jednoho čísla je 55,- Kč, celoroční předplatné činí 200,- Kč.

Legitimita, angažovanost a vytváření sociálního kapitálu na českém pracovišti v období pozdní transformace*

BEN PASSMORE**

University System of Maryland, USA

Legitimacy, Engagement and the Creation of Social Capital in the Late Transition Czech Workplace

Abstract: Previous research indicates that Czechs harbor considerable doubt about the honesty of their political and economic system. One response to this perceived dishonesty has been disengagement, to the extent possible, from their work and public life. Disengagement was, both before and after 1989, the potent weapon used by Czechs in their workplaces to covertly make their wishes known on the factory floor. This behavior has proven problematic for the managers of the „new“ private enterprises in the country. The tension between management and workers has resulted in the creation of complex interactions which can begin to be understood through an analysis of transactions in social capital. To accomplish this, this paper will examine two relatively successful companies in the Southern Moravian city of Brno during the period preceding E.U. accession. Through field notes, interview and survey data gathered during more than a year of ethnographic fieldwork, this paper will accomplish three objectives. It will analyze the interplay in those companies of discourses of honesty with the twin goals of managerial legitimacy and worker engagement. It will document the process of negotiation which has resulted in the development of a new moral economy on the workfloor and the growth of powerful worker networks within the enterprise. Finally, it will present a theoretical framework to capture the process of social capital creation and expenditure which is the product of these processes.

Keywords: post-communist transition, organizational culture, social capital, engagement, legitimacy, Czech Republic.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 49–68

* Autor děkuje za významnou pomoc při realizaci svého výzkumu doc. PhDr. Liboru Musilovi, CSc., a Mgr. Lucii Fialové z Masarykovy univerzity a Mgr. Janě Šancové z Odboru zahraničních vztahů Magistrátu města Brna. Výzkum byl podpořen především U.S. National Science Foundation.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Dr. Ben Passmore, 9814 Braddock Road, Silver Spring, MD 20903, USA, e-mail: passmore@usmd.edu.

L.N.: V sedmdesátých letech jsme byli jako jedna velká rodina. Každý vyjadřoval jiné názory, o kterých se mluvilo. Bylo to proto, že nikdo nemohl dostat vyhazov. Ve srovnání s tím jsou dnes lidé zticha. Jsem členem <družstva>, ale šéfové, kteří vlastní většinu podílů, mají moc a dělají všechna rozhodnutí. Kdysi tu bylo 1850 dělníků, nyní jen 65. Musíme být mnohem loajálnější a víc zticha než v minulosti...

B.P.: Je tato větší loajalita opravdová, nebo jen předstíraná?

L.N.: Lidé potřebují peníze, v tom je ten problém, a kvůli nim budou tvrdě pracovat. Loajalita je loajalita, ať už opravdová, nebo předstíraná, v tom není rozdíl. Loajalita rovná se peníze.

Pan L. N. a autor, Hračky, d. u. v.

Velkou část historie českého národa ve dvacátém století charakterizovala kultura výběrové neangažovanosti. Odrážela se v literatuře, poutala pozornost disidentů i komunistické vlády a strukturovala významné aspekty moderního života v Česku. V přítomnosti, stejně jako v minulosti průměrný Čech účinně využívá neangažovanost také na svém pracovišti, aby nepřímou prosadil své zájmy.

Nelze se divit, že pro vedení „nových“ soukromých podniků se toto chování ukázalo jako problematické. Jak se můžete stát uznávaným vedoucím a radikálně změnit způsob práce, když vám pracovníci nedůvěřují a odmítají dělat víc, než je požadované absolutní minimum? Zároveň však otevřená opozice vůči autoritám není pro pracovníky ve společnosti s velkou nezaměstnaností a děravou sítí sociálního zabezpečení zrovna nejlepší alternativou. Napětí mezi vedením podniků a pracovníky vedlo k vytvoření komplexu interakcí, jimž lze lépe porozumět prostřednictvím analýzy role sociálního kapitálu. Abychom takovou analýzu mohli provést, budeme v tomto článku zkoumat dvě relativně úspěšné společnosti z Brna během období, jež předcházelo vstupu České republiky do Evropské unie.

Tyto podniky mají společných mnoho charakteristik. Oba jsou to podniky výrobní. Oba jsou v Brně dlouhodobě etablované a zažily přechod hospodářství k státnímu socialismu a zase zpět. Privatizační proces byl pro ně méně traumatický než pro řadu jiných. Ani jedna společnost netrpěla takzvanou „předprivatizační agónií (či postprivatizačním zpustošením)“ [Možný et al. 1995: 22]. Jejich jména – „Hračky, d. u. v.“ a „Motory, s. r. o.“ –, užitá v tomto článku, jsou smyšlená. Hračky, d. u. v., je společnost, jejímž výrobním sortimentem jsou plyšové hračky, loutky a některé druhy oděvů. Patřila a patří mezi největší výrobce těchto produktů v České republice. Byla založena v prvních letech dvacátého století, je organizovaná jako družstevní podnik a zaměstnává přibližně 400 lidí. Motory, s. r. o., jeden z nestarších výrobních podniků v regionu, byl založen na svém dnešním místě už začátkem devatenáctého století. V současné době vyrábí těžké strojírenské výrobky pro energetiku, jako například kotle. V devadesátých letech začal jako samostatná firma, ale záhy vstoupil do *joint venture* a nakonec se stal zcela majetkem svého zahraničního partnera. Ke konci devadesátých let přešel do rukou nadnárodního koncernu, v němž od tohoto okamžiku úspěšně působí. Podnik zaměstnává přibližně 1700 pracovníků ve čtyřech divizích.

Výzkum a popisné statistiky

Výzkum prezentovaný v tomto článku je výsledkem zúčastněného pozorování, formálních ($n = 52$) a neformálních ($n \approx 40$) rozhovorů, výběrových šetření a analýzy dokumentů sebraných během více než roční etnografické práce v terénu. Většina aktivit probíhala v jednotlivých společnostech a většina respondentů byla dotazována na svém pracovišti. Šetření zahrnovala průzkum názorů, který zjišťoval obecný souhlas s výroky předkládanými během dotazování, a průzkum spokojenosti, který organizovala společnost Motory. Analýza dokumentů spočívala v rešerši a rozboru materiálů Českého statistického úřadu, profesních organizací a jednotlivých podniků. Velká část dat a témat předkládaných v tomto článku pochází z formálních rozhovorů (charakteristiky respondentů shrnuje tabulka 1).

Analýza dynamiky sociálního kapitálu vycházela z řady rozhovorů a z průběhu zúčastněného pozorování zaměstnanců a vedení těchto dvou podniků. Je rozdělena do dvou částí, popisné analýzy výsledků specifických průzkumů a kvalitativní analýzy témat, která vyvstala z odpovědí a širších náhledů nebo závěrů účastníků. Tato druhá analýza zahrnovala zpracování datového souboru, které odhalilo induktivně nalezená témata [Lincoln, Guba 1985].

Na konkrétní otázce z rozhovorů byla založena i jedna z diskusí, které se staly pro rozvíjení těchto témat zásadní. Tato otázka zněla: „Co dělá dobrého dělníka?“ a byla položena v každém rozhovoru s dělníky a vedoucími pracovníky v obou společnostech, stejně jako při méně formálních příležitostech dalším informátorům. Výsledkem byla pozoruhodně vysoká úroveň shody všech stran.

Tabulka 1. Charakteristiky respondentů formálních interview

Věk	Mladý (do 30 let)		Raná pracovní dráha (30–44 let)		Pozdní pracovní dráha (45–65 let)		Důchodce (nad 65 let)		Celkem
	Muži	Ženy	Muži	Ženy	Muži	Ženy	Muži	Ženy	
Pracovní zařazení									
Vrcholový management	0	0	0	0	3	0	1	0	4
Střední management	0	0	1	0	4	2	0	0	7
Odborník	1	0	3	1	1	2	0	0	8
Vysoce kvalifikovaný dělník / mistr	0	0	4	0	2	3	0	0	9
Vyučený dělník	3	1	4	5	2	8	0	1	24
Celkem	4	1	12	6	12	15	1	1	52

Zdroj: terénní záznamy autora.

Tabulka 2. Vlastnosti charakterizující „dobrého pracovníka“

Vlastnosti	Celkem	Management	Pracovníci
Poctivý / čestný	13	5	8
Vyučený	6	2	4
Adaptabilní / rychle se učí	6	2	4
Tvrdě pracuje	5	1	4
Komunikativní / otevřený	5	3	2
Pracuje v týmu	4	2	2
„Jeden z nás“ / „rodina“	4	0	4
Spolupracující	2	0	2
„Nenarušuje kázeň“	2	0	2
Spolehlivý	2	0	2
„Má výsledky“	2	0	2
Realistický	1	1	0
Důvěřuje vedení	1	1	0
Loajální	1	1	0

Zdroj: terénní záznamy autora.

Odpovědi managementu se jen slabě lišily od odpovědí dělníků a zaměstnanci obou podniků se obecně shodovali. Kde existovaly určité variace, týkaly se poměru informátora k postavení a úkolům „dobrého pracovníka“. Pokud tento hypotetický zaměstnanec pracoval s informátorem, byly častěji uváděny vlastnosti jako „tvrdě pracuje“, „nenarušuje kázeň“ a „spolehlivý“, pokud však pracoval *pro* něj, celkem očekávaně se do popředí dostávala „loajalita“ a ještě výmluvněji „důvěra“ ve vedení. Podobnosti byly tedy daleko výraznější než rozdíly. Tabulka 2 shrnuje vlastnosti, které byly uváděny ve formálních rozhovorech.

Mezi dominantní témata diskusí patřila problematika poctivosti a čestnosti. Tyto vlastnosti byly uváděny dvakrát častěji než kterákoli jiná charakteristika. Navíc se neustále vyskytovaly i při srovnávání minulosti a přítomnosti. Jako příklad může sloužit informátor, který hovořil o nutnosti, aby „kvalita byla otázkou cti“, nebo jiný, jenž zmiňoval „poctivou práci“, oba v otevřeném protikladu k situaci na pracovišti za komunismu. Materiál pak poskytoval východisko k širší diskusi o pracovních vztazích.

Tento článek sleduje tři cíle. Analyzuje vzájemné ovlivňování diskurzů cti a spolupráce, které podporuje dvojí záměr vedení, totiž udržet legitimitu a získat dělníka pro větší angažovanost. Dokumentuje proces vyjednávání, který vyústil v rozvoj nové morální ekonomie na pracovišti a růst vlivných dělnických sítí v podniku [viz Scott 1976]. A konečně, navrhuje teoretický rámec umožňující porozumět vytváření a vynakládání sociálního kapitálu, který je produktem těchto procesů.

Kultury neangažovanosti

Snad nejznámějším jednotlivým symbolem neangažovanosti v českém kulturním kánonu je titulní postava knihy *Osudy dobrého vojáka Švejka* [Hašek 1990 (1921)]. Plní si své povinnosti s naprostou neschopností, aby nikdy nic neudělal správně, ale zároveň nikdy nic neudělá tak špatně, aby se dalo říci, že vzdoruje. Není blázen, ale pokud musí, je zcela schopen jako blázen jednat [Parrot 1973]. Autority dohání k zoufalství tím, že nikdy nedělá „to“, co se mu stávající nadřízený pokouší vštípit, ať už je „to“ cokoli.

Švejkovství je často uváděno jako forma pasivního odporu, který umožnil českému národu překonat nepřízeň osudu [Parrot 1973; Holý 2001]. Je však také často nahlíženo jako negativní vlastnost. Od prvního vydání knihy na začátku dvacátých let dvacátého století soupeřila představa Čecha jako Švejka s představou Čecha jako legionáře. Červinková [2004] ve své studii o české armádě v období členství v NATO zjišťuje, že tato dichotomie je stále živá v podobě rozdílu mezi životním stylem „Švejka“ a „Ramba“. Aktivní neangažovanost, kterou představuje Švejk, pokládají mnozí za něco rozkladného, a proto je vystavena agresivním výpadům. Jistě, charakter a vlastnosti spojované se Švejkem nejsou ryze pozitivní, i když jsou trvalé.

Hluboká, ale uměřená neangažovanost s rozhodně intelektuálnějším základem a filozofií, navzdory tomu, že zdaleka nemá nesporně pozitivní pověst, charakterizovala hlavní formu nesouhlasu s komunistickým režimem v letech následujících po sovětském vpádu v roce 1968. Tato kategorie odporu nazývaná také „vnitřní exil“, která stavěla intelektuály mimo kontrolu státu, znamenala „ústup do soukromé sféry a odmítnutí ideologické a politické participace“ [Eyal 2003: 28]. Tento odstup intelektuálů od politiky je základem „antipolitického“ hnutí. Lidé ve vnitřním exilu odmítali uznat legitimitu státu, a proto akceptovali (přežívali) život, v němž se od něj distancovali [Eyal 2003; Eyal, Szelényi, Townsley 1998]. Takový ústup z politické scény představoval pro komunistickou vládu, která vyžadovala určitou úroveň participace ze strany občanstva a intelektuální třídy, značné problémy. Vláda se ovšem také zoufale snažila vyhnout situaci, kdy by se občané angažovali v takové míře, která se projevila během Pražského jara [Holý 2001].

Význam neangažovanosti je patrný nejen v literatuře a vztahu intelektuálů k politice. Neangažovanost je také součástí lásky k jídlu, vesnickému životu a pobytu mimo město, jež představovaly jakýsi druh úniku. Nejvýrazněji se to projevilo v rozkvětu takzvané „chatové kultury“. I když její kořeny sahají do devatenáctého století, posedlost moha Čechů vlastnictvím chaty mimo město dosáhla během komunistické vlády nebývalé úrovně. Počátek sedmdesátých let, krátce po sovětském vpádu, byl charakterizován „chatománií“, jak to příhodně nazval dokonce samotný český tisk [Bren 2002]. Tyto chaty byly často popisovány jako útočiště před šedivostí znečištěných měst, ale byly to rovněž enklávy, kde se člověk mohl – alespoň dočasně – ukrýt před systémem. Jeden informátor vzpomínal, jak před rokem 1989 v práci odpočíval, aby měl energii ke skutečné práci

na své chatě na venkově. Chata nebyla ani tak rozptýlením, za které se vydávala, jako skutečným ohniskem života mnoha jednotlivců. I když mělo chataření podle mnoha předpovědí v devadesátých letech zaniknout, nestalo se tak [Horáková 2003]. Povaha chaty se možná trochu změnila – zahrádky se zeleninou už nejsou tak oblíbené –, pro Čechy však zůstává útočištěm, kam unikají před novými rušivými vlivy a snahami změnit jejich život [Duffková 2002].

Povaha této české kultury neangažovanosti je v ostrém kontrastu s oním typem angažované účasti, kterou původně po občanech vyžadovali komunisté a jež se očekává od dělníka v kapitalistickém pracovním prostředí. Dělníci citovaní na začátku tohoto článku se začali při hovoru o neangažovanosti chovat mnohem opatrněji. Obrázky Švejka s heslem „To chce klid“, kdysi tak běžné na každém pracovišti, z velké části někam zmizely. Pocity, které vyjadřovaly, se však nevytratily a ohrožují míru angažovanosti, kterou vyžaduje vedení podniků, aby zajistilo nejen kvalitu práce, ale – což je snad ještě důležitější – i potvrdilo legitimitu, o níž se domnívá, že ji získalo.

Sociální kapitál, důvěra a transakce

K zarámování diskuse o sociálním kapitálu využijeme dvě definice. První pochází z eseje Pierra Bourdieu „Formy kapitálu“: „Sociální kapitál je souhrn aktuálních a potenciálních zdrojů, které jsou spojeny s vlastnictvím trvalé sítě více či méně institucionalizovaných vztahů vzájemné známosti a uznání“ [Bourdieu 1986: 249]. Druhá je od Alejandra Portese a Julie Sensenbrenner. Sociální kapitál jsou „... ta očekávání ohledně jednání v rámci skupiny, která mají vliv na ekonomické cíle jejích členů a na jejich na cíl zaměřené chování, i když se tato očekávání neorientují na ekonomickou sféru“ [Portes, Sensenbrenner 1993: 1323].

Na základě těchto dvou definic můžeme o sociálním kapitálu říci následující: Je to „kapitál“ tvořený všemi sociálními interakcemi, s nimiž může člověk počítat, je proto trvalý a „institucionalizovaný“. Zúčastnění o tomto kapitálu vědí a akceptují ho, jde tedy o vzájemnou známost a uznání. Od lidského kapitálu se tento kapitál liší tím, že je vždy nadosobní, že plyne z vlastnictví nějaké sítě. Od ekonomického kapitálu se liší tím, že předpokládá, že jeho hodnotu uznávají obě strany transakce. Nemusí mít jasně patrnou ekonomickou povahu ani ekonomickou hodnotu, na úrovni skupin však umožňuje kvalifikované koordinované jednání, které ekonomickou hodnotu má.

Když se ve střední a východní Evropě zhroutil komunismus a začalo se usilovat o ustavení občanské společnosti s funkčním ekonomickým prostředím, zájem o koncept sociálního kapitálu se oživil. Nichols v souvislosti s Ruskem (na jehož místo je zde však možno dosadit Českou republiku) přímo uvedl: „Charakteristickým znakem sovětského systému byla záměrná destrukce toho, co dnes chápeme jako ‚sociální kapitál‘“ [Nichols 1996: 631]. Cílem této destrukce bylo zejména ochromit nevládní společenské aktivity. Jiní autoři zase tvrdí, že přítom-

nost tzv. „nekomunitariánského“ sociálního kapitálu (vyrůstajícího z černých trhů a osobních konexí), která se projevuje v podobě politiky „já na bráchu, brácha na mne“ i dalšího korupčního jednání, představuje zásadní překážku úspěšného nového rozvoje [Hayri, McDermott 1998; Stark 1997; Kolankiewicz 1996]. Jejich základní tezí je, že postkomunistické země trpí nedostatkem formálního sociálního kapitálu (jehož výrazem je veřejná důvěra v instituce, solidárnost s legálními organizacemi a formalizovanými sítěmi a s normami veřejného chování) a je pro ně naopak příznačný nadbytek neformálního sociálního kapitálu (jehož výrazem jsou vztahy založené na důvěrné obeznamenosti s určitým prostředím, neformální a uzavřené sítě a normy, které před zájem společenství staví zájem osobní).

Antropologické a sociologické výzkumy na pracovištích v celé této oblasti tuto tezi zpravidla potvrzují a navíc k ní přidávají další významovou vrstvu. Grabher a Stark tvrdí, že tento „odkaz“ opravdu brání rozvoji institucionalizovaného formálního sociálního kapitálu, zároveň však „uchovává diverzitu pro budoucí rekombinační strategie“ [Grabher, Stark 1997: 22]. Některé antropologické nebo sociologické práce věnují hlavní pozornost důvěře obecně [Dunn 2004; Koch, Thomas 1997; Kuczi, Mako 1997; Torsello 2002; West 2002]. Z našeho výzkumu vyplývá, že „důvěra“ se často budovala na existujících neformálních sítích, zejména příbuzenských, ale že tyto sítě jsou v postkomunistickém období zpochybňovány a rozrušovány. I když jejich ohnisko bývá různé, tyto neformální vztahy se predefinovávají, aby zapadly do nových kontextů, neboť lidé se snaží zachovat vazby, které pro ně mají hodnotu, i v podmínkách zásadně změněného sociálního světa.

Podobně panovala mezi informátory této studie obecná shoda v tom, že se v letech po roce 1989 změnila společnost a základní povaha pracoviště. V těchto letech se objevila nová kritéria toho, co je důležité a co znamenají různé typy vztahů a chování. Nastal proces legitimizace, zde definovaný jako proces, v němž sociální skupina prosazuje „... nové významy, které slouží k integraci významů již utvořených v průběhu jednotlivých institucionálních procesů“ [Berger, Luckmann 1985: 91]. Pracovní úkoly, například svařování nebo šití, se nezměnily, ale změnil se celý kontext, do něhož jsou zasazeny. Představa soukromého vlastnictví průmyslových podniků v České republice nevyvolávala zpočátku velký odpor [Mareš 1995], a tak v jejím případě nešlo ani tak o legitimizaci systému jako celku, jako o legitimizaci specifických vztahů v továrním prostředí. Ale to, že starý systém ztratil na legitimnosti a že začala narůstat legitimita nového systému soukromého vlastnictví, samo o sobě nezajistilo ani mechanicky nepodmínilo specifika fungujícího pracoviště v soukromém podniku. Dělníci, manažeři a majitelé společností zjistili, že se bezprostředně podílejí na vytváření budoucího nového základu legitimnosti svého jednání.

I když ekonomický a lidský kapitál byly v tomto procesu legitimizace nezbytnými složkami, samy o sobě nebyly složkami dostatečnými. Aby mohli lidé, kteří si přáli definovat nové pole legitimního sociálního jednání – v našem případě na „pracovišti“ –, toto pole ustavit, museli vynaložit značné množství sociálního

kapitálu. Museli proniknout právě do těchto neformálních vztahů, které jsme výše označili za problematické, aby pracovníky přesvědčili, že jsou schopni zajistit ekonomický úspěch a jistotu. Dotyční aktéři, zpravidla manažeři a majitelé, využívali jako základu tohoto procesu kontury „západního podnikání“. Ukázalo se však, že specifika jsou dosti komplexní, a i když tito aktéři definovali prostřednictvím kontroly podniků a zaměstnanosti pracovníků mnoho žádoucích vztahů, k faktickému uskutečnění tohoto plánu bylo třeba také participace pracovníků (a vlastně ještě čehosi jiného než jen jejich prosté participace). Aby jí dosáhli, museli si získat a udržet důvěru pracovníků, kteří si jsou vědomi bující korupce v celé české společnosti a v komunistickém systému se naučili dívat se na formální autoritu vždy podezíravě. Tato situace nutila představitele takových podniků ke kompromisům a k vytváření vztahů, které by byly za jiných okolností nežádoucí.

Co je to angažovanost

B.P.: (...) Je něco, podle čeho poznáte, že nějaký zaměstnanec představuje problém?

B.: Ano... Záhy zjistím, že nemá výsledky... prostě nemá výkon, to je první signál. Nemluvím o kvalitě výsledku nebo reakce, ale první signálem je, že za ním není vidět <práce>. Tak hrozně často se stává, že musím jít za támhle tím chlápkem nebo támhle tím děvčetem a znovu a znovu jim říkat... „Prosím, udělej toto, je to dost důležité.“... Když s jedním a týmhle člověkem musíte takto mluvit vícekrát, není to dobré... problém bychom vyřešili za pár minut, kdyby řekli: „To není moje práce“ nebo „Mně se nelíbí, že bych to měl dělat.“ To by bylo fér, ale když řeknou, „dobře, udělám to“, a výsledek se nedostaví, to je problém. To je pro mě, myslím, ten první signál... <na rozdíl od> kvality výstupu, ale ta je vždycky otázkou hlediska, protože tu záleží na úhlu pohledu. Takže ta není tak důležitá.

B.P.: (...) dovolím si to ... shrnout... Jestliže někdo neodvádí nejlepší práci a kvalita je nízká, můžete mu pomoci pracovat lépe. Ale jestliže někdo svou práci prostě nedělá... (odmlka)

B.: Je líný, to je to pravé slovo (směje se).

B.P.: Líný – tak to sotva co napraví.

B.: Ano, to je pravda.

Pan B. a autor, Motory, s. r. o.

Úroveň participace a angažovanosti považovaná za náležitou se od počátku devadesátých let změnila. Na aktivitách podniku nepochybně participuje každý zaměstnanec. Tato participace může být omezená nebo angažovaná, může být zaměřena proti podniku nebo podnik podporovat. Mnohé může naznačit i okolnost, jaké specifické činnosti se očekávají. Čeští badatelé, kteří prováděli zkoumání bezprostředně po největší vlně privatizace v roce 1993, se snažili zjistit, jakou participaci noví majitelé a manažeři požadují. Pracovníci měli tehdy „... povinnost pracovat dobře a bez zmetků..., dodržovat a maximálně využívat pracovní dobu... a poslouchat nadřízené.“ [Musil 1995: 39] Musil také zjistil,

jak uvádí, „obecnou tendenci k hierarchické organizaci a nepřímé participaci... Zaměstnanci obou podniků přijímají byrokratický (hierarchický) model organizace. Organizační modely založené na představě účasti jsou jim často cizí... , (což – B. P.) naznačuje preferenci nepřímých, reprezentativních forem participace.“ [Musil 1995: 46–47]

Jinými slovy, participace byla omezena na jisté nepřímé způsoby a plnění úkolů v tom nejomezenějším smyslu práce na výrobní lince. S postupem času si však postoje majitelů, manažerů a pracovníků, jimž šlo o to, aby byly podniky zachovány a aby prosperovaly, vynutily významné změny.

Na počátku a v polovině devadesátých let se český průmysl (respektive společnost prostřednictvím pracovního života občanů) začal zásadně přeuspořádávat. Pro toto přeuspořádávání byla příznačná řada změn, z nichž jsou z hlediska naší diskuse nejdůležitější následující: přechod od průmyslové výroby k práci ve službách, změny v zaměstnaneckém prostředí, včetně redukce pracovní síly a segmentace pracovního trhu, a nárůst konkurence a rozšíření příležitostí.

Přechod od báze průmyslové výroby k bázi služeb je jasně patrný i ve výrobních podnicích, které zkoumala tato studie. Manažeři Motorů uvedli, že pracovní sílu, kterou dnes zaměstnávají, tvoří ze dvou třetin zaměstnanci v bílých límečcích nebo odborníci a pouze z jedné třetiny zaměstnanci v modrých límečcích. To je téměř přesný opak poměru z roku 1989. Tyto změny jsou do velké míry dány přechodem od výroby, již po „prodeji“ provází poskytování maximálně jen drobných služeb, k takovému stavu, kdy se zaměstnanci stejnou měrou jako vlastní výrobě nebo měrou ještě větší věnují vysoké kvalitě designu, službám pro zákazníky a servisu. Kvalifikované služby českých inženýrů a odborníků jsou produktem, který chce podnik prodávat. Obzvlášť to platí v situaci, kdy v České republice mzdy rostou a snižuje se schopnost konkurovat výrobcům ze zemí dále na východ, kteří mohou vyplácet nízké mzdy. Podobný, i když méně dramatický přechod zaznamenaly i Hračky. Tato společnost, která kdysi produkovala mnoho druhů lehkého zboží, se dnes zaměřuje na schopnost velmi rychle přeměnit jakýkoli návrh v konečný výrobek. Daří se jí to díky dovednostem návrhářského týmu a vysoké flexibilitě zbývajících výrobních operací. Nejde zde o posun do nových oblastí, ale o přeorientování obou podniků na kvalifikované služby a o rezignaci na velikost výrobní kapacity. V obou případech se klíčovým prvkem této nové orientace stala dostupnost lidského kapitálu těchto společností (v podobě dovedností a zkušeností zaměstnanců).

Velmi se změnilo také zaměstnanecké prostředí. Nejnápadnější změny, jimiž prošla v devadesátých letech pracovní síla v jednotlivých podnicích, se týkají její velikosti a povahy. To byl i případ Hraček a Motorů. Proporčně vzato bylo omezení pracovní síly v Motorech mnohem větší. Více než 10 000 zaměstnanců z konce osmdesátých let bylo redukováno na 1700. Hračky svou pracovní sílu také významně omezily – z více než 1500 zaměstnanců na dnešních 400. Snížily také podíl pracovníků pracujících přímo v centrálním výrobním zařízení. Vedle propouštění zaměstnanců vedení obou společností označilo – byť ne vždy zcela

jasnými slovy – za dlouhodobý trend segmentaci pracovní síly do primárního a sekundárního trhu [Piore 1973]. V obou případech bylo třeba nasadit pracovní sílu, již nelze pokládat za součást primárního trhu práce. Motory začaly ve výrobních funkcích s úspěchem využívat přistěhovalé ukrajinské, ruské a polské zaměstnance. Hračky zavedly praxi využívání práce žen, které zůstávají doma a dělají pro ně v podstatě „kusovou práci“.

A konečně, rozštěpení dřívějších velkých společností na mnoho menších podniků dramaticky zvýšilo konkurenci. Soutěží se jak o zákazníky, tak o ty nejlépe kvalifikované zaměstnance. V některých případech opouštějí tyto zaměstnanci své podniky hromadně, aby se připojili k jiným organizacím nebo aby založili vlastní firmy. Má to dvojí dopad: standardem je mnohem méně zaměstnanců, ale s mnohem vyšší kvalifikací, a manažeři a zejména dělníci mají mnohem menší jistotu zaměstnání než kdykoli v nedávné historii.

Vzhledem k těmto změnám nepřekvapuje, že dnešní očekávaná úroveň participace je zcela jiná. Jistě je i nadále důležité plnit kvalifikovaně úkoly, ale participace je nyní jednou z daností a za důležitou se pokládá její kvalita. Zaměstnavatelé se přesunuli ke standardu angažovanosti.

V polovině prosince roku 2002 jsem vedl rozhovor s Evou z Hraček. Této zaučené šičce bylo 24 let a její pracovní prostor se nacházel na konci řady, v níž sedělo přes deset zkušenějších spolupracovnic. Rozhovor probíhal mezi několika velkými plyšovými zvířaty. Tyto hračky patřily k tehdejšímu Evinu pracovnímu programu. Zatímco jsem vedle Evy jedno dopoledne seděl, vysvětlovala mi, jaký je jejich účel. Byly součástí úkolu, který továrna dostala teprve před pár týdny. Návrhářské oddělení rychle vypracovalo návrh a materiál byl připraven teprve před týdnem ve střížně ve druhém poschodí. Před dvěma dny dorazil nastříhaný materiál na třetí poschodí Evě k šití. Eva mi povyprávěla nejen toto všechno; mluvila také o tom, že toto plyšové zvíře má jít na významný veletrh hraček, kde bude důležitou součástí řady hraček jedné německé společnosti (jejímž byly Hračky subdodavatelem).

Tento příklad ilustruje dva ze tří prvků, na které manažeři a spolupracovníci poukazují jako na charakteristické znaky náležité participace. Prvním prvkem je znalost. Ačkoli Eva byla v důsledku svého mládí a nedostatku zkušeností a v důsledku toho, že vykonávala práci s nejnižším statutem, pravděpodobně tou nejméně důležitou pracovnící na poschodí (a snad i v celé budově), o hračce, kterou sešívala, věděla řadu detailů a uvědomovala si její význam. Zaměstnanci v Hračkách byli obecně velmi dobře informovaní o činnosti své společnosti. Jako další příklady uveďme údržbáře, který během jednoho rozhovoru srovnal v konkrétních a přesných číslech vývoz a produkci pro domácí trhy, a návrháře, kteří věděli všechno o výrobcích právě procházejících systémem, jakož i to, jak dlouho trvalo uvést je do výroby. Každý individuálně dotazovaný člověk i účastníci všech skupinových rozhovorů byli schopni vysvětlit celkovou strategii společnosti a často také uváděli, jaký vliv má tato strategie na jejich práci a budoucnost organizace.

Evě také velmi záleželo na kvalitě výrobku a požadavek kvality brala jako samozřejmost. Vedení důležitost této věci opakovaně zdůrazňovalo – jde o prvek, na kterém závisí interakce skupiny. Vedoucí jedné skupiny například uvedl:

„Pokud věci, které vyrábíte, nejsou kvalitní, je sestaven tým lidí, kteří vynaloží čas a úsilí, aby vše dali do pořádku, a všichni za tuto práci dostanou stejný plat... Musíte být spravedliví ke všem zúčastněným pracovníkům, včetně těch, kteří tým vedou. Je zapotřebí vzájemné důvěry a spolehlivosti, neboť jsou před námi termíny, které se musí splnit.“

Oddanost kvalitě se ve skutečnosti v novém systému stala známkou angažovanosti, nejenom pokud jde o řadové pracovníky, ale také co se týče manažerů, a to až na úroveň generálního ředitele. Tehdejší ředitel jiného podniku si nad touto orientací na kvalitu zafilozofoval. Řekl, že i když je dnes kvalita jistě důležitá, důraz na ni je klamný. Turbíny, které jeho podnik vyráběl v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století, jsou po celém světě stále v provozu. „Jak by to bylo možné bez kvality?“ ptal se. Tvrdil, že do této situace se částečně promítají problémy skutečně související s kvalitou a neustálé omílání stereotypů v západních médiích, ale mohou za ni také čeští politici a média snažící se vytvořit kontrast s minulostí. Škodí to podnikání, ale také to představuje jasnou charakteristiku příznačnou pro českého postkomunistického podnikatele. Od postkomunistického manažera a teď i od dělníka se očekává, že mu půjde o „kvalitu“, která jako by byla operacionální definicí nejenom dobře udělaného výrobku, ale také výrobku, který chce zákazník.

V tomto zaujetí kvalitou je naznačen další prvek, který se u angažovaného pracovníka pokládá za nezbytný. Pracovník je podněcován k tomu, aby se zřekl širší odpovědnosti za strategii a organizaci společnosti a pracovních činností a aby měl větší odpovědnost za bezprostřední soubor úkolů, které jsou mu určeny. Situace, kdy si člověk hledí svého a přemýšlení nechá na manažerech, je v kontrastu s tím, jak se často popisuje minulost. Podíváme-li se znovu na citát na začátku této stati, pracovníci měli dříve větší možnost vyjadřovat se k otázkám týkajícím se podnikového plánu. Uveďme, co říká o přítomnosti jedna z pracovníků ve střížně:

„Mezi jednu z velkých změn patří nové motto ‚Náš zákazník, náš pán.‘ Firma se začala orientovat na zákazníka. Doba je navíc mnohem hektičtější. Dříve bylo vše podrobeno preciznímu plánování. Každý byl dopředu informován o objemu práce, kterou bude muset obsáhnout. Každý pracovní den byl charakteristický svou rutinní a monotónní atmosférou. Dnes je to tak, že netušíte, co vám následující den přinese, nemáte žádnou jistotu. Dostanete zakázku a poté čekáte a doufáte, že přijde další. Nic nelze plánovat na příští týden, vše je nutno udělat dnes.“

Vytvářením informační symetrie, jež vnáší předpověditelnost do světa, který už neskýtá takovou jistotu, se zajišťuje důvěra. Pracovník věří, že ví, co ví

management, a že tlak na změnu procesů je buď logický, nebo je výsledkem vlivů zvenčí, za nimiž stojí klienti nebo tržní síly. Angažovaní pracovníci jsou tedy ve své práci aktivní, ale nezpochybňují legitimnost vedení nebo jeho plánů a ani legitimnost systému, v jehož síti jsou zachyceni.

Nový důraz na atomizovanější vzorec práce je patrný nejen v činnostech jednotlivých pracovníků obou společností, ale také ve fyzickém rozvržení a organizaci těchto podniků. V Hračkách je každý pracovní prostor oddělen od ostatních. Prostorovou oddělenost dále prohlubuje tendence skrývat jasně osvětlené a často i vesele působící pracovní prostory za temnými chodbami a zavřenými, neoznačenými dveřmi. Přestože veškerá práce běží, jak bylo uvedeno výše, podle pracovního plánu, každá skupina pracuje odděleně, a dokud se výrobní úkol neposune k další skupině, má s ostatními relativně malý kontakt. Podobné problémy se projevovaly i v Motorech, kde každá divize fungovala zcela nezávisle a zabírala v podniku svůj výlučný prostor.

Poslední vnímaný požadavek, pokud jde o angažovanost – uznání role jednotlivce a nadřazeného postavení vedení při řízení podniku –, se může zdát v rozporu s představou informovaných pracovníků, kterým záleží na kvalitě. Tyto protichůdné cíle se však vedení obou podniků snaží u své pracovní síly zachovat, přestože dělníci sami si uvědomují jejich rozpornost. O jaký konflikt jde, naznačuje jeden ze svářečů v Motorech:

B. P.: To je zajímavé, protože manažeři tvrdí, že ... to je jedna z věcí, o které jim jde. Chtějí, aby se lidé nebáli říci: „Nevím, jak to mám udělat, nevím, jak to mám spravit.“ (...) Stala se tato věc za dobu, co tu pracujete, důležitější?

N.: Víte, mám pocit, že tomu tak není ... Jsou zde některé skupiny lidí, kteří zde působí již dlouho, a protože zde tak dlouho pracují a znají spoustu lidí ..., ti druzí <manažeři> jim nevěnují pozornost <nastanou-li problémy>. Manažeři si myslí, že problémy těchto lidí znají, protože již dlouho znají své pracovníky. A když nahlásíte, že něco s někým není v pořádku, je vám řečeno: „Nevšímejte si ho.“ Myslím, že by přivítali, abych mlčel, <ale> když se znova ozvu, je mi řečeno: „Věnujte se tomu, čemu se věnovat máte,“ a nikoli „Ano, máte pravdu,“ čímž si vlastně protřečí.

Pracovníci v podstatě tvrdí, že vedení se za ně navzdory jejich angažovanému postoji k práci ne vždy poctivě angažuje. Jak uvidíme, něco takového je u manažera, který požaduje angažovanost pracovníků, významným minusem.

Jak dosáhnout angažovanosti

Management a v menší míře pracovníci sami se snaží dosáhnout angažovanosti třemi hlavními způsoby: vytvářením vnitřní transparentnosti, pokud jde o plány a aktivity podniku; podporou solidarity v pracovních skupinách i podniku jako celku a využitím vnějších hrozeb k udržení vysoké úrovně práce. Za všemi

těmito metodami stojí úsilí upevnit existující vztahy v podniku, fakticky zvětšit stávající sociální kapitál.

Informační symetrie a vnitřní transparentnost

To, čemu říkám informační symetrie, je nejviditelnější na způsobu, jak management využívá v oblasti plánování a organizace „vnitřní transparentnost“. Je-li informační symetrie žádoucím cílem, kdy každá skupina ví, co dělají skupiny ostatní, je vnitřní transparentnost metodou, jíž se tohoto cíle dosahuje. Transparentnost se týká hlavně veřejné (uvnitř podniku) prezentace plánů managementu a záležitostí spojených s prodejem, vysvětlení jednotlivých projektů apod. Jde o to, vyhnout se překvapením a zajistit, aby pracovníci chápali důležitost různých plánů. Poté, co byl v Motorech v roce 1997 proveden první průzkum spokojenosti se zaměstnáním, se společnost rozhodla dát zaměstnancům na srozuměnou, že navzdory nadnárodnímu vlastnictví je a zůstane českou společností. Management chtěl zaměstnance ujistit, že úspěch společnosti závisí na těch, kdo tam pracují, a snažil se objasnit, jaké jsou její plány. V Hračkách proběhl tento proces na neformálnější úrovni. Výrobní ředitel a šéfové jednotlivých oddělení pracují na tom, aby zaměstnanci podrobně znali záležitosti spojené s každou hračkou či jinou věcí, kterou vyrábějí.

Všichni lidé, kteří nepracují v manažerských funkcích, ať už to jsou řadoví pracovníci nebo vysoce kvalifikovaní odborníci, vyjádřili přání takové informace mít. Uváděli, že taková otevřenost je v kontrastu jak s komunistickou minulostí, tak s chováním podniků v období rané transformace, kdy v jejich čele stáli „nepoctiví“ nebo „drsní“ lidé. Dále uváděli, že v minulosti podniky běžně končily v konkurzu, ale jejich vlastníkům a manažerům se přesto jakýmsi způsobem dařilo na nich vydělat. Měli podezření, že to bylo dáno jejich osobní nepoctivostí a tím, že zastírali skutečný stav podniku. Říkali, že nechtějí, aby se něco podobného stalo také s jejich firmou, a že si z toho důvodu přejí, aby k nim stále proudily informace tohoto druhu. Velký zájem o informace o poctivosti managementu a pracovníků vyjádřili všichni dotazovaní, generálními řediteli počínaje a řadovými dělníky konče. Tento postoj naznačuje, že další oblastí, v níž lze hledat příčiny angažovanosti, by mohla být podpora skupinové solidarity a budování úzce spjatých pracovních skupin i celých podniků.

„Rodina“

Jednou z prvních věcí, které většina lidí pracujících v těchto podnicích řekne každému, kdo je přijde navštívit, je, že jejich firmy mají v Brně hluboké kořeny a že oni sami jsou součástí „rodiny“. Tato metaforická rodina a způsoby, jimiž se využívá, představují klíčové prvky v organizaci angažovanosti.

O rodině se mluvilo po celou historii obou těchto společností. Před rokem 1990 nebylo neobvyklé, že v podniku pracovali rodinní příslušníci dvou nebo i tří generací. Jak to vyličil jeden ze zaměstnanců Motorů,

„byla tu jakási tradice, nejenom u techniků, ale také u dělníků. Když tu pracuje otec, jeho syn ... <dříve> pracovala vaše dcera nebo syn ve stejném podniku, ne vždycky ve stejné skupině nebo ve stejném oddělení, ale ve stejném podniku. A hodně lidí tu začínalo a jsou tu pořád.“

V Hračkách spojovalo podnik to, že šlo o družstevní organizaci. Doslova všichni zaměstnanci byli podílňiky podniku. Neobvyklá povaha této organizace znamenala, že se zcela lišili od jiných dělníků. Jak vyplývá z následujícího výroku proneseného během rozhovoru o školení, tento postoj je v diskurzu zaměstnanců společnosti patrný i dnes:

„Jsme školeni instruktorem, který každému jednotlivci vysvětlí, jak šít. Poté, co absolvujeme školení, se někdy stane, že musíme přejít na jinou práci dle poptávky a vrátit se k původní práci o týden či dva později. Tak se vám může stát, že něco zapomenete. Oficiálně jste však prošli školením a je jen váš problém, pokud něco zapomenete... Pomáháme a radíme si navzájem, je to kolektivní spolupráce.“

Z hlediska rodiny se charakterizovaly i pracovní skupiny. „Dobrého pracovníka“ označovali někteří jako „jednoho z nás“, jako někoho, kdo umí pracovat v týmu či kdo je zkrátka členem „rodiny“.

Postkomunistická éra tyto představy v několika ohledech narušila. Počet lidí, jejichž děti také přicházejí pracovat do těchto podniků, se prudce snižuje. Ekonomické změny tohoto období prý situaci poznamenaly natolik, že se rozbily kdysi velmi žádané vzorce pracovního náboru. Jeden z ředitelů prodeje v Motorech na otázku, zda přetrvávají vícegenerační vzorce, odpověděl:

„Ne. Určitě ne. Ne, protože to bylo dáno situací v socialistické době. Nebyl rozdíl, jestli člověk pracoval v První brněnské nebo v Královopolské <nebo kdekoli jinde>... Byl zkrátka svářeč a dostával peníze... Ale teď jde tam, kde má vyšší plat... <Před rokem 1989> bylo málo rozdílů a pro lidi nebylo důležité měnit podnik. Proč?... Teď je to úplně jiné – jedna společnost krachuje, někde mají velké platy, <jinde> malé platy a je tu opravdu velmi velká imigrace.“

Stejně tak ani struktura družstevního podniku není tím, čím bývala. V Hračkách prakticky kontroluje společnost velmi malá skupina lidí. Bateman [2003] označuje družstvo tohoto typu – družstvo, které si formálně zachovává strukturu, ne už však kolektivní řízení – jako „kvazidružstvo“. Tvrdí, že se z něho rychle vytrácí někdejší skupinový duch. Stejný názor měli i někteří informátoři z Hraček, i když za ním nestáli zcela pevně. Po těchto strukturálních změnách

jsou pracovní skupiny izolovanější a ti, kteří se ocitli mimo ně, mají tendenci se přirovnávat spíše k sirotkům než ke členům rodiny. Jeden pracovník z Hraček, který nepatří k žádné konkrétní pracovní skupině, označil přítomnost jako „osamělou“ a hodně vzpomínal na spolupracovníky, kteří již odešli do důchodu nebo byli propuštěni.

Tyto změny posunuly angažovanost možná neočekávaným a snad i těžko pochopitelným směrem. Struktura atomizovaných pracovních skupin napomáhá vzniku pevnějších a výlučnějších vazeb, neboť tyto skupiny stále častěji představují veškeré univerzum pracovních vztahů. Jejich členové se stávají jedinými lidmi, s nimiž člověk pracuje a na kterých závisí, zda unese dnešní mnohem vyšší pracovní zátěž.

Pracovní skupiny v obou podnicích navíc tvoří pracovníci, kteří u nich jsou zaměstnáni už značnou dobu. Jelikož management lidských zdrojů se téměř výlučně zaměřuje na snižování počtu zaměstnanců – jedna manažerka v této oblasti odhaduje, že 90 % času tráví propouštěním a pouze 10 % přijímáním zaměstnanců –, do pracovních skupin je nuceno se začlenit jen málo nových pracovníků. Výsledkem je, že ve skupinách bývá jen hrstka těch nejvíce motivovaných mladých pracovníků, a ti s těmito skupinami, do nichž bylo tak těžké se dostat, vykazují snad nejvyšší míru solidarity. Ze všech těchto důvodů jsou pracovní skupiny navzdory omezení rozsahu rodinných, družstevnických a mimopracovních vazeb neobyčejně soudržnými jednotkami. Tato jejich soudržnost se z velké části opírá o rétorické či metaforické rodinné vztahy na pracovišti.

Rozpad rodinných sítí na pracovišti, v nichž byl za komunistické éry uložen sociální kapitál, probíhá souběžně s pokusy vše, co bylo v těchto sítích hodnotné, přinejmenším v rétorickém smyslu přenést do nového systému. Rodina jako taková upadá, ale diskurz spojený s rodinou získává na důležitosti.

Ekonomické fakty a příležitosti

Poslední metodou, pomocí níž se manažeři snaží zajistit angažovanost pro podnik, je přesvědčování zaměstnanců i sebe samých, že ekonomické fakty hovoří pro to, aby všichni přinášeli oběti. Tato metoda je do velké míry úspěšná. Má se za to, že ekonomická situace je velmi špatná, nezaměstnanost vysoká a že neustále hrozí, že se člověk „stane nadbytečným“. Evropská unie a jiné globalizační vlivy tlačí české podniky do další složité transformace a jedinou realistickou reakcí je, aby trpěli všichni společně.

„Ve družstvech nemůže být nikdo nadbytečný nebo nepotřebný. V podniku je velmi úzký kontakt.“

Tento komentář shrnuje postoje nejenom manažerů a pracovníků. Je diskutabilní, do jaké míry jsou taková vyjádření pravdivá i do jaké míry ve skutečnosti

trpí management a do jaké pracovníci (zvláště v různých věkových skupinách), jasně se však dává najevo, že existuje vnější hrozba – často charakterizovaná zkrátkou jako „globalizace“ – a že jedinou reálnou možností je dělat, co říká management.

Posuzování angažovanosti

Byly uvedené podniky ve své snaze dosáhnout vysoké úrovně angažovanosti úspěšné, a pokud ano, k čemu to vedlo? Jednoduchá odpověď je v případě obou společností ano, a to v tom smyslu, který je pro jejich vedení nejdůležitější. Motory se systematicky snažily sledovat shora uvedené otázky v řadě průzkumů. Zabývaly se v nich problémy, které podle nich souvisely se spokojeností v zaměstnání, ale které se dotýkaly i angažovanosti. Vrcholový management této společnosti se velmi zajímal o to, co se mu podařilo a co nepodařilo změnit. Tento jeho zájem zvlášť dobře ilustrují tři otázky (viz tabulku 3).

V prvních dvou případech interpretovala vedoucí oddělení pro lidské zdroje v Motorech tyto změny jako úspěchy českého vedení nyní nadnárodní organizace v budování systematické angažovanosti, která společnosti přinesla novou prosperitu. Poslední výsledek byl podle ní něčím přirozeným vzhledem k těžkým časům v celé zemi. Vyjádřila se v tom smyslu, že zbývající indikátory tento výsledek neovlivňuje, protože pracovníci chápou, jaká je ekonomická situace podniku. Toto sdílené chápání „faktů“ ekonomické situace bylo hlavní součástí úspěšnosti Motorů v získávání angažovanosti napříč veškerou pracovní silou.

Prozkoumáme-li výsledky rozhovorů, uvidíme složitější pole interakce, na němž snahy navodit angažovanost dostaly všechny zúčastněné do situace vzájemné zranitelnosti. Jelikož základní premisou angažovanosti pracovníků je legitimnost související s přijetím nových, přísnějších etických norem v podniku, jednání lidí u moci je určitým způsobem omezeno. Angažovanost je možná jen

Tabulka 3. Vybrané výsledky průzkumů spokojenosti pracovníků v „Motorech“ v letech 1997 a 2001

Otázka	% respondentů, kteří odpověděli „Ano“ nebo „Spíše ano“	
	2001	1997
Věříte vedení společnosti?	65%	34%
Doporučil byste příteli, aby se ucházel o práci v Motorech?	75%	39%
Myslíte si, že váš plat je spravedlivý a že odpovídá typu práce, který vykonáváte?	26%	21%

Zdroj: Šetření spokojenosti zaměstnanců Motory, s. r. o.

uvnitř společných hranic legitimního kontaktu v rámci sítí v továrně. Změny na pracovišti, které ohrožují základní interakce zúčastněných – například dostupnost zahraniční pracovní síly, která by mohla vytlačit české pracovníky –, vytvářejí v přijímaném interakčním rámci disonance. Jeden pracovník dokonce prohlásil, že zdůvodnění náboru zahraničních dělníků je podvod:

B.P.: Bylo mi řečeno, že některé společnosti jsou nuceny využívat lidi ze zahraničí, protože česká učiliště neprodukují dost pracovníků nebo pracovníky dostatečně kvalifikované.

S.: Nemyslím si, že je to pravda. Je to výmluva, kterou používají, když chtějí najmout levnou pracovní sílu z řad přistěhovalců nebo cikánů. Ale není to pravda, jen chtějí mít levnou pracovní sílu.

Podobně je tomu i tehdy, když se „ekonomickými fakty“ začne argumentovat příliš explicitně, což je obzvláště problematické tam, kde se velmi oceňují nekonfrontační přístupy. Jeden pracovník to vyjádřil následovně:

„Nájmý jsou vyšší a náklady také, ale nic <jiného není dostupné>. Řekl jsem to <svému nadřízenému> s tím, že potřebuju víc peněz. Řekl mi: ‚Snadno vás můžeme nahradit, pokud potřebujete víc peněz.‘ Nelíbí se mi to, ale nemám kam jít, kde bych dostal víc peněz... není to správné... u tohoto druhu práce nebudeme mít nikdy jistotu.“

I když jsou zaměstnanci zranitelní, management a vlastníci je nemohou naprosto ovládat. Zaměstnanci mají sice omezené možnosti, ale mají šanci působit na manažera, který se za ně musí angažovat. Prvním a nejzjevnějším způsobem, jak tuto angažovanost poškodit, je rozbít vztahy důvěry. Ty může rozbít buď manažer jednáním, které očividně porušuje nová kritéria „pocitivého“ chování, nebo to mohou udělat sami dělníci, aby usměrnili jeho chování. Možnost, že budou třeba jen v náznaku obvinění z nepocitivého chování, manažery v řadě případů nutí dodržovat (přínejmenším na veřejnosti) vysoké standardy. To však ve společnosti, kde jsou normy natolik nejasné, že se jako náznak vážných etických problémů bere každý malý dárek, povýšení nebo zvýšení platu, nemusí stačit, má-li se manažer vyhnout všem obviněním. Manažer může zaručit svou pocitivost jen tím, že se bude angažovat za dělníky stejným způsobem, jakým chce, aby se angažovali oni.

V tomto ohledu se nařčení z korupce nebo nepocitivity tak trochu podobají honu na čarodějnice z jiných antropologických příkladů [Nadel 1952], v nichž může být konkrétní nařčení obecnějším obviněním z údajného porušení sdílených norem. Většina manažerů, s nimiž byly provedeny rozhovory, tvrdila, že se musí neustále snažit jednat co možná nejkorektněji a že zaměstnanci jejich chování pozorně sledují. Někteří dokonce uvedli, že je snaha dostat požadavkům vzorného chování vyčerpává. Říkali, že je pro ně mnohem snazší být podřízeným

co možná nejlíže a minimalizovat rozdíly mezi sebou a jimi, aby omezili míru, v níž jsou vnímáni jako odlišní. To bylo také zárukou relativně osobnějších vztahů se zaměstnanci a chránilo je to před zjevně falešnými nařčeními z korupce. Zpravidla zdůrazňovali společné útrapy a poukazovali na to, že začínali (před rokem 1989) jako zaměstnanci a do svých nynějších postů se dostali díky pilné práci a znalosti fungování podniku. Přinejmenším slovně se tedy snažili stavět se vedle zaměstnanců spíše než nad ně. To je více než kterýkoli jiný faktor vtáhlo do úzkého vztahu s podřízenými a navzdory jejich stížnostem to přispělo k dosažení důležitého cíle v podobě vytvoření vzájemné angažovanosti mezi manažerem a pracovníkem.

Závěr

Do poloviny devadesátých let dvacátého století dosáhli čeští majitelé a manažeři určitého stupně kontroly nad svými podniky a přinejmenším prvních známek legitimnosti v očích zaměstnanců a společnosti. Při tom všem se však museli vypořádávat s důležitým úkolem, jak zajistit trvalou ekonomickou životaschopnost svých podniků. Mnohé v tom neuspěly, ale některé – včetně těch, jimiž se zabývala tato studie – našly řešení opírající se o schopnost pružného využívání vysoce kvalifikovaných zaměstnanců. V těchto režimech nových služeb a flexibilní výroby si potřeba mobilizovat pracovní sílu tak, aby se maximálně využil její kulturní a lidský kapitál, vynucuje překročit prosté plnění základních požadavků. Konkrétně řečeno, v jednom z mých příkladů šlo o rychlost a kvalitu navrhování hraček, což se neobešlo bez vysoce kvalifikovaných a zkušených návrhářů, kteří však mohli prostě udělat jen minimální adekvátní práci, aniž by se jim dalo vytknout, že nesplnili očekávání. V těchto typech výroby se neangažovanost snadno skryje. Aby manažeři splnili své cíle, museli pro zajištění internalizované oddanosti těmto cílům využívat svého vlastního sociálního kapitálu a ovlivňovat jiné, aby činili totéž.

Taktika používaná vedením, o níž jsme mluvili výše, napomohla zvýšit trvalost vazeb v podniku, který má v sobě zabudovaný nový sociální kapitál. Reorganizace pracoviště vedla ke zvýšení důležitosti menších, atomizovanějších jednotek v podnicích – pracovních skupin – a ke snahám institucionalizovat v rámci těchto skupin nejen formální vztahy (členové týmů), ale i vztahy neformální (např. přátelství). Latentní hodnota těchto vztahů se zvyšuje prostřednictvím důvěry, metafor příbuzenství (tradičního zlatého standardu „vztahů důvěry“ a důležitého ekonomického zdroje za komunismu) a vnitřní transparentnosti, která umožňuje dosáhnout určité informační symetrie mezi vedením a zaměstnanci. Tomuto procesu napomohl diskurz o trvajícím ekonomickém ohrožení.

Tento proces by však neměl být nazírán jako pouhé „klamání“ zaměstnanců manažery, nýbrž jako snaha vytvořit a aktivizovat pole sociálního jednání vyznačující se nerovnými, nicméně interaktivními vztahy. Zaměstnanci jsou ovlivňová-

ni, ale rozumějí také tomu, že systém není zcela spravedlivý. Částečně to akceptují, protože vedení je svazováno nutností udržet si legitimnost a angažovanost, má-li splnit své ekonomické cíle, a přijímá kvůli nim vztahy a normy chování, jež v konečném důsledku omezují jeho moc. Právě díky těmto omezením zaměstnanci, i když někdy zdráhavě, opouštějí strategickou neangažovanost a přistupují na systém, který se rozvíjí v jejich továrnách.

Z angličtiny přeložila Jana Ogrocká.

BEN PASSMORE je kulturní antropolog, který působí jako ředitel pro výzkum a analýzy politik na University System of Maryland. Titul Ph.D. získal na Southern Methodist University v Dallasu, Texas. Předmětem jeho odborného zájmu je sféra práce a organizační kultura.

Literatura

- Bateman, Milford. 2003. „The Role of Cooperative Development in Re-construction and Development in Southeast Europe.“ Pp. 242–247 in *Fifth International Conference on 'Enterprise in Transition', Proceedings*. Split-Brela: Faculty of Economics Split.
- Berger, Peter, Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bourdieu, Pierre. 1986. „The forms of capital.“ Pp. 241–258 in J. E. Richardson (ed.). *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*. London: Greenwood Press.
- Bren, Paulina. 2002. „Weekend Getaways: The Chata, the Tramp and the Politics of Private Life in Post-1968 Czechoslovakia.“ Pp. 123–140 in David Crowley, Susan E. Reid (eds.). *Socialist Spaces: Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc*. New York: Berg.
- Červinková, Hana. 2004. „Time to Waste: Notes on the Culture of the Enlisted in the Professionalizing Czech Military.“ *The Journal of Power Institutions in Post-Soviet Societies* [online] (1) [cit. 8. 3. 2007]. Dostupné z: <<http://www.pipss.org/document236.html>>.
- Duffková, Jana. 2002. „Czech Cottage Phenomena.“ *The New Presence: The Prague Journal of Central European Affairs* 4 (3): 34.
- Dunn, Elizabeth C. 2004. *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business and the Remaking of Labor*. Cornell, N.Y.: Cornell University Press.
- Eyal, Gil. 2003. *The Origins of Post-Communist Elites*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eyal, Gil, Iván Szelenyi, Eleanor Townsley. 1998. *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*. London: Verso.
- Grabher, Gernot, David Stark. 1997. „Organizing Diversity: Evolutionary Theory, Network Analysis, and Post-socialism.“ Pp. 1–32 in G. Grabher, D. Stark (eds.). *Restructuring Networks in Post-Socialism: Legacies, Linkages and Localities*. Oxford: Oxford University Press.
- Hašek, Jaroslav. 1990 (1921). *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*. Díl 1., 2. Praha: Československý spisovatel.

- Hayri, A., G. A. McDermott. 1998. The Network Properties of Corporate Governance and Industrial Restructuring: A Post-Socialist Lesson. *Industrial and Corporate Change* 7 (1): 153–193.
- Holý, Ladislav. 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Horáková, Pavla. 2003. „Summer in the City.“ [online] Praha: Český rozhlas [cit. 8. 3. 2007]. Dostupné z: <<http://www.radio.cz/en/article/43149>>.
- Koch, Thomas, Michael Thomas. 1997. „The Social and Cultural Embeddedness of Entrepreneurs in Eastern Germany.“ Pp. 242–262 in G. Grabher, D. Stark (eds.). *Restructuring Networks in Post-Socialism: Legacies, Linkages and Localities*. Oxford: Oxford University Press.
- Kolankiewicz, G. 1996. „Social Capital and Social Change.“ *British Journal of Sociology* 47 (3): 427–441.
- Kuczaj, Tibor, Csaba Mako. 1997. „Toward Industrial Districts? Small-Firm Networking in Hungary.“ Pp. 176–189 in G. Grabher, D. Stark (eds.). *Restructuring Networks in Post-Socialism: Legacies, Linkages and Localities*. Oxford: Oxford University Press.
- Lincoln, Y. S., Guba, E. G. 1985. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Mareš, Petr. 1995. „Legitimacy.“ Pp. 53–70 in Možný, Ivo, Libor Musil, Petr Mareš, Ivo Řezníček, Tomáš Sirovátka. *Social Consequences of Change in Ownership: Two Case Studies in Industrial Enterprises in the Czech Republic – Spring 1993*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Možný, Ivo, Libor Musil, Petr Mareš, Ivo Řezníček, Tomáš Sirovátka. 1995. *Social Consequences of a Change in Ownership: Two Case Studies in Industrial Enterprises in the Czech Republic – Spring 1993*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Musil, Libor. 1995. „Participation.“ Pp. 26–52 in Ivo Možný, Libor Musil, Petr Mareš, Ivo Řezníček, Tomáš Sirovátka. *Social Consequences of a Change in Ownership: Two Case Studies in Industrial Enterprises in the Czech Republic – Spring 1993*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Nadel, S. F. 1952. „Witchcraft in Four African Societies.“ *American Anthropologist* 54 (1): 18–29.
- Nichols, T. 1996. „Russian Democracy and Social Capital.“ *Social Science Information* 35 (4): 629–642.
- Parrot, James. 1973. „Introduction.“ Pp. vii–xii in Jaroslav Hašek. *The Good Soldier Švejk*. London: Penguin Books.
- Piore, Michael. 1973. „Notes for a theory of Labor Market Stratification.“ Pp. 125–150 in M. Reich, R. Edwards, D. Gordon (eds.). *Labor Market Segmentation*. Lexington, MA: Heath and Company.
- Portes, Alejandro, J. Sensenbrenner. 1993. „Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action.“ *American Journal of Sociology* 98 (6): 1320–1350.
- Scott, James. 1976. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Stark, D. 1997. „Recombinant Property in East European Capitalism.“ Pp. 35–69 in G. Grabher, D. Stark (eds.). *Restructuring Networks in Post-Socialism: Legacies, Linkages and Localities*. Oxford: Oxford University Press.
- Torsello, Davide. 2002. „Managing Instability: Trust, Social Relations and the Strategic Use of Ideas and Practices in a Southern Slovakian Village.“ Pp. 65–87 in D. Torsello, M. Pappova (eds.). *Social Networks in Movement: Time, Interaction and Interethnic Spaces in Central Eastern Europe*. Nostra Tempora 8. Šamorín: Forum Minority Research Institute.
- West, Barbara. 2002. *The Danger Is Everywhere: Discourse On Security In Post-Socialist Hungary*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Osm migrujících žen a jejich transnacionální sdílený svět*

ELEONÓRA HAMAR**

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity, Brno

CSABA SZALÓ**

Katedra sociologie, Fakulta sociálních studií Masarykovy Univerzity, Brno

Eight Women Migrants and Their Shared Transnational World

Abstract: When reflecting on the symbolic integration of migrants into their host societies, sociological and anthropological discourses are challenged by the fact that recent migrants do not simply leave their homelands behind but make great efforts to maintain their attachments at a distance. In this article the authors examine a transnational migrant network of eight highly educated young women from the post-socialist region of southern Slovakia and devote special attention to the construction of their diasporic identity and shared life-world. They interpret the migration of these highly educated people not as a rupture but as a coherent continuation of their life course. In order to understand their recent biographical situation, it is necessary to consider the role that a particular form of habitus plays in migration. The authors claim that the experience of living in the culturally hybrid life-world of Czechoslovak Hungarians has played an important role in shaping their ability to live in the dual world of migrants.

Keywords: migration, transnationalism, cultural hybridity, diasporic identity, habitus.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 69–88

Migrace vzdělaných vrstev v posledních patnácti letech existence post-socialistické střední Evropy je společenským procesem, který se odehrává spíše v tichých spodních proudech sociálních změn než v proudu převratných a zlomových událostí. Stává-li se tento proces středem pozornosti obecného povědomí, médií či politického diskurzu, bere na sebe obvykle podobu alarmující hrozby, jež vede ke zpusťování a ochuzení „naší“ společnosti.

* Děkujeme všem ženám zúčastněným na výzkumu za jejich všestrannou pomoc a podporu během práce na tomto textu.

** Veškerou korespondenci pošlejte na adresy: PhDr. Eleonóra Hamar, Ph.D., Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity, Arne Nováka 1, 602 00 Brno, e-mail: hamar@phil.muni.cz nebo PhDr. Csaba Szaló, Ph.D., katedra sociologie, Fakulta sociálních studií Masarykovy Univerzity, Joštova 10, 602 00 Brno, e-mail: szalo@fss.muni.cz.

Migrace v obecnějším smyslu slova není přitom zcela novým fenoménem, existovala zajisté i za doby socialismu, a to přesto, že se restriktivní socialistické režimy snažily o přísnou kontrolu migrace a o zabraňování pronikání kulturních vlivů ze Západu. Do této situace přináší rok 1989 výraznou změnu: přeměnu migračních vzorců a zapojení postsocialistického regionu do globálních migračních toků. Pokud měla migrace v době socialismu podobu exilu z totalitního režimu, kontrolovaných a státem organizovaných občasných migračních vln specifických etnických skupin nebo přemísťování pracovní síly v rámci sovětského bloku, pro devadesátá léta je charakteristická legální a nelegální pracovní migrace na Západ. Symptomatická je také migrace dvou miliónů sovětských Židů do Izraele či kontinuální odliv obyvatel bývalé NDR do západní části Německa. Přes všechny tyto změny nemůžeme mluvit o zmasovění migrace z východní a střední Evropy: trvalé přesídlování lidí na Západ se nestalo navzdory alarmujícím prognózám dominujícím modelem [Held et al. 1999].

Nicméně ze sociologického a antropologického hlediska není relevantní zkoumat jenom fenomény, které se ukazují být dominantními, exotickými či politicky aktuálními. V tomto textu si klademe za cíl představit a popsat partikulární případ spadající do výše zmíněného spodního proudu změn. Naši pozornost zaměříme na post-socialistickou migrační síť osmi vysokoškolsky vzdělaných mladých žen, na procesy formování jejich kulturní identity a životního světa. Jako post-socialistickou vymezujeme tuto migraci jednak proto, že se realizovala po roce 1989, a jednak proto, že její subjekty lze vymezit jako post-socialistické. Jde o ženy, které vyrůstaly v době socialismu, dospívaly na přelomu dvou režimů a své dospělé životy začaly formovat v době post-socialismu. Z hlediska první poloviny jejich životních drah jsou to děti pronatální a normalizační politiky minulého režimu, z perspektivy té pomyslné druhé půlky se objevují jako děti formující se otevřené společnosti: jsou to tedy děti Husákovy a/i Sorosovy.

O migraci těchto mladých žen mluvíme na základě etnografického výzkumu, který pokračuje i v současnosti – v tomto textu představované interpretace tvoří souhrn našich dosavadních analýz. Výzkum jsme realizovali v souladu se základními principy reflexivního sebe-výzkumu, jak ho vymezili například Lofland a Lofland [1995] a Konopásek [1999]. Vycházeli jsme z principu „začni sám u sebe“ (*start where you are*), a to v tom smyslu, že spoluautorka je jednou ze zkoumaných osmi žen. Díky této skutečnosti jsme se na jedné straně mohli dostat k datům, která by byla jinak nedostupná, na straně druhé jsme mohli analýzu textových dokumentů doplnit o víceletá zúčastněná pozorování a rozhovory. Pro potřeby tohoto textu bylo nutné vymezit a ohraničit terén výzkumu: jeho pohyblivou část tvoří veřejné a privátní prostory rodného města zkoumaných žen, kde se nečasto, ale víceméně periodicky setkávají; jeho virtuální část tvoří skupinová e-mailová korespondence, jež je dějištěm jejich každodenního kontaktu. Naši interpretaci jsme založili na analýze zúčastněných pozorování, spontánních rozhovorů a skupinových e-mailových dopisů z let 2001–2005. Analýzu jsme dále doplnili o interpretaci příběhů o vlastních migračních cestách, o jejichž napsání

jsme členky sítě poprosili v poslední fázi výzkumu – sloužily i jako možnost kontroly našich závěrů. V průběhu této fáze výzkumu jsme vedli s členkami sítě průběžnou komunikaci o vznikajícím příspěvku a mnoha otázkách, které se postupně vynořovaly. Jejich zájem o tento dialog byl pro naši práci velkým přínosem.

Migranti v novém hávu

Migrace jako dočasná nebo trvalá geografická relokační lidí [Held et al. 1999] s sebou vždy nese také relokační kulturních praktik, významů a symbolů [Hannerz 1996]. Pro soudobé migrační procesy z toho vyplývá, že relokační lidí je vždy součástí širší soustavy transnacionálních proudů (*flows*).¹ Tato soustava (zahrnující v sobě pohyb lidí, kapitálu, technologií, idejí a obrazů) výrazně ovlivňuje/podmiňuje také vznik a existenci post-socialismu jako sociálního prostředí, ze kterého námi sledovaný typ migrace vychází. To, že s sebou transnacionální proudy přináší další dynamizující impulzy modernity [Appadurai 1996], platí samozřejmě i pro post-socialistickou střední Evropu. Politické, kulturní a ekonomické změny, které se sem touto cestou dostávají, s sebou přináší zrychlení a flexibilizaci života a jsou přitom konfrontovány se socialistickou podobou modernity: nejednoznačnou a polovičatou [Harvey 1989; Verdery 1996; György 2005].

Je ovšem důležité si uvědomit, že proces transnacionálního kulturního proudění není jednosměrným procesem nabývajícím podoby kulturního imperialismu, v rámci něhož by „centrum“ vnucovalo svou modernitu „periferii“. Proudění symbolů a významů je obousměrné, neboť „periferie“ se se svými kulturními praktikami a symboly již často zabydli ve velkoměstech samotného „centra“. Tento proces je navíc výzvou oněm projektům modernity, jež se snažily o vytvoření kulturně homogenních občanských prostorů na obou stranách hranice vytyčené studenou válkou. Díky transnacionálním kulturním proudům do sebe tyto společnosti začínají zahrnovat stále více subjektů pocházejících z nejrozličnějších imaginárních komunit, politických a kulturních prostor. To však nemá za důsledek pouze diverzifikaci společností, do nichž migranti přicházejí, nýbrž také kulturní diverzifikaci společností, které migranti opouštějí, ale s nimiž nadále udržují kontakt [Hannerz 1989; Hannerz 1997; Appadurai 1996].

Formování kulturní identity a životního světa post-socialistických migrantů vykazuje mnoho paralel s podmínkami formování identity tzv. *transmigrantů* [Basch et al. 1994; Glick Schiller, Fouron 2001] a/nebo tzv. subjektů s *diasporickou*

¹ Sociologické a sociálně antropologické pojetí transnacionálních fenoménů je širší než pojetí politologické a ekonomické, které za transnacionální aktéry považuje především korporace, organizace a hnutí s transnárodním přesahem [srovnej Císař 2004]. Pojetí, z kterého vycházíme, překračuje analytický model, podle něhož globální je politické a ekonomické, lokální je kulturní; transnacionalismus označuje jak pohyb překračující politické, ekonomické a kulturní hranice, tak transformaci sociálních prostorů, jež tyto hranice uzavírají [viz např. Ong 1999].

identitou [Braziel, Mannur 2003]. Pro sociologické a sociálněantropologické porozumění těmto identitám bylo zásadní, že se v první polovině devadesátých let minulého století na poli migračních studií objevila teoretická perspektiva transnacionalismu, jež se krystalizovala především jako kritika klasického konceptuálního rámce studia migrace. Na základě výzkumů přistěhovaleckých skupin s globálním rozsahem [srovnej například Basch et al. 1994] bylo možné poukázat na nedostatečnost představ, jež nebyly s to reflektovat a podchytit tzv. „in-betweenes“ migračního procesu. Formovalo se poznání, že současní přistěhovanci vytvářejí transnacionální sociální pole, která existují napříč hranicí národních států.

Klasický konceptuální rámec reprezentoval migranty jako subjekty, které opustily své původní domovy, odtrhly se z jeho bezpečí, a dostaly se tak do bolestivého procesu asimilace. Migrační proces zde byl představován v tragickém tropu především jako ztráta, sebezapření a žalostný exil: úspěch mohl spočívat jedině v překonání traumatu a ve schopnosti adaptace na nové prostředí. Přestože může tato reprezentace vystihovat zkušenosti mnoha migrantů (stačí připomenout biografie exulantů z let 1948, 1956 a 1968), není pro současnou situaci globální migrace obecně udržitelná. Teoretická perspektiva transnacionalismu poukazuje na to, že tento klasický obraz mohl představovat nanejvýš jeden možný typ migranta. Potřeba reflexe neadekvátností starých konceptů vychází z observace migrantů, kteří se snažili a snaží udržovat živé vztahy se svými „opuštěnými“ domovy. Tzv. transmigranti překračují hranice národních států, ale nepřerušují vztahy se svými původními domovy úplně [Basch et al. 1994; Glick Schiller, Fouron 2001; Inda, Rosaldo 2002]. Díky sociálním vztahům, které udržují napříč prostorem i časem, mohou transmigranti a/nebo subjekty s diasporickou identitou existovat tam i tady, ve svých nových i starých domovech. Tito migranti, nejenom že nežijí v radikálním odtržení od svých původních domovů a jejich životní svět se formuje v rámci transnacionální sítě prostřednictvím interakcí s původními „soukmenovci“ žijícími v různých koutech světa, ale mohou nadto participovat v kulturních, politických či profesních transnacionálních sítích překračujících etno-národní příslušnost.

Transnacionální, mobilní subjekty žijí ve světě seskládaném z více kulturních zdrojů. Protože se vyznaží v diverzních seskupeních významů, mohou být doma na různých místech, tj. v různých životních světech zároveň [srovnej Spinoza, Dreyfus 1996]. Podle Stuarta Halla [Hall 1995] jsou to lidé, kteří mluví více než jedním jazykem (doslova i metaforicky), kteří se naučili překládat a vyjednávat mezi různými kulturami, protože sami jsou produktem několika propojených kultur a historií. Jsou schopni žít ve světě plném rozdílů, na rozhraní několika kultur, a obměňovat perspektivu, z níž se na tyto kultury dívají. V každodenním životě dané kultury tak zaujímají pozici stejného i jiného, „normálního“ domorodce i „exotického“ přistěhovance [Hall 1995: 206; Clifford 1997; pro výzkumy o diasporických subjektech viz také Rouse 2002; Ong 1999; Nyíri 2005].

Za perspektivou transnacionalismu můžeme odhalit obecnější teoretický posun, jenž charakterizuje současnou sociální/kulturní antropologii. Namís-

to identifikace terénního výzkumu s etnografickým výzkumem realizovaným v malých, uzavřených, statických a s lokalitou srostlých komunitách, se kritická antropologie snaží o jeho reinterpretaci jako výzkumu realizovaného v místech, jež nemusí být nutně „sídlem“ kulturní komunity [Gupta, Ferguson 1997b; Hannerz 1996; Rosaldo 1993]. Antropologická rekonstrukce kulturních významů tím není vytržena z lokality jako takové, ta se totiž nadále zajímá o vědění, jež je situované do určitých míst. Zásadní změnu přináší reinterpretace charakteru míst, v nichž jsou hledané významy situované. Terénem kritických antropologů se tak stávají například urbánní centra, letiště, festivaly, muzea, trhy, protože v těchto místech nacházejí sociální kontext významotvorby, jež tradiční antropologové hledali převážně v lokalitách vesnického typu.

Reinterpretace „terénu“ je propojena s teoretickou reflexí, jež se snaží o novou konceptualizaci vztahu lokality, kultury a „reprezentantů“ místní kultury. Již v osmdesátých letech minulého století se v rámci kritické antropologie formovala teoretická perspektiva, jež odkrývala procesy, kterými je kategorie „domorodce“ diskurzivně produkována, a vysvětlovala, v jakém smyslu jsou „domorodci“ výtvorem antropologické imaginace [Appadurai 1988]. Poukázala na to, že domorodci jsou/byli představováni nejen jako lidé žijící na vzdálených místech, ale také jako bytosti, které těmto místům *patří/přísluší*. Ve svém textu zabývajícím se lokalizačními strategiemi antropologie Clifford [1997] argumentoval, že to byly právě praktiky produkce vědění, jež vedly k identifikaci vesnice, kultury a terénu. Představa kultury jako těla, které roste, žije a umírá na určitém místě, již podle něj není v současnosti udržitelná.

Reinterpretace kategorií místa, kultury a místních obyvatel přitom není zakotvena čistě jen v kritice antropologické a sociologické imaginace. Appadurai [1996] tvrdí, že nutnost de-lokalizace kategorie „místních obyvatel“ v antropologii vyplývá ze současné globální situace, kdy musí národní státy čelit transnacionální destabilizaci, čili vlivu současné migrace a jiných globálních proudění na sociální, teritoriální a kulturní podmínky reprodukce etnických identit. Podobně také Clifford [1988] prosazoval, aby antropologie vzhledem k novým sociálním, politickým a ekonomickým procesům charakterizujícím dvacáté století reinterpretovala kategorii místní/domorodé země. Tato reinterpretace je součástí teoretického obratu na poli výzkumu formování kulturních identit, tedy obratu od hledání esencí identit ke sledování kulturních procesů jejich formování. Soustředěním pozornosti na kulturní procesy můžeme podle Clifforda [Clifford 1988] odhalit to, že současná eroze hypoteticky přirozeného propojení mezi místem a „lidem“ nevede ke globální kulturní homogenizaci. V této souvislosti jsou zásadní také jeho analýzy diskurzů [Clifford 1997], jež představují zkušenosti lidí žijících v diaspoře a poukazují na to, že současné diasporické kultury a identity přesahují struktury národních států i globálního kapitalismu.

Pro naši současnost je charakteristické, že paralelně s rozmazáváním hranic a erozí místních kultur získávají (jaksi paradoxně) stále větší význam představy o přirozeném uspořádání světa v podobě kulturně a etnicky odliš(ných) míst-

ních kultur [Gupta, Ferguson 1997a]. Teoretická antropologie věnuje proto pozornost analýze „národního řádu věcí“ a metafyziky usazenosti tak, jak se to objevuje v obecně přijatých, každodenních podobách myšlení, v diskurzu nacionalismu a v neposlední řadě také na poli vědeckého zkoumání. Ukazuje se, že zkoumání migrace a zkušeností uprchlíků je zakotveno v teritorializujících představách o kulturní identitě těchto lidí, konkrétně v předpokladu jejich kulturní zakořeněnosti do původního místa pobytu [viz např. Malkki 1995, 1997]. Podobně má i náš text před sebou zásadní úkol – překonat při interpretaci fenoménu migrace konceptuální rámec, jenž vztah migrantů k jejich původním domovům pojímá výlučně prostřednictvím duality zakořeněnosti a vykořeněnosti. Analogicky k tomu, jak kritická antropologie odmítá klasické vymezení terénu a přitom neodvrhne zkoumání místních sociálních kontextů procesů významotvorby, neznamená ani odmítání duality zakořeněnosti a vykořeněnosti odmítnutí zkoumání sociálně a symbolicky konstruovaných vztahů k určitým místům. Tato místa, ve vztahu k nimž se formují kulturní identity, nemusí mít charakter vlasti, a to přesto, že mohou být aktéry interpretována jako domovy. Fenomén transnacionální migrace získává svou teoretickou závažnost kromě jiného tím, že ukazuje spletnost a rozmanitost vztahů, které nás vážou k různým místům a jejich prostřednictvím také k různým kulturním identitám a životním světům.

Migrace jako součást soustavy transnacionálních proudů, migranti jako diasporické subjekty a život vedený na rozhraní několika světů jsou klíčovými orientačními body vytyčujícími pomyslný prostor, v kterém jsme analyzovanou síť osmi mladých žen zachytili a do kterého jsme ji umístili. Následující část textu přináší naše (dosavadní) porozumění tomuto prostoru.

Osm žen v jedné síti

„Když jsem se přibližně po třech letech (*studia v Kalifornii – pozn. autorů*) postupně vymotala ze schizofrenické existence svého prvního období (*pobytu v USA – pozn. autorů*), přišla mi na pomoc ÖTYE. Každý den jsem visela na netu. Horká linka žhnula. Právě ÖTYE jsem vylévala srdce o tom, jak povrchní, vypočítaví, privatizovaní a uzavření jsou Američané. Mohla jsem si tak udržet svou představu (...), že náš ÖTYE znamená oproti povrchním a vypočítavým Američanům baštu důvěrného, blízkého a hlubokého přátelství. Přestože jsem věděla, že máme občas jiné názory, že naše životní cíle a hodnoty jsou jiné, vždycky jsem měla pocit, že nás spojuje určitá velice pevná vazba. Pocit téměř živelný, hluboce zakořeněný, pocit takřikajíc „prvotní“, pocházející možná ještě z našeho dětství, pocit, který činí rozdíly mezi námi bezvýznamnými.“ (Bori)

Těmito slovy charakterizuje síť přátelství osmi mladých žen (ÖTYE) jedna z její členek. ÖTYE je původně zkratka maďarského výrazu pro „spolek starých slepic“ (*öreg tyúkok egyesülete*), jež je v maďarské společnosti obvykle používána v okruhu postarších velkoměstských buržoazních dam pro označení pravidelných setká-

vání kamarádek v kavárnách, na partiích bridže či na narozeninových oslavách. Námi popisované mladé ženy si tuto zkratku přisvojily na konci devadesátých let dvacátého století, když se jejich síť začala postupně formovat prostřednictvím vzájemného setkávání a skupinové e-mailové komunikace. Přisvojily si tuto zkratku napůl z legrace, napůl z ironie, ale pravděpodobně také pod vlivem explicitně nevyřčené představy o budoucím trvání jejich přátelství.

Sledované ženy pocházejí ze stejného okresního města na jihu Slovenska, jež do své dnešní podoby a velikosti narůstalo díky socialistické industrializaci. V jejím rámci přinesla radikální změnu především výstavba panelákových sídlišť, která začala v sedmdesátých letech minulého století. Ve městě, které je významnou součástí historických narativů maďarské národní kultury, tvoří dnes obyvatelstvo hlásící se k maďarské národnosti přibližně jednu třetinu z celkového počtu zhruba čtyřiceti tisíc obyvatel.

Dětství a dospívání členek ÖTYE je s tímto městem úzce propojeno. Většina z nich navštěvovala stejnou mateřskou školu, všechny chodily do stejné základní školy, na stejné gymnázium a až na dvě výjimky také do stejné školní třídy. Kromě společně prožitého dětství a dospívání spojuje tyto mladé ženy i to, že jejich mateřským jazykem je maďarština. V širším smyslu slova to znamená, že pocházejí z maďarsky mluvících rodin, že na základní a střední úrovni studovaly ve školách s maďarským vyučovacím jazykem a že pobývaly v životních světech československé a maďarské kultury zároveň. Pobývání v dvojazyčném společenském prostředí, v duálním světě československo-maďarském strukturovalo jejich každodennost. Hlavním městem jejich imaginárního domova² byla Praha, stejně tak jako Budapešť. Pohádky na dobrou noc jim přinášel klanějící se Večerníček v papírové čepici, bělovousý děda zapalující hvězdy i vzorný medvídek chystající se do postele důsledným mytím zubů a kloktáním. Tyto televizní postavičky ze znělek večerníčků nenabýly v jejich dětství nutně charakteristiky reprezentantů české, slovenské a maďarské kultury, nicméně z analytického hlediska dobře vystihují kulturně hybridní ráz jejich životního světa. Jak uvidíme v další části textu, sdílená zkušenost pobývání v duálním světě sehrála klíčovou roli v migračním procesu, do nějž bez jakékoliv koordinace svých rozhodnutí vstoupily.

Po ukončení vysokoškolského studia se mladé ženy z ÖTYE do rodného města většinou nevrátily nebo tak učinily jenom na nějakou dobu. Přibližně v době, kdy si hledají zaměstnání či se rozhodují dále studovat v postgraduální formě studia, se začínají znovu vídat při svých návštěvách rodného města a rodin. Je to doba, kdy mezi nimi opět vzniká intenzivnější komunikace a potřeba sdílet zkušenosti v konstruující se osmičlenné skupině. Tedy doba, kdy o sobě začínají mluvit jako o ÖTYE a začínají se s touto sítí stále významněji identifikovat.

² Termín „imaginární domov“ chápeme v tomto textu analogicky k Andersonově termínu „imagined communities“ [Anderson 1991]. Jde tedy o kompetenci představit a myslet si určité místo jako domov, a nikoliv o označení reálně neexistujícího domova.

Momentálně žijí tyto mladé ženy v pěti různých zemích světa. Bori je socioložka, která po studiu v Bratislavě, v Brně a v Budapešti začala postgraduální studium v Kalifornii. V USA žije již šestý rok, se svým manželem bydlí v San Franciscu. Évi vystudovala medicínu na Karlově univerzitě v Praze, do USA odjela spolu se svým manželem v roce 1998 původně na roční výzkumnou stáž, momentálně pracují oba jako lékaři v Milwaukee. Juli vystudovala obor angličtina-maďarština v Bratislavě. Od roku 2001 žije se svým manželem v Praze, kde pracuje jako ekonomka v jedné nadnárodní korporaci. Szilvi je lékařka, studovala v Brně, v Praze a v Bratislavě. Pro své doktorandské studium a atestační zkoušky si nakonec zvolila Brno, kde dodnes žije a pracuje. Kati vystudovala pedagogickou fakultu v Nitře, po kratším pobytu v rodném městě začala pracovat jako ekonomická asistentka v jedné nadnárodní firmě v Budapešti. Klára vystudovala obor němčina-maďarština v Bratislavě, po skončení studia začala pracovat jako středoškolská učitelka v rodném městě a jako jediná členka ÖTYE tam v současnosti žije. V letech 2002–2003 působila jako středoškolská učitelka v Německu. Jutka odjela po skončení studia oboru angličtina-dějepis v Bratislavě pracovat a studovat do Německa. Momentálně žije v Halle se svým manželem a dvěma dětmi. Spoluautorka textu strávila rok v Budapešti studiem angličtiny, pak vystudovala religionistiku a sociologii v Brně. Dva roky učila v Ostravě, v současnosti žije a pracuje v Brně.³

Největší událostí v životě ÖTYE jsou osobní setkání a rozhovory (čili tzv. face-to-face konverzace), k nimž dochází maximálně dvakrát ročně u příležitosti větších svátků (Vánoce, Velikonoce), kdy v rámci možností přijíždějí členky „spolku“ do rodného města za svými rodiči. Zákulisím těchto setkávání byla dlouhou dobu familiární a důvěrná atmosféra Klářina pronajatého bytu, kde se uvolněné, a přesto dynamické „konverzační maratóny“ odehrávaly častokrát až do úsvitu. Specifičnost zážitku těchto konverzací byla formována nejen rodinným a spontánním charakterem setkání, ale také osobním a intimním charakterem konverzačních témat.

Goffmanovo tvrzení, že navozením stylu zákulisního jednání lze jakýkoliv prostor přeměnit v zákulísí [Goffman 1959], velice dobře vystihuje i fenomén relokace těchto setkávání. Když se Klára odstěhovala na rok do Německa, byly ÖTYE konverzace přeneseny do první kavárny, která se na hlavním náměstí rodného

³ Během recenzního řízení tohoto textu se síť ÖTYE opět rozpochybovala. Vzhledem k situaci ke konci srpna 2005 nastaly dvě změny, které jsou závažné z hlediska transnacionálního rozložení sítě. Szilvi se rozhodla ukončit svůj pracovní poměr v jedné z brněnských nemocnic, aby na podzim roku 2006 odjela pracovat jako lékařka do Velké Británie. Její volba měla padnout na místo na soukromé klinice, kde se střídá dvoutýdenní pracovní vytížení s celým týdnem volna. Szilvi plánuje tento týden využít pro cesty zpět do Brna. Podobný směr nabral i Katčin život. Katka se chytila první vhodné příležitosti a víceméně nečekaně opustila Budapešť, jež byla jinak častým terčem její kritiky. Momentálně žije v Londýně a novou etapu své existence začala prací v kavárně. Je zcela otevřená jak možnosti dlouhodobého pobytu v Londýně, tak možného návratu do Budapešti.

města po dlouhých letech úpadku veřejného života otevřela. I v tomto veřejném prostoru se utvořilo prostředí dobře známé ze „zákulisního“ bytu. Jelikož objektem úspěšné relokace nebyla pouze konverzace, ale také její specifický charakter, prostor ÖTYE setkávání se stal pohyblivým: tak například poslední velké osobní setkání se odehrálo ve volném bytě Juliných rodičů a v době mezi konverzacemi tváří v tvář se komunikace přesunuje do virtuálního prostoru skupinové e-mailové korespondence. Síťový charakter ÖTYE je přitom formován nejenom prostřednictvím komunikace probíhající na společné platformě hromadných setkávání, jak jsme je popsali výše, ale také prostřednictvím intenzivní komunikace mezi jednotlivými členkami sítě ve dvojicích či trojicích (důležitou roli zde hrají především telefonní rozhovory, kavářenské schůzky a reciproční návštěvy v rámci cest napříč všemi pěti zeměmi, které jednotlivé ženy obývají).

Konverzace odehrávající se v privátním, veřejném či virtuálním prostoru ÖTYE mají jednoho společného jmenovatele: udržují realitu sdíleného životního světa ÖTYE a jsou důležitými místy formování osobní identity jeho členek. To, že se tyto ženy znají ještě z dětství, není samozřejmě dostačujícím vysvětlením existence této sítě. Společné dětství je potenciálem, který umožňuje udržování sdílené reality prostřednictvím vzpomínání. Témata ÖTYE konverzací ovšem ukazují, že se sdílená realita sítě nevyčerpává v nostalgickém vzpomínání na společně zažitá léta, ale je strukturována jednak plánováním osobních budoucností, jednak zkušenostmi typickými pro diasporické identity transnacionální současnosti. Bergerem a Luckmannem připomenuté rčení, podle něhož „lidé o sobě musejí mluvit, aby sami sebe poznali“ [Berger, Luckmann 1999: 43], zní již možná ošepně, ale jeho pádnost se ukáže v novém světle, pokud ho mírně doplníme: lidé o sobě musejí mluvit, aby poznali sebe sami, není ovšem jedno s kým a v jakém jazyce tak činí. Konverzace může udržovat životní světy a přispívat k formování osobních i kulturních identit, pokud rozumíme druhému a on rozumí nám – je-li konverzace pro obě strany „zajímavá“, jinými slovy, pokud obě strany sdílí stejné struktury relevance [Berger, Luckmann 1999]. Struktury relevance v rámci ÖTYE, jež jsou pro udržení sítě klíčové, nejsou dány jenom sdílenou minulostí členek ÖTYE, ale také formou sdílené zkušenosti migrace a diasporické identity.

Diskurz ÖTYE artikuluje ambivalentní charakter odchodu: formují se v něm odpovědi na to, proč je těžké a proč snadné odejít. Součástí kontinuální sebe-reflexe těchto mladých žen jsou interpretace jejich vztahu k migraci a zároveň k tomu, co za sebou zanechaly. Jde o otázky a úvahy, které tvoří nedílnou součást jejich konverzací i dopisů. Úvodní citace dobře vystihuje, že přijetí života v pohybu není bez těžkostí: za odchod může člověk platit ztrátou důvěrnosti, pravých lidských vztahů či pocitu bezpečí, jejichž znovuzískání v novém prostředí není nikdy automatické či samozřejmé. Přestože jsme si vědomi toho, jak klíčovou roli sehrává sdílený svět ÖTYE v kompenzaci těchto ztrát, zaměříme se v další části tohoto textu na souvislosti, které ozřejmují, proč mohly sledované ženy přece jen poměrně snadno odejít a jaké jsou jejich možnosti odejít a zůstat zároveň.

„Pouze pohyb mezi nimi“

Jedním z klíčových prvků struktur relevance životního světa členek ÖTYE je interpretace pohybu a proudění ve světě jako něčeho samozřejmého a nutného: pohyb je součástí života, již není třeba explicitně a složitě vysvětlovat.⁴ Zároveň se tento pohyb tematizuje ve smyslu vrženosti, tedy něčeho, co stojí mimo nás, o čem se nerozhodujeme přímo, co není čistě jenom výsledkem našeho kalkulu.⁵ Uvědomění si vlivů společenského i privátního rázu stojících mimo člověka ukazuje, že nastartování migrace v životě těchto mladých žen bylo spíše výsledkem kumulace malých, dílčích, taktických voleb, než jednoho velkého strategického rozhodnutí směřujícího k dosažení jasně artikulovaného cíle. Fenomén samozřejmosti, nutnosti a vrženosti do pohybu lze vysvětlit pomocí konceptu habitu, jak ho zformuloval Bourdieu [1990]. Pojem habitu vyjadřuje stylové příbuznosti praktik a symbolických reprezentací sdílených sociálními aktéry. Tato stylová příbuznost by nemohla existovat bez sdílených dispozic, jež sociální aktéři získávají v průběhu socializace a jež určují klasifikační schémata rozlišující například mezi správným a nesprávným, pěkným a ošklivým. Habitus jako soubor získaných dispozic však není pouze praktickým smyslem soudu a klasifikace, ale také praktickým smyslem jednání. Sdílet určitý habitus znamená vědět, co je třeba v určitých situacích podniknout, definovat určitou situaci podobně. Neustálé nutkání pohybovat se, nepřetržitá participace v nekončícím pohybu jako v samozřejmé součásti života se ukazuje jako jedna z dispozic, které generují a organizují jak praktiky, tak různorodé reprezentace života v pohybu.⁶ Zlomky příběhů členek ÖTYE o tom vypovídají následovně:

⁴ Nejde přitom pouze o interpretaci hlavní linie migračního pohybu, kolem nějž se formují jejich životní dráhy. Důležitou roli hrají také mezi-pohyby, dílčí cesty a „poutě“. Do sdílené „mentální mapy“ ÖTYE patří totiž nejenom města, v nichž momentálně žijí, ale také města, která se stala kvůli nejrůznějším zážitkům v jejich životě rozhodujícími: Bilbao, Vídeň, Londýn, Berlín atd.

⁵ Pocit vrženosti, o kterém zde mluvíme, neinterpretujeme jako znak, jenž vymezuje výhradně transnacionální zkušenosti. Vycházíme spíše z fenomenologického pojetí vrženosti [viz Heidegger (1927) 1996: 161–163]. V souladu s tímto pojetím je logika našeho výkladu opačná: pohyb v transnacionálním měřítku může být sledovanými ženami zakoušen jako vrženost stejně tak, jak mohl být jako vrženost zakoušen život jejich rodičů v státě hlídané socialistické uzavřenosti.

⁶ Navzdory tomu, že koncept habitu představuje jeden z klíčových pojmů současné sociologické teorie, je třeba vysvětlit jeho použití jako analytického konceptu, abychom tak předešli nedorozumění. Z naší výzkumnické perspektivy je koncept habitu užitečným prostředkem, jež umožňuje uchopit sociální konstrukci kompetentních aktérů, a překonat tak (již klasickou) opozici mezi determinující společností a svobodně jednajícími jedinci. Konkrétněji řečeno, koncept habitu nám umožnil interpretovat jednání mladých členek ÖTYE jako jednání zakotvené v určitém sociálním prostředí a zároveň jako invenční jednání. Habitus v Bourdieuově pojetí není, oproti obvyklému interpretačnímu omylu, mechanismem, který na jednotlivce přenáší diktát (obvykle třídní) struktury sociálního pole [Bourdieu, Wacquant 1992: 122]. Narozdíl od tohoto chápání vycházíme spíše z toho, že

„V poslední době si začínám říkat, čert ať vezme slávu a kariéru a všechno, co s tím souvisí, jakou to má hodnotu, když za ně obětuješ celý svůj život?... Občas se zamyslím a trochu závidím lidem, kteří zůstali doma, je pravda, že nic extraordinary (v původním maďarském textu psáno anglicky – pozn. autorů) se v jejich životě nestalo, ale alespoň se provdaly, porodily děti a každý víkend se sejdou se svými rodiči/rodinou/kamarády a jsou jen tak v pohodě... Ale zároveň vím, že po tom všem já bych už tak nemohla žít. A nakonec je všechno v pořádku, nestěžuji si, cítím se dobře a vůbec, jenom je ohromující, že když jednou vír člověka stáhne, tak ho nese a nese a nese...” (Évi)

„Odejít z malého města do milované mateřské země, to dokáže zahřát u srdce. Již po půl roce po ukončení studia na univerzitě je jejím hlavním stanem Budapešť. Toto tihnutí do světa jí přijde mimochodem mimořádně vhod, když se na malou Kati vykašle její velká láska. Poprvé nastává nadšení pro Budapešť, pak rychlé ochladnutí a nakonec zklamání. Do dneška víc než pět let života v Budapešti. S prací a s pracovním žádný problém, jenom ta sakramentská Budapešť, (proto – pozn. autorů) touha po nových výzvách a potom jít někam do širšího světa, dál.” (Kati)

„... ve skutečnosti neexistuje odchod a příchod, existuje pouze pohyb mezi nimi, tam a zpátky, nahoru a dolů, pohyb v trajektoriích a kruzích.” (Bori)

V těchto citacích lze postřehnout několik důležitých, úzce propojených momentů ozřejmujících zkušenost života v pohybu. Metaforické přirovnání migrační cesty k víru, z něhož nelze vystoupit, odkazuje v Évině životním příběhu na to, že do USA plánovali spolu s přítelem původně odjet na rok, a dnes se zdá, že tam zůstanou na celý život. Vír, který člověka stáhne, je vlastně celým tím dynamickým procesem (tj. řetězcem dění, na nějž Évi odkazuje výrazem „po tom všem“), který začíná u vybavování pracovních víz, pokračuje každodenními streasy a kolotočem dodělávání lékařských zkoušek a končí v turbulenci konkurzů po celých Spojených státech ve snaze získat stálé pracovní místo. Tento proces v sobě zahrnuje celou řadu kontinuálně probíhajících každodenních menších voleb a rozhodnutí, které jako implicitní síly vedou k setrvání v novém domově. Pojmenování těchto událostí metaforou víru je kromě jiného znakem toho, že vrženost do této situace je uvědomovaná. V námi analyzovaných dopisech se objevovaly mnohé reflexe toho, že když už je člověk do této situace vržen, nezbývá mu než se snažit odhalit pravidla hry nového sociálního prostoru a obstát v konfliktech a problémech každodenního života, jež jsou charakteristické pro život v pohybu.

habitus je soustavou dispozic, tj. soustavou náklonností k určitým formám jednání a interpretace. Tyto dispozice mohou být v návaznosti na plynutí času a/nebo relokační aktérů do nového sociálního pole jednak objektem eroze či kultivace, jednak zdrojem netečnosti či invenčních odpovědí na impulzy nového prostředí. V tomto smyslu nám koncept habitusu od začátku našeho výzkumu poskytoval sociologicky smysluplné vodítko při hledání odpovědi na otázku, do jaké míry a jakým způsobem jsme vázáni svou minulostí (jak v biografickém, tak v historickém smyslu slova).

Praktiky zvládání vrženosti jsou podpořeny určitou důvěrou v to, že „kamené“ instituce západní modernity (jakkoliv nepřehledné či byrokratické) nakonec vždycky nějak fungují a že vynaložená síla a pracovní nasazení se nakonec vždycky vyplatí. Je přitom důležité připomenout, že důvěra vyhrazená pouze institucím západního typu modernity je součástí sdíleného habitu těchto žen a získává smysl právě v opozici s fungováním institucí východní modernity (banky, státní úřady, vzdělávací instituce), jež jsou v ÖTYE dopisech často objektem ostré kritiky kvůli neschopnosti, zpátečnictví či strnulosti.

UVědomování si vrženosti sehrává důležitou roli také v konstrukci identity: odlišuje totiž pohybující se subjekty (ÖTYE) od těch, které „zůstaly doma“. Pokud jsme výše naznačili, že pohyb je samozřejmou součástí života těchto žen, znamená to, že je samozřejmostí pro ně, tj. samozřejmostí pro členky ÖTYE v opozici k těm, kteří zůstali v životních světech, do nichž se narodili. Vymezení se vůči těm, kteří nebyli k migraci „vyvoleni“, není ovšem míněno hierarchicky. Z prvního úryvku je zřejmé, že hodnocení života v pohybu je ambivalentní v tom smyslu, že mohou být uznány i klady a smysluplnost zakořeněného způsobu života. Uznání tohoto (jiného) způsobu života ale neznamená zároveň jeho přijetí: uznání se totiž v tomto případě vztahuje na život, který není „náš“. Nepohyblivý svět může být sice krásný, ale po letech vrženosti do pohybu nelze tuto krásu docenit.

Neustálá mobilita a flexibilita pohybu je dalším klíčovým rysem habitu členek ÖTYE. Společné dispozice, na nichž se jejich sdílené kulturní reprezentace a praktiky zakládají, jsou výsledkem sdílených podmínek socializace. Tyto podmínky přitom zahrnují různorodé vlivy a nelze je pojímat jako podmínky strukturované výlučně socialistickým státním zřízením. Jestliže socialismus pojímal vztah mezi státem a jedincem ve smyslu morálního propojení, v rámci něhož se formoval habitus závislosti jedinců na paternalisticky založeném státu [Verdery 1996], je jednání členek ÖTYE příkladem překonání této závislosti a s ní související pasivity.⁷ Místo pasivního lamentování, nářku a čekání na pomoc od výše postavených autorit, respektive od etno-kulturní solidarity, dominuje v síti ÖTYE

⁷ Pokud budeme vycházet z toho, že pro sdílení habitu je třeba být socializován ve stejných společenských podmínkách, můžeme předpokládat, že podmínky, jež byly typické pro socialistický režim, mohly vytvořit určitou specifickou soustavu dispozic jednání a interpretace. Socialistické režimy se snažily o homogenizaci sociálních polí, čili o minimalizaci sociálních diferencí a distinkcí, jež pak vedla k maximalizaci závislosti „stejných“ jedinců na státu. Díky těmto homogenizačním snahám existoval/existuje socialistickými režimy vyprodukovaný habitus závislosti napříč různými sociálními vrstvami. Objevuje-li se koncept habitu v antropologických analýzách socialismu a postsocialismu [Verdery 1996, 2003; Buchowski 2003; Berdahl 1999; Humprey 1999, 2000; Lampland 2002; Platz 2000], není pojímán jako habitus, jenž by byl sdílen všemi aktéry žijícími v období socialismu/postsocialismu, ale jako habitus vyprodukovaný ve specifických podmínkách socialismu/postsocialismu. Ten pak obvykle tvoří součást jedinečné soustavy habitů jednotlivců. V Bourdieuově pojetí se totiž v habitu sbíhají procesy zespolčenštění a individualizace [Bourdieu 2000]: jednotlivci nesdílejí pouze jeden koherentní habitus, ale jedinečnou kombinaci několika z nich.

pohotovost k aktivnímu jednání a přijetí mobility se všemi jejími nepohodlnými podmínkami. V touze po odchodu do světa, o níž vypovídá například Katčín úryvek, můžeme analyticky rozlišit dvě vrstvy: jednak určitou nomádskou touhu ženoucí člověka z jednoho velkoměsta do druhého, jednak touhu odejít, jež se váže přímo na již zmíněnou distinkci mezi západní a východní modernitou, ta je totiž živěna pocitem nedostatku: něco v této post-socialistické společnosti, v těchto post-socialistických poměrech chybí. Vyrovnání nedostatku se přitom nehledá v exotických zemích Východu, což by odpovídalo představě nomádů romantického diskurzu, nehledají se ani cesty nápravy či způsoby možné reorganizace společnosti, jež nabízejí politické ideologie. Odstranění nedostatku se očekává od změn, které přinese migrační pohyb.

Tyto souvislosti již naznačují, proč bylo pro tyto mladé ženy víceméně snadné odejít. Není to jednoduše jenom jejich kritika namířená do post-socialistické reality, ale také jejich dispozice a kompetence, které umožňují realizaci touhy po pohybu, jež tak nemusí být vytlačena do říše fantazie.⁸ Hned na první pohled může být zřejmé, že za snadností odchodu těchto mladých žen stojí jejich vysokoškolské vzdělání. Podle klasického pedagogického diskurzu bychom mohli říci, že schopnost rozeznat příležitosti, zpracovávat informace, komunikovat v cizích jazycích a učit se neustále novým věcem jsou charakteristikami, které usnadňují jejich participaci v migračním procesu. Nahlédneme-li ovšem blíže do minulosti jejich životních příběhů, zjistíme, že tyto dispozice a kompetence byly výrazně formovány již v jejich dětství. Dispozice pro vykonávání soustředěné a vyčerpávající práce jako nevyhnutného předpokladu úspěšné migrace mají kořeny již v socializaci na základní škole a v jejich středostavovských rodinách. Hodnotu a význam vzdělávání v jejich rodinách dobře ilustruje skutečnost, že i v maloměstských poměrech socialistické doby téměř všechny členky sítě studovaly v soukromých hodinách již od svých deseti let cizí jazyky (angličtinu a/nebo němčinu), přičemž od svých pěti let byly zahrnuty do výuky slovenštiny jako cizího jazyka v mateřské a na základní škole. Osvojily si tak postupně praktiky studia a intelektuální práce, které mohou využívat i v současnosti: ve svých profesích a v privátních plánech další seberealizace.

Pokud zaměříme pozornost na životní příběhy těchto mladých žen, vyjeví se skutečnost, že roli procesu vzdělání nelze redukovat na formování praktických dispozic a schopností, které jsou v migračním procesu dobře využitelné. Vzdělání má zásadní roli také pro kultivaci samotné imaginace, jež směřuje k hledání nových možností pohybu, situuje se dokonce do pozice cíle, jehož dosažení člověka motivuje k odchodu. V tomto smyslu se vzdělání jako předpoklad a prostředek transformuje do podoby hry, v níž je vzdělání realizováno pro vzdělání samotné:

⁸ Pro konceptuální rozlišení fantazie a imaginace pro pochopení motivujících impulsů pro migraci viz [Appadurai 1996].

„Hlavní motivace mého odchodu do Německa? Že mohu studovat. A nemyslím tím studium jazyka (...), ale spíše profesní záležitosti, že získám zkušenosti a otevřu si širší obzory. Chtěla jsem se dozvědět, jak to dělají jinde, poznat, jak funguje jinde školství (...) a chtěla jsem hodně číst.“ (Klára)

Úryvek poukazuje na to, že toto další vzdělávání není možné realizovat v domácím prostředí: zvýznamnění vzdělávání a studia načrtává jasný rozdíl mezi dvěma lišícími se světy. „Tam“ (na západ od nás) je prostor pro seberealizaci a osobní rozvoj. Je to prostor plný inspirace. „Tady“, to je prostor ignorace a závislosti. Hodnota vzdělání poukazuje tedy také na to, že migraci můžeme interpretovat jako hledání prostorů, v nichž může být uplatněn habitus charakterizující tyto mladé ženy. Jinými slovy, migrace jim umožňuje pokračovat v reprodukci habitu, jež se formoval již od jejich dětství. Ilustrativně to shrnuje následující výpověď:

„Když jsme vloni přijeli do Prahy, plánovali jsme, že zůstaneme rok či dva a že se potom vrátíme na Slovensko. Ale čím déle tady jsme, tím jistější je (hlavně jestli v letošních volbách (2002 – pozn. autorů) vyhraje ten hlavoun (...)), že zůstaneme, protože si ani nedovedu představit, co bychom si doma počali. Máma nás také pořád povzbuzuje, abychom zůstali, posílala dokonce také mou sestru a jejího manžela, aby někam odjeli, aby doma nezkysli. Je to moc zajímavé, asi tak před deseti lety bych si vůbec nedokázala představit, že to bude právě moje máma, kdo nás bude posílat „ pryč“ z domu. Jenomže i ona vidí, jaká je situace a že tam nejsou vyhlídky na nic dobrého.“ (Juli)

Formuluje se tak zde binární opozice, která je dalším klíčovým elementem struktur relevance ÖTYE. Svět rozdělený na „tam“ a „tady“ je světem opozice moderního Západu a východního močálu. Tato významová opozice nevymezuje přitom nutně geografické prostory, ale sociální prostory západní modernity, které se nachází v Praze, v Brně či v Budapešti, jestliže jejich opozici budou představovat například prostory institucí rodného města, Bratislavy či Nitry. To, že jde o myšlenkovou strukturu, jež je naplněna v různých konkrétních relacích různými významy, dobře ukazuje okolnost, že prostory a instituce Prahy, Brna a Budapešti se mohou překódovat do „tady“, pokud se usouvztahují s německým, americkým či anglickým prostředím. Binární opozice mezi „tam“ a „tady“ artikuluje vlastně mýtus západní modernity o onom tamějším světě, kde všechno funguje, kde se člověk může seberealizovat a kde se mu dostává spravedlivého uznání záviselého na pracovním výkonu.

„Hybridní všehočů“

Mladé ženy z ÖTYE mohly do světa pohybu vstoupit víceméně snadno, jelikož zakoušení jinakosti a cizosti vytvářelo klíčový element jejich biografií. Každodenní zážitky a konfrontace vyplývající ze situace pobývání ve dvou kulturních

a symbolických řádech tvořily důležitou součást jejich životního světa. Následující úryvek by mohl zastupovat celou řadu podobných zkušeností členek ÖTYE, v nichž se kritika post-socialistických institucí mísí s traumatizujícím zakoušením etno-kulturní jinakosti jako stigmatu:

„Z Bratislavy jsem chtěla pryč nejenom kvůli hierarchickému a monotónnímu vysokoškolskému systému, který fungoval po vzoru pásové výroby, ale také kvůli nacionalistickému a xenofobnímu kulturnímu prostředí. Pamatuji si, že jsme si jednou s Jutkou povídaly na autobusové zastávce a jeden chlap nám začal nadávat do smradlavých Maďarek, kurev a píč. Jaksi instinktivně jsme obě zareagovaly ignorací a myslím si, že jsme ten náhlý šok mohly překonat jen prostřednictvím úplného zmlknutí.“ (Bori)

Přes existenci četných vzpomínek na podobné stigmatizující zážitky bychom v současném diskursu ÖTYE sotva našli přímočaré příčinné interpretační vazby mezi tíhou zakoušení jinakosti ve smyslu čistě etno-kulturní difference a odchodem do cizích zemí. Argumentace typu: „museli jsme odejít, protože nás jako menšinu utlačovali,“ je ÖTYE diskurzu naprosto cizí. Jinými slovy to, že sledované ženy mohly snadno odejít, není v jejich případě umožněno jejich nezakoušeností v zemi, v níž vyrůstaly. Zakoušení jinakosti nemusí být nutně v konfliktu s možností být doma. Z analytického hlediska je ovšem zřejmé, že migrace byla pro ně snadnější než pro jednotlivce, kteří zakoušení jinakosti (jež je nedílnou součástí migračních životních drah) z domova neznali. Mezi všemi změnami, jež s sebou migrace přináší, pro ně alespoň zkušenost jinakosti a cizosti, nemusela být zcela neznámou – nemusela být traumatizujícím a/nebo odrazujícím šokem.

Mladé ženy z ÖTYE nejenom že disponovaly zkušeností jinakosti, ale zakoušely zároveň i to, že v pozici jiného se člověk může objevit v mnoha různých podobách. Kulturní hranice vymezující jinakost nejsou totiž v jejich případě vymezitelné podél etno-kulturní kategorizace subjektů na slovenské versus maďarské. Za jiné byly členky ÖTYE považovány jak na Slovensku, tak v Maďarsku: zatímco na Slovensku si jako „Maďarky“ zvykaly na poznámky, jež jim předkládaly povinnost mluvit slovensky bez chyb, v Maďarsku jako „Slovenky“ snášely pozastavování se nad tím, jak dobře umí maďarsky. Pro specifičnost zakoušení jinakosti a cizosti je zde příznačné, že v opozici k etno-nacionalistické kategorizaci lze za cizí zemi označit také Maďarsko: v maďarské společnosti je „menšinový Maďar“ častokrát považován za „Slováka“ (respektive za „Rumuna“ či „Ukrajince“), tedy za jednotlivce, jehož kulturní identita je překódována jeho občanskou příslušností či zemí, v níž žije nebo z níž pochází. Toto zamítnutí identity „domorodými Maďary“ dává pobývání v imaginárním maďarském domově určitou „pachuť“; stejně tak pobývání v imaginárním slovenském domově je v každodennosti relativizováno naznačováním druhořadosti menšinových Maďarů. Mladé ženy z ÖTYE se tedy běžně konfrontovaly s tím, že jsou v různých prostředích považované za různé subjekty a že obvykle nejsou v žádném

prostředí těmi, za které se samy považují.⁹ Nezakoušely pouze jinakost, ale také to, že jejich zakoušení jinakosti je komplexní jako vícevrstevná síť významů a jako takové je nezařaditelné do jasně ohraničených kategorií.

Toto komplexní zakoušení jinakosti je v ÖTYE objektem afirmace. Členky ÖTYE přijímají tuto zkušenost, a to nejenom z toho důvodu, že reflektují její přetrvávání napříč jednotlivými zeměmi. Komplexní zakoušení jinakosti přijímají i proto, že vytváří onu specifickou kulturní konstelaci v životním světě, jež je spojuje; tedy že je něčím, co sdílí všechny. Propletenost původních a nových domovů, ambivalence zkušenosti kolísající mezi snadným odchodem a nejednoduchostí zanechání za sebou určitého žitého světa se ukazuje z analytického hlediska jako klíčová. Výše jsme již naznačili, že víceméně bezproblémový odchod mladých žen byl podpořen zakoušením určité jinakosti a cizosti v československo-maďarském prostředí. Jejich odchod se ovšem v žádném případě nerovná snaze nalézt „skutečný“ domov jinde. Ukazuje se totiž, že tentýž československo-maďarský životní svět, který byl předpokladem jejich nezařaditelnosti, vytváří v cizině nepostradatelný imaginární domov, kterého se drží, který nechtějí zcela opustit a který je potřebný pro jejich každodenní zabydlování nových domovů. Jinak řečeno, tatáž československo-maďarská hybridní kultura, jež na jedné straně dělá z člověka potencionálního i reálného cizince, je na druhé straně kulturou, bez níž se člověk neobejde, chce-li se kdekoliv ve světě cítit doma. Příkladně to shrnuje úryvek z Évina dopisu:

„Mnozí říkají, že je dobré a praktické, pokud je přítel/přítelkyně, manžel/manželka, či jakýkoliv partner člověka zdejší (= americký), protože se tak člověk naučí lépe anglicky. Je to pravda, ale myslím si, že já bych za nic nevyměnila to, že můžu s Robertem doma mluvit maďarsky a že když zpívá Jožo Ráž (Elán) o tom, že „10 deka tresky“ (v původním maďarském textu psáno slovensky – pozn. autorů), oba víme, o čem to je, a že se můžeme společně dívat na „Tři oříšky pro Popelku“ (v původním maďarském textu psáno česky – poznámka autorů) a že když se setkají naše rodiny, tak mají/máme společný jazyk a můžeme se spolu bavit.“ (Évi)

To, co se nám na první pohled může jevit jako významový posun od ontologického bezpečí [srovnej Giddens 1991] vytvářeného každodenní konverzací v maďarském jazyce k důvěrnosti vytvářené sdílením symbolického řádu slovenské popové hudby či české televizní pohádky, není žádným paradoxem či nekonzistencí myšlení, ale symptomem, jež odkazuje na hybridní charakter životního světa. Jinými slovy, domov je zde, podobně jako ve sdíleném světě ÖTYE, vytvářen směsicí maďarštiny a československých kulturních elementů. Ono „být doma“ není vytvářeno čistě jenom konverzací v mateřské maďarštině, ale také tím, že se v rámci diskurzu, jež se vede v maďarském jazyce, zpřítomňují a zvýznamňují maďarské i ne-maďarské kulturní elementy. Hybridní svět ÖTYE sestává jak z kulturní směsice sdílené z minulosti, tak ze směsice současné transnacionální

⁹ Pro analýzu podobné ambivalence připsaných kategorií identity srovnej [Arendt 1978].

konzumní i alternativní kultury. Rozmanitost tohoto světa si lze dobře představit na příkladě hudebního vkusu členek ÖTYE, který není samozřejmě u všech stejný. Metallicu (heavy-metal), Beastie Boys (hip-hop) nebo Keitha Jarretta (jazz) neposlouchají všechny, nicméně existuje celá řada hudebníků, kteří jim hrají do společné noty (do společně sdíleného světa): kontroverzní hip-hoper Eminem, maďarská alternativní rocková kapela Kispál és a Borz, měšťáctvím opovrhující maďarská hip-hopová kapela Belga, stárnoucí idol maďarského rocku Attila Pataky, tradiční cikánská kapela z jihu Slovenska Pepes, maďarská lidová kapela Muzsikás nebo kapela hrající world-music Ghymes. To, že všechny tyto kapely spolu-vytváří sdílený svět ÖTYE, neznamená, že všechny členky ÖTYE mají jejich hudbu stejně rády. Jde spíše o to, že všechny rozumějí významům, asociacím a náladám, jež jsou hudbou těchto kapel navozeny. Alarmující a pesimistické interpretace globální situace, jež předpovídají příchod doby kulturní homogeneity, v níž budeme žít všichni ve stejném, a proto šedém (uniformním) světě, se ve světle životních světů migrantů zdají být přehnanými. Specifická zkušenost členek ÖTYE dobře ukazuje, že nežijeme všichni ve stejném životním světě, neboť jinak bychom neformovali imaginární domovy, které nás doprovázejí na našich migračních cestách. Hranice, cesty a objekty imaginárních domovů jsou vytyčeny vzpomínkami a neustále se proměňující řadou „našich“ písní a pohádek, historiek a historií, stravovacích a sportovních praktik, normativních představ a politických názorů – tedy všeho toho, co sdílíme a co si nemusíme mezi sebou složitě vysvětlovat. Důvěrná samozřejmost těchto domovů existuje díky jejich periodickému udržování a obohacování. Jak lidé, tak jejich životní světy jsou v neustálém pohybu. Migrace a zkušenosti migrantů ukazují, že tato sociální a kulturní dynamika není řízena univerzální zákonitostí, ale je určována celou řadou jedinečností a nahodilostí, které znemožňují homogenizaci jedinečných konstelací životních světů.

Shrnutí

Biografické výzkumy zabývající se migrací formulovaly argument, podle něž nemusí (ani politickým režimem vynucená forma) migrace nutně znamenat katastrofický zlom, který narušuje „přirozenou“ životní dráhu lidí [Breckner 2000]. Námi sledovaný případ transnacionální sítě tento explanační model potvrzuje. Ukazuje se, že migrace je pro naše mladé ženy v mnoha ohledech spíše jakousi bránou, jež jim umožňuje směřovat v započatých životních dráhách bez cézury, tj. aniž by musely vybočit z již nastartované orientace. Migrace je v tomto případě vlastně řešením paradoxní situace, v níž sociální prostředí zabraňuje reprodukci a dalšímu rozvoji habitu, jež samo vyprodukovalo. Řečeno jinými slovy, mladé ženy z ÖTYE představují alternativu závislosti jedinců na paternalisticky založeném státu a tuto alternativu realizují paradoxně právě díky habitu, tj. kompetencím a dispozicím, které získaly v socializačním procesu odehrávajícím se na rozhraní socialismu a post-socialismu.

Snažili jsme se poukázat na spletnost sociální situace, do níž se tyto ženy dostaly: jejich habitus jim na jedné straně umožňuje nezabřednout do post-socialistických vztahů závislosti, na straně druhé se však stávají závislými na „víru migrace“, do něž nevstoupily pod vlivem zásadního rozhodnutí či dlouho plánované strategie migrovat. To, co je do „víru migrace“ dostává, je spíše série aktuálních příležitostí, jež byly s to využít. Domníváme se, že v této souvislosti hraje klíčovou roli habitus, díky němuž si mohly tyto ženy vůbec všimnout nabízející se příležitosti a díky němuž též disponovaly kompetencemi umožňujícími v těchto příležitostech obstát. Sdílet tento habitus znamená dále mít/sdílet imaginaci, jež život v pohybu a v novém prostředí představuje v příznivém světle. Je to vlastně imaginace, jež „žene“ člověka dopředu do „víru migrace“.

V tom, že se naše mladé ženy do tohoto víru nepropadly, sehrála důležitou roli jejich diasporická identita a schopnost žít v hybridním životním světě. Členky ÖTYE mohly do světa pohybu vstoupit a přetrvat v něm víceméně snadno, jelikož každodenní zážitky a konfrontace vyplývající ze situace pobývání v duálním československo-maďarském kulturním a symbolickém řádu tvořily důležitou součást jejich biografii. Jejich hybridní, tj. z mnoha kulturních zdrojů konstruovaný životní svět, v jehož udržování sehrává nezaměnitelnou roli konverzace a vzájemná podpora sítě ÖTYE, je navíc zdrojem jistoty, jež umožňuje zvládat ambivalenci odchodu a zůstávání.

ELEONÓRA HAMAR působí jako odborná asistentka na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Zabývá se teoriemi narativní konstrukce, metodologií religionistického výzkumu a současnou religionistickou teorií. Její současná výzkumná činnost se zaměřuje na narativní konstrukci židovských identit.

CSABA SZALÓ působí na Katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. Zabývá se sociologií kultury a sociologickou teorií. Jeho výzkumné aktivity se zaměřují na proces kulturní asimilace a sociální konstrukce identit.

Literatura

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1988. „Putting hierarchy in its place.“ *Cultural Anthropology* 3: 36–49.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller, Cristina S. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.

- Berdahl, Daphne. 1999. *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Brazier, Jana Evans, Anita Mannur (eds.). 2003. *Theorizing Diaspora*. Oxford: Blackwell.
- Breckner, Roswitha. 2000. „The Meaning of the Iron Curtain in East-West Migration Biographies.” Pp. 367–387 in Roswitha Breckner, Deborah Kalekin-Fishman, Ingrid Miethe (eds.). *Biographies and the Division of Europe. Experience, Action and Change on the 'Eastern Side'*. Opladen: Leske + Budrich.
- Buchowski, Michal. 2003. „Coming to Terms with Capitalism: An Example of a Rural Community in Poland.” *Dialectical Anthropology* 27: 47–68.
- Císař, Ondřej. 2004. *Transnacionální politické sítě. Jak mezinárodní instituce ovlivňují činnost nevládních organizací*. Brno: MPÚ.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Glick Schiller, Nina, Georges E. Fouron. 2001. *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham: Duke University Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Gupta, Akhil, James Ferguson. 1997a. „Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference.” Pp. 33–51 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Gupta, Akhil, James Ferguson. 1997b. „Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology.” Pp. 1–46 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- György, Péter. 2005. *Kádár köpönyege*. Budapest: Magvető. (*Kádárův plášť*)
- Hall, Stuart. 1995. „New Cultures for Old.” Pp. 175–213 in Doreen Massey, Pat Jess (eds.). *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. New York: Oxford University Press.
- Hannerz, Ulf. 1989. „Notes on the Global Ecumene.” *Public Culture* 1 (2): 66–75.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hannerz, Ulf. 1997. „Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology.” *Working papers, Department of Social Anthropology, Stockholm University* [online] WPTC-2K-02 [cit. 13. 02. 2007]. Dostupné z: <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>>.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: Oikoyemenh.
- Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton (eds.). 1999. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Humphrey, Caroline. 1999. *Marx Went Away – But Karl Stayed Behind*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Humphrey, Caroline. 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca: Cornell University Press.

- Inda, Jonathan Xavier, Renato Rosaldo (eds.). 2002. *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell.
- Konopásek, Zdeněk (ed.). 1999. *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha: Karolinum.
- Lampland, Martha. 2002. „The Advantages of Being Collectivized: Cooperative Farm Managers in the Postsocialist Economy.” Pp. 31–56 in Chris Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Lofland, John, Lyn H. Lofland. 1995. *Analyzing Social Settings. A Guide To Qualitative Observation and Analysis*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Malkki, Liisa H. 1995. „Refugees and Exile: from ‚Refugee Studies‘ to the National Order of Things.” *Annual Review of Anthropology* 24: 495–523.
- Malkki, Liisa H. 1997. „National Geographic: the Rooting of People and Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees.” Pp. 52–74 in Akhil Gupta, James Ferguson (eds.). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Nyíri, Pál. 2005. „Mobilita, podnikání a sex. Příběhy modernosti a čínské ženy žijící v Maďarsku.” *Biograf* 36: 3–23.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, London: Duke University Press.
- Platz, Stephanie. 2000. „The Shape of National Time: Daily Life, History and Identity during Armenia’s Transition to Independence 1991–1994.” Pp. 114–138 in Martha Lampland, Matti Bunzl, Daphne Berdahl (eds.). *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rosaldo, Renato. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon.
- Rouse, Roger. 2002. „Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.” Pp. 157–171 in Jonathan Xavier Inda, Renato Rosaldo (eds.). *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell.
- Spinoza, Charles, Hubert L. Dreyfus. 1996. „Two Kinds of Antiessentialism and Their Consequences.” *Critical Inquiry* 22: 735–763.
- Verdery, Katherine. 1996. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Verdery, Katherine. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. Ithaca: Cornell University Press.

Formy transakčního sexu mezi muži v Praze (1999–2004)*

TIMOTHY MCCAJOR HALL**

University of Chicago, Chicago, USA

Forms of Transactional Sex in Prague among Young Men Who Have Sex with Men (1999–2004)

Abstract: Since 1989, Prague has become a major destination for gay tourists and for sex tourists of all orientations from Western countries. To date, relatively little attention from policy or social theory perspectives has focused on males involved in sex work in Czech Republic. Based on the author's fieldwork in the gay community in Prague during 1999–2002 with follow-up visits in 2004–2006, this article looks at the experiences of young men (especially gay-identified men) involved in homosexual sex work in Prague, describes their relationship to the mainstream gay scenes in Prague in several phases since the mid-1990s, and discusses problems they face. Findings include the following: 1) *Transactional sex* exists on a continuum – ranging from one-time explicit exchanges of sex for money, through flirting for drinks, to longer-term relationships strongly motivated by financial considerations. 2) The latter types provide both a potential point of entry to sex work and a point of contact or plausible deniability on the gay mainstream. 3) Young men involved in various forms of sex work provide one of the major encounter points between Western tourists and native Czechs and Slovaks; this has been aggressively marketed in Western Europe and North America since the mid-1990s by pornographers, both Czech and foreign. 4) Male sex work does not generally provide a long-term career in Czech Republic; many former sex workers appear to end up in jobs such as bartending or as tour guides, where they can use their language skills and customer service experience.

Keywords: male prostitution, sex work, homosexual, ethnography, Czech Republic.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 89–109

* Děkuji Robertovi, Richardovi, Petrovi, Tomášovi a Oldovi za přátelství a pomoc, které mi poskytovali po dobu mého terénního výzkumu. Rovněž děkuji Fabiano Golgovi, jeho výzkumnému asistentovi a dále Ivo Procházkovi, Petru Prokopíkovi, Jamesi Quinovi, Jaroslavu Zvěřinovi a László Sümeghovi za možnost vést s nimi podnětné rozhovory na téma tohoto článku i jiná témata. Leyla Keough, Jocelyn Marrow, Matthew Wolf-Meyer a tři anonymní recenzenti poskytli cenné komentáře ke starším verzím. Výzkum a psaní textu zčásti podpořily následující granty a instituce: Jacob K. Javits Fellowship (US Dept. of Education, PR# P170A70655); the Medical Scientist Training Program at UCSD School of Medicine (NIH General Medical Sciences #5T32GM07198), the Office of Behavioral and Social Research, National Institute on Aging (training grant 5 T32 AG000243), the National Institute of Mental Health (training grant #5 T32 MH019098-15).

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Timothy M. Hall, Dept. of Comparative

Úvod

Po roce 1989 se Praha stala v regionálním i celosvětovém měřítku známým cílem homosexuálních turistů a sexuálních turistů hetero- i homosexuálního zaměření [Golgo 2003: 14–15]. Vedle historie, architektury a piva je do Prahy mohla lákat i skutečnost, že je hlavním městem země, jež je nejen vlastní světově známých supermodelek, ale také mnoha mladých mužů, kteří se v západních zemích stali slavnými jako hvězdy fenomenálně úspěšných gay pornofilmů. Turistické průvodce i turisté, kteří Prahu líčí jako „nový Amsterdam“ [Doležalová 2003], navozují obraz dekadentního města, jež není pro západního návštěvníka nákladné a vyznačuje se nízkou úrovní sociálního odsuzování a mírnými právními restrikcemi v oblasti požívání alkoholu [Bútora 1995; Hall 2005], rekreačních drog [Csémy 1999] i příležitostného sexu heterosexuální a homosexuální povahy.¹

Tento mezinárodní marketing Prahy jako sexuálního ráje hluboce ovlivnil ekonomiku a sociální strukturu života místních gayů. Vedle významného heterosexuálně orientovaného sexuálního průmyslu fungujícího v Praze a městech českého pohraničí existuje zejména v Praze také rozsáhlý sexuální průmysl zaměřený homosexuálně, který se rozvíjí souběžně s podniky určenými většinové gay komunitě a v těsné interakci s nimi. K místům homosexuálně zaměřené sexuální práce patří penziony, jež navštěvují turisté mající zájem o služby prostitutů, strip-týzové kluby a sauny. Pro homosexuální obyvatele Prahy je obtížné o těchto aktivitách nevědět, protože často pronikají i do prostředí barů, kaváren a diskoték navštěvovaných příslušníky většinové gay komunity. Současně neexistuje jasná dělící čára mezi muži věnujícími se sexu za odměnu, ať již v podobě explicitních peněžních plateb nebo méně přímých forem směny, a ostatními. Vzhledem k tak snadné dostupnosti komerčního sexu a tak zjevnému prospěchu, který z něj může plynout, se jej v určité míře účastní mnozí homosexuálně orientovaní ado-

Human Development, University of Chicago, 5730 South Woodlawn Avenue, Chicago, IL 60637-1603, USA, e-mail: mccaigor@post.harvard.edu.

¹ Diskurzy sexuální tolerance je obtížné hodnotit: či chování a postoje, jaké jejich stránky, které formální právní úpravy a ve srovnání s čím nebo kým? Podle řady „objektivních“ měřítek jsou v České republice postoje k sexualitě liberálnější než v mnoha západních zemích: například poměrně nízká zákonná věková hranice pro pohlavní styk, faktická legálnost sexuální práce dospělých, otevřené zobrazování sexuality a nahoty v médiích, jež obvykle nevyvolává kontroverze, a v nedávné době schválení registrovaného partnerství osob stejného pohlaví. Česká republika patří také k evropským zemím s nejmenším podílem věřících osob [Froese 2005]. Rozdíly mezi ČR a některými dalšími východoevropskými zeměmi jako třeba Rumunskem a Ruskem, kde v 90. letech byly homosexuální osoby a skupiny nadále vystaveny pronásledování, jsou obrovské [Štulhofer, Sandfort 2005]. Tyto „tolerantní“ postoje a chování se však objevují zejména ve městech a u mladších věkových skupin, zatímco mnozí starší obyvatelé ČR a ti, kteří nebydlí ve velkých městech, na mimomanželskou a jinou než heteronormativní sexualitu pohlížejí dvojznačně nebo s odporem [Janošová 2000; Hall 2003]. Zkušenosti turistů, kteří navštívili metropoli, jako je Praha, samozřejmě odrážejí jen nepřímý každodenní život většiny obyvatel ČR, zvláště mimo největší městská centra.

lescenti a mladí muži – alespoň dočasně nebo příležitostně. Při značném rozsahu a relativní viditelnosti komerčního sexu mezi muži v Praze je překvapivé, že se dosud věnovalo tak málo pozornosti jeho různým formám.

Transakční sex

Odborná literatura dosud z velké části zkoumala ženské sexuální pracovnice odděleně od jejich širšího sociálního kontextu a zaměřovala se zejména na pouliční prostitutky a prostitutky v nevěstincích [Agustín 2005a]. Podobně i méně rozsáhlá literatura o mužích věnujících se komerčnímu sexu s mužskými zákazníky se až na pár výjimek [např. Parker 1999; Quin 2005] obecně soustředila na nejsezenačnější témata pouličních [Koken et al. 2005] a transgenderových prostitutek [Kulick 1998; Prieur 1998] nebo zneužívaných mladistvých. Poměrně málo pozornosti se naproti tomu dostalo šířeji chápané problematice komerčního sexu mezi muži, otázkám životní dráhy mužů zapojených do placeného sexu nebo jejich vztahu k většinové gay komunitě. Ekonomické rozdíly mezi zákazníkem a sexuálním pracovníkem jsou často velmi výrazné, avšak mnoho mladých mužů věnujících se v České republice transakčnímu sexu neutíká před naprostou chudobou (třebaže někteří odešli z domova a jiní mají velmi málo alternativních možností obživy). Mnozí se na sex dívají instrumentálně a jsou přesvědčeni, že jejich sebehodnocení zůstává směřováním sexu za peníze nebo pozornosti v zásadě nedotčeno: někteří si dokonce udržují jasnou identitu heterosexuála, který pouze příležitostně vykonává za peníze určité aktivity [srov. Reiss 1961]. U dalších, zejména homosexuálně orientovaných a identifikovaných jedinců, se mohou v transakci s každým zákazníkem/partnerem spolu spojovat prvky romantické lásky nebo erotické touhy, touhy po pozornosti, touhy po penězích nebo darech a touhy po sexuální rozkoši (i s partnerem, který není ideální). Někdy obě strany transakce používají jazyk dávání darů spíše než explicitní odměny. Nerovnost moci a způsobilosti k jednání vposled přetrvává, ale často není tak jednoznačná, jak se někdy předpokládá.

V tomto příspěvku používám převzatý pojem *transakční sex* k popisu takového širšího souboru sexuálních interakcí provázených materiálním ziskem. Různí autoři se v chápání transakčního sexu jako technického termínu liší: někteří [např. Caldwell, Caldwell, Quiggin 1989; Hunter 2002] jej definují úzce jako sexuální interakce, které jsou částečně motivovány finančním ziskem, ať už ve formě darů, finanční podpory nebo výrazných rozdílů ve zdrojích, avšak současně se odehrávají v rámci dlouhodobějšího (nebo alespoň potenciálně dlouhodobějšího) a emocionálně komplexního vztahu, v protikladu k výrazům jako „prostituce“ nebo „sexuální práce“, jež implikují pouze nebo především finanční kompenzaci. Jiní autoři chápou transakční sex šířeji jako jakýkoli sex, který je provozován za odměnu, ale explicitně věnují pozornost formám sexu za odměnu, k nimž dochází ve vztazích [Cole 2004]. Výzkum transakčního sexu přinesl důležité zjištění, že příjemci finančních kompenzací v těchto vztazích mají nedostatečnou kontrolu

nad praktikami bezpečného sexu a finančně silnější partneři často udržují sexuální kontakty s jinými muži, což je významné z hlediska prevence šíření HIV a dalších sexuálně přenosných nemocí. Platí ovšem také, že výzkumy komerčního sexu *vztahy* spojené s poskytováním odměn často opomíjejí i přes jejich potenciální význam jak z ekonomického hlediska, tak s ohledem na veřejné zdraví [Bronfman et al. 2002; Dunkle et al. 2004; Salazar et al. 2005; Selikow 2004; Vandepitte et al. 2006]. V tomto textu se přidržuji širšího chápání výrazu *transakční sex*. Termíny *komerční sex* a *sexuální práce* používám v zásadě zaměnitelně jako výrazy s užším významem, jež postihují časově omezenější interakce, v nichž je sex směňován za peníze nebo dary, třebaže jiní autoři používají jiná rozlišení. (Komerční sex a sexuální práce zahrnují také striptýz a pornografii, avšak těmto tématům se zde nevěnuji.) *Sex za odměnu* je ze všech v tomto textu užívaných termínů nejširší.

Výzkum a použité metody

Tento text vychází z mého stále pokračujícího etnografického výzkumu zaměřeného na procesy vytváření identity a komunity v gay komunitách v Praze a na problematiku mentálního zdraví populace s minoritní sexuální orientací. Terénní výzkum (od srpna 1999 do listopadu 2002 s každoročními následnými návštěvami v letech 2003–2006) zahrnoval pravidelné setkávání s informátory v řadě podniků pro gaye. Navštívil jsem alespoň jednou a často několikrát téměř každé gay zařízení v Praze, včetně všech tří hlavních klubů pro prostitutky a barů ve dvou gay hotelích. Uskutečnil jsem také srovnávací návštěvy v podnicích pro gaye v Brně a Bratislavě a v menších městech v České republice a na západním Slovensku.

V souladu s běžnými metodami zúčastněného pozorování [DeWalt, DeWalt, Wayland 1998; Glaser 1995; Glaser, Strauss 1967; Riemer 1977] jsem se stal součástí několika sociálních sítí pražských gayů. Navázal jsem dlouhodobé pracovní i přátelské vztahy se základní skupinou 14 homosexuálně identifikovaných Čechů a Slováků (narozených mezi lety 1970 a 1982), kteří žijí nebo žili v Praze (včetně mladého muže, který se dále v textu objevuje jako Robert²), setkal jsem se s jejich partnery, spolubydlícími a/nebo příbuznými, během několika let jsem s nimi strávil značný čas v různých sociálních prostředích a se všemi vyjma jednoho případu jsem kontakt stále udržoval. V průběhu výzkumu jsem se také v Praze seznámil s větší skupinou 46 homosexuálně nebo bisexuálně identifikovaných mužů (narozených mezi lety 1955–1982). Se zhruba polovinou z nich jsem vedl opakované otevřené rozhovory orientované na osobu respondenta [Levy, Hollan 1998] a rozhovory zaměřené na jejich životní historie [Plummer 1983], v nichž je kladen důraz na spolupráci mezi respondenty a výzkumníkem při konstruk-

² Ve shodě s konvencemi běžnými v sociální antropologii se tam, kde používám pouze křestní jména, jedná o pseudonymy. Některé životopisné údaje týkající se těchto osob byly pozměněny, aby byla zachována jejich anonymita.

ci vyprávění a významné události a pocity sdělované informátory se doplňují s komparativním pohledem etnografa. Rovněž jsem realizoval rozhovory s 18 homosexuálními cizinci žijícími v Praze a s řadou místních expertů, představitelů občanské společnosti a podnikatelů, jichž jsem se ptal na jejich pohled na místní gay komunitu. V tomto období jsem také sbíral a četl české publikace pro gaye, navštěvoval české webové stránky pro gaye a sledoval diskuse v českém tisku na taková témata jako homosexualita, prostituce a pornografie, HIV / jiné sexuálně přenosné nemoci a registrované partnerství.

Všichni respondenti byli informováni o tom, že pracuji na univerzitě a provádím antropologický výzkum o životě homosexuálů v Praze, jehož výsledky budou publikovány anglicky a případně také česky. Věděli rovněž, že mohou požadovat, aby některá nebo žádná z jejich tvrzení nebyla citována. Výzkumné protokoly z etického a metodologického hlediska posoudily a schválily hodnotící komise pro společenské vědy na kalifornské univerzitě v San Diegu a na chicagské univerzitě.³ Krom případů, kdy respondenti hovořili výborně anglicky, byly rozhovory vedeny v češtině. Ve většině případů jsem do několika hodin po uskutečnění rozhovoru pořídil jeho záznam v angličtině a později jsem respondenta požádal o dodatečná vysvětlení k tématům, jež zůstala neobjasněná [srov. Agustín 2005a; Luhrmann 1989].⁴ Přestože jsem se třemi muži představenými v případových studiích níže vedl po dobu několika let rozsáhlé rozhovory (všechny v češtině) o mnoha tématech a mám za to, že dobře vystihují jejich zkušenost (samozřejmě částečně a v rámci omezení vlastních případových studií), nezdá se mi vhodné naše interakce ličit v první osobě (s výjimkou krátkých citací), ježto by to vyžadovalo lingvisticky přesnější formy analýzy diskurzu, než pro jaké byla tato data sbírána [Quinn 2005].

Na začátku mého terénního výzkumu pro mne bylo překvapením zjistit, jak běžným jevem je na gay scéně v Praze komerční sex, který zde byl častější i viditelnější než ve mně známém severoamerickém a západoevropském prostředí. To se ukázalo ještě jasněji během prvního roku mého výzkumu, kdy jsem mohl sledovat, jak se skupinka mých přátel a informátorů ve věku kolem 20 let, včetně mladého muže vystupujícího v tomto textu pod jménem Tomáš, postupně stále více zapojuje do sexuální práce na částečný nebo dokonce plný úvazek. S Robertem jsem se seznámil v období, kdy se sexuální práci aktivně nevěnoval, avšak v jeho případě jsem měl příležitost pozorovat, s jakými obtížemi se setkává, když se snaží najít si cestu zpět do obvyklejšího zaměstnání. Jinému informátorovi s pseudonymem Olda jsem pomáhal získat přístup k sociální podpoře, když

³ Věk všech mých informátorů byl 18 let a výše. Respondentů jsem se konkrétně netázal na jejich případnou nelegální činnost; jak již bylo zmíněno, sex za odměnu mezi dospělými není v České republice protizákonný. Informace o užívání drog nebo infekci HIV jsem systematicky shromažďoval pouze prostřednictvím anonymních dotazníků, aby odpovědi nemohly být přiřazeny ke konkrétním respondentům.

⁴ V rámci mého širšího etnografického výzkumu byl pořízen audiozáznam rozhovorů s některými místními experty a s několika staršími homosexuálními muži.

přišel o bydlení a jeho vlastní rodina mu odmítla pomoci. Mezi mými homosexuálními a bisexuálními informátory bylo celkem osm mladých mužů (narozených mezi lety 1973 a 1984), kteří se v době výzkumu nebo dříve pravidelně věnovali transakčnímu sexu.⁵

Výzkum homosexuálního komerčního sexu v českých zemích

Někteří čeští badatelé se v posledních letech věnovali výzkumu dějin a sociálního zázemí heterosexuální prostituce v českých zemích v 19. století a za první republiky [Haman 1999; Lenderová 2002]. Ve výzkumu sexuálního chování české populace provedeném v roce 1992 P. Weissem a J. Zvěřinou 9 % mužů (a žádné ženy) uvedlo, že alespoň jednou v životě zaplatili za sex, a 3 % žen (a žádní muži) uvedla, že alespoň jednou v životě měly pohlavní styk za finanční odměnu. V následném výzkumu z roku 1998 uvedlo již 14 % mužů, že někdy zaplatili za sex, a 4 % žen sdělilo, že za sex přijalo peníze [Weiss, Zvěřina 2001: 88–93]. I když existují na toto téma případové studie [Nedoma 1962], homosexuální komerční sex v České republice zatím systematicky nesledoval žádný z publikovaných výzkumů. Historické [Fanel 2000], etnologické [Prokopík 2001] a sociologické [Nedbálková 2000] zkoumání problematiky sexuálních menšin v českých zemích (v protikladu k čistě sexuologickému přístupu) se teprve začíná rozvíjet a komerčnímu sexu dosud pozornost nevěnovalo, třebaže Quin [2005, 2006] zahájil důležitý výzkum těchto problémů na Slovensku.

O mužích a mladících, kteří se v Praze věnují komerčnímu sexu, je možné vypovědět hned několik příběhů. Polský režisér Wiktor Grodecki vylíčil život mladých mužů, kteří se v Praze 90. let živili prodejním sexem, ve svých dvou dokumentárních filmech *Andělé nejsou andělé* (1994) a *Tělo bez duše* (1996) a ve známějším hraném film *Mandragora* (1997). Tyto filmy se zaměřují na české muže věnující se sexuální práci, kteří se nacházejí v nejhorším postavení: často utekli z rozpadlých nebo problematických domovů, jsou trvale vystaveni násilí soupeřů, pasáků a zákazníků; mnozí se stávají závislými na tvrdých drogách a někteří se nakazí virem HIV. Vedle tohoto lze vyprávět i jiný příběh o heterosexuálně identifikovaných studentech nebo vojácích základní služby, kteří příležitostně nabízejí sex mužům, aby si vydělali na útratu. Tyto skupiny nemají úzkou vazbu k většinové pražské gay scéně, snad s výjimkou několika málo styčných bodů v podobě podniků (barů a penzionů) zaměřených na homosexuální komerční sex. Ve studii o rakouských homosexuálech přijíždějících do Prahy kvůli sexuálním kontaktům s mladými Čechy Bunzl [2000] popisuje a vystavuje kritice orien-

⁵ Do tohoto počtu nejsou zahrnuti dva další informátoři, kteří se nacházeli v postavení „vydržovaného muže“, avšak jinak se komerčnímu sexu nevěnovali (například jeden z nich se nechal vlákat do vztahu s výrazně starším mužem s vynikajícími konexemi v jeho oboru, který mu začal vyhrožovat, že zničí jeho kariéru, jestli se pokusí vztah ukončit); nezahrnuje také dva informátory, kteří vystupovali v gay pornofilmech.

talistické vnímání střední Evropy, jež je běžné u mnoha německy hovořících gay turistů.⁶

V následujících částech tohoto textu je představeno několik dalších, od těch právě popsaných se lišících příběhů mladých mužů, kteří se identifikují jako homosexuálové a považují se za členy gay komunity, a současně se v Praze věnují některé z forem transakčního sexu. Článek zkoumá různé strategie transakčního sexu, cesty, jimiž se do něj mladí gayové zapojují, způsoby, jak sami sebe reprezentují, a některé z problémů, s nimiž se musí vyrovnávat. Stručně také přibližuje historii homosexuálního komerčního sexu v Praze od 90. let do roku 2004 z pohledu členů místní gay komunity. Aktivitu homosexuálních mužů věnujících se transakčnímu sexu zařazuje do širších kontextů, a tím se snaží zaplnit důležitou mezeru v porozumění této problematice.

Krátká historie homosexuálního komerčního sexu v Praze

Vývoj trhu pro komerční sex v Praze prošel od pádu komunismu a otevření hranic několika etapami.⁷ Když na začátku 90. let začali ve větších počtech přijíždět západní turisté, většinová gay scéna a scéna komerčního sexu byly navzájem propletené a špatně organizované. Neexistovala téměř žádná infrastruktura: fungovalo pár malých barů a jedna nebo dvě gay diskotéky a nabízely se jen velmi nepočetné, pokud vůbec nějaké, možnosti ubytování v zařízeních s anglicky nebo německy hovořícím personálem přátelským ke gay turistům vyhledá-

⁶ Věnují-li pozornost německy nebo anglicky mluvícím zákazníkům, nechci tím nijak zastírat existenci domácích českých klientů; avšak relativně silnější finanční zdroje západních turistů zřejmě přispívají ke značnému rozšíření mužské sexuální práce v Praze mnohem významněji než trh pro místní klienty. Zákazníci ostatně nebyli hlavním předmětem mého zkoumání.

⁷ V současnosti neexistuje adekvátní dokumentace historie mužské sexuální práce v Praze po roce 1989. Policejní útvary ani hlavní české neziskové organizace zaměřující se na ženskou sexuální pracovníci a obchod se ženami a dětmi nesbírají informace o mužských sexuálních pracovnících starších, než je povolená legální hranice pro pohlavní styk (pозорuhodnou výjimkou je Projekt Šance (www.sance.info) v Praze, občanské sdružení vedené László Sümeghem pomáhající mladým mužům, kteří pracovali v oblasti komerčního sexu). Statistiky o počtech osob zadržených a obviněných kvůli kuplířství, ohrožování mravní výchovy mládeže (což je oficiální obvinění za sex za odměnu s jedinci mladšími 18 let) a podobným trestným činům jsou nespolehlivé, ježto zákon je uplatňován s různou přísností, a lze je proto jen obtížně interpretovat.

Historie, jejíž nástin zde podávám, se zakládá především na výpovědi informátora, který během 90. let navštěvoval pražské kluby pro homosexuální prostitutky, potvrzené a doplněné antropologem Fabianem Golgem a jeho asistentem, kteří vycházejí ze svých nepublikovaných rozhovorů s mužskými sexuálními pracovníky v Praze na konci 90. let, a mým výzkumem v rámci pražské gay komunity zaměřeným na institucionální organizaci a historii gay podniků včetně těch, v nichž působí prostitutky. Vlastníci a zaměstnanci klubů pro prostitutky se často střídali a nebyli ochotní se mnou hovořit.

vajícím sexuální příležitosti (stejně jako v případě výrazu „sexuální pracovník“, také „sexuální turista“ často implikuje větší homogenitu a jednodušší motivaci, než jaká existuje ve skutečnosti [Bauer, McKercher 2003; Brennan 2004; Clift, Carter 2000]). Když měly kluby zavřeno nebo je nechtěly vpustit dovnitř (protože byli příliš mladí, nevypadali dost slušně nebo se v minulosti dostali do konfliktu s vedením klubu), prostituti se zdržovali ve známých holandách, jako je park na Letné, nebo na hlavním nádraží, kde se vystavovali riziku, že je bude obtěžovat policie nebo zloději [viz Persky 1996; Quin 2005; Schluter 2002 pro srovnatelné popisy situace v jiných zemích střední a východní Evropy].

Někteří turisté se snažili získat mladší partnery, než bylo legální nebo možné v zemích jejich původu. V 90. letech byla v Rakousku věková hranice pro pohlavní styk 18 let pro homosexuály a 14 let pro heterosexuální nebo lesbické páry a prostituce navíc byla nezákonná [Graupner 1997]. V Německu v závislosti na okolnostech kolísal povolený věk pro nekomerční pohlavní styk mezi 14 a 16 lety; prostituce byla nelegální, pokud osoba přijímající peníze nedosáhla 21 let [Hoffman, Hutter, Lautmann 1997]. Vzhledem k laxnímu vymáhání zákona a tolerantnějším postojům bylo v porevolučním Československu možné získat partnery ve věku 15–16 let nebo dokonce i mladší. Na druhé straně však některé problémy, které vyvstaly s velkou naléhavostí teprve později, byly na počátku 90. let méně výrazné. Méně se užívaly drogy, zčásti díky tomu, že před otevřením hranic byla spotřeba jiných drog než marihuany velmi omezená [Csémy 1999]. Nejpozději v polovině 90. let si však mezi muži věnujícími se sexuální práci získala velkou oblibu obzvláště jedna droga: desoxyfedrin, známější pod názvem pervitin. Oblíbili si ho, protože jim umožňoval zůstat v bdělém stavu bez potřeby spánku a jídla mnoho hodin i celé dny (podobně jako jiné stimulanty tlumí pocit hladu). Po nějaké době se však mnozí stali na pervitinu závislími.

V druhé polovině 90. let homosexuální komerční sex v Praze získal formálnější infrastrukturu. Místní i zahraniční podnikatelé otevřeli několik penzionů pro mužské turisty hledající mužské sexuální partnery (některé z nich se aktivně orientovaly přímo na komerční sex). Zhruba ve stejné době byl otevřen v blízkosti hlavního nádraží non-stop bar, kde se v jakoukoli denní i noční hodinu mohli prostituti skrýt před pohledem veřejnosti i před chladnějším počasím a setkávat se se zákazníky. V následujících letech vzniklo na různých místech ve středu města několik podobných podniků. Tyto kluby byly místy, kde získali první zkušenosti s komerčním sexem mnozí mladší gayové. Homosexuální adolescenti záhy zjistili, že v klubu blízko hlavního nádraží zpravidla natrefí na největší skupinu homosexuálních a bisexuálních mužů v jejich věku, a byl to také jediný gay klub s tanečním parketem otevřený o pracovních dnech do nočních hodin. Na konci 90. let se začala objevovat dražší třída *escortů* a společníků, které do této práce zaučili vedoucí některých striptýzových klubů. Zpravidla ovládali angličtinu nebo němčinu natolik, aby mohli vést konverzaci, a pracovali prostřednictvím agentur, jež se staraly o jejich ubytování, průkazky do fitness centra a tak dále. Tito muži také byli o něco málo starší – někdy se již blížili ke třicítce, i když vypadali ještě

velmi mladě –, protože lepším klubům záleželo na tom, aby nezaměstnávaly nezletilé.⁸

Převážná většina mužů zapojených do komerčního sexu v Praze jsou Češi, Slováci nebo etničtí Romové z České republiky a Slovenska (92 % podle průzkumu Projektu Šance z roku 1999, o němž informuje Doležalová [2003: 92]). V ostřejším protikladu k tomu pocházejí mnohé z žen podílejících se na heterosexuálním komerčním sexu v České republice z východní nebo jihovýchodní Evropy. Mezi mužskými sexuálními pracovníky jsou silně nadreprezentováni Romové (30 % respondentů podle téhož průzkumu, třebaže Romové tvoří pouze zhruba 3 % české populace [Liegeois, Gheorghe 1995: 7]). Tento stav je způsoben složitou kombinací místních diskurzů týkajících se rasy, etnicity a národní příslušnosti, těžkostmi, s jakými Romové po pádu komunismu nacházejí řádné zaměstnání, a rovněž postoji romské kultury ke komerčnímu sexu. Dané téma se však již vymyká záběru tohoto textu.

Případové studie

Odborné práce o komerčním sexu často přehlížejí fakt, že lidé vykonávají sexuální aktivity z řady důvodů: vděčnosti, lítosti, obdivu nebo náklonnosti; z touhy po bezpečí nebo společenství s druhým; aby v někom vzbudili žárlivost, pomstili se nebo se zbavili soupeře; aby získali finanční odměnu nebo nějakou pozornost – žádný z nich nezahrnuje ani nevylučuje sexuální touhu a rozkoš. Některé kontakty (zejména s cizinci a turisty, kteří jsou považováni za bohatší než většina místních mužů) jsou navazovány zčásti z finančních důvodů, ale mohou je na obou stranách doprovázet také určité romantické představy [srov. Brennan 2004: 91–115; Kempadoo 2004: 124–129; Keough 2003]. Často se o těchto směnách hovoří jako o darech nebo „projevech přátelství“, a nikoliv jako o transakcích *něco za něco*. (Odborné studie také často přehlížejí nebo úplně ignorují přítomnost transakčních prvků v romantických a sexuálních vztazích, jež jsou obecně konstruovány jako „nekomerční“.)

Z demografického dotazníkového průzkumu, který jsem realizoval, vyplynulo neočekávané zjištění, že řada mladých mužů, která podle vlastního sdělení poskytuje sex za peníze, rovněž za sex platí.⁹ Někteří, jako kupříkladu Robert,

⁸ Interpol, americká FBI a policie několika evropských zemí provedly v dubnu 2001 v Praze a dalších evropských městech sérii zátahů proti výrobcům dětské pornografie a organizátorům dětské prostituce. Díky tomu se česká veřejnost o tento problém začala více zajímat a vedení klubů přestalo na nějakou dobu vpouštět dovnitř zjevně neplnoleté mladíky.

⁹ Tento dotazník jsem na podzim 2002 rozdál vzorku 144 česky a slovensky hovořících mužů vybranému na základě dostupnosti ve třech gay barech (nezaměřených na komerční sex) a ve dvou sociálních organizacích pro gaye. Věk respondentů se pohyboval mezi 18 a 61 lety, průměrný věk činil 29 let. 19 % respondentů uvedlo, že někdy ve svém životě přijalo peníze za sex, a 22 %, že někdy za sex zaplatilo; 9,7 % uvedlo obojí.

sex kupují nebo prodávají v závislosti na své aktuální finanční situaci a touhách. Jiní se na některé ze svých pravidelných zákazníků dívají jako na svého druhu kamarády, a někdy dospívají až do bodu, kdy se ze zákazníka nebo potenciálního zákazníka stane jejich přítel. Jak si stále častěji všimají novější práce o ženách věnujících se komerčnímu sexu, mnohé jej provozují pouze příležitostně, buď aby jím doplnily příjmy z jiných zdrojů nebo aby se zajistily v mezidobí mezi jinými zaměstnáními; mnohdy „sexuální práci“ nepovažují za definující rys své identity a nechápou ji jako dlouhodobou pracovní dráhu na plný úvazek [Agustín 2005b; Keough 2003]. Podobně i muži, kteří se při jistých příležitostech věnují komerčnímu sexu, mohou jindy působit jako neoficiální turističtí průvodci po Praze, tlumočníci nebo zprostředkovatelé, kteří vyhledávají a domlouvají sex s jinými.

To vše způsobuje těžkosti při snaze komerční sex definovat nebo určit, kdo přesně se mu na pražské gay scéně věnuje, protože mnohé tu je více nebo méně zpochybnitelné: děje se na omezenou dobu, je charakterizován jako dar, odehrává se uvnitř vztahu přinášejícího finanční prospěch atd. I když někteří jedinci, kteří se komerčnímu sexu věnují na plný nebo téměř plný úvazek, jak se to přihodilo Tomášovi (jehož případ bude popsán níže), jsou ochotni připustit, že se živí jako „prostituti“, většina to odmítá. (Žádný z mých informátorů nepoužíval výraz „sexuální pracovník“. Ti z nich, kteří mluvili anglicky, používali výraz „prostitute“ nebo nejčastěji „bitch“,¹⁰ zatímco běžný hovorový český termín byl „šlapka“.) Jak běžnost transakčního sexu, tak jeho relativně neostré hranice u řady mužů pohybujících se na pražské gay scéně vyvolávají pocity úzkosti a potřebu umístit hranici ještě přijatelného chování někam za jejich vlastní jednání. Zatímco česká společnost obecně zastává k soukromému sexuálnímu chování velmi tolerantní postoje [Hall 2003] a komerční sex mezi dospělými není nelegální, sex za odměnu – a zejména otevřená směna sexuálních služeb za peníze – představuje spíše příznakovou formu sexu. Když byli v kontaktu s příslušníky většinového proudu homosexuální komunity, mnozí z mých informátorů, kteří někdy nabízeli sex za odměnu, se snažili sami sebe reprezentovat v co nejméně stigmatizujícím světle. Někteří otevřeně popírali, pokud na toto téma přišla řeč, že by se v minulosti komerčnímu sexu jakkoli věnovali, zatímco jiní o sobě tvrdili, že sice pracovali jako go-go tanečníci nebo striptéři, ale nikdy nepřijímali peníze za sex [srov. Morrison, Whitehead 2005; Salamon 1989].

Následující případové studie ukazují tři strategie transakčního sexu: strategii barového povaleče, udržovaného muže a sexu za kapesné. Těmito formami se daná oblast nevyčerpává ani nejsou vyloučeny jiné, a tyto formy také nereprezentují odlišné typy lidí. Poskytují však představu o rozmanitosti způsobů

¹⁰ V euroangličtině obvyklý význam částečně odrážející starší užití slova „bitch“ k označení promiskuity a částečně podpořený faktem, že Američané a Britové často říkají „bitch“ v situacích, kdy mluvčí jiných evropských jazyků používají výrazy odkazující k sexuální uvolněnosti. Pro Američany a Brity „bitch“ prvotně znamená ženu zlovolného nebo záštiplného chování a nikoli pravděpodobné synonymum „sexuální pracovnice“ či „sexuálního pracovníka“.

chování na škále mezi explicitní směnou sexu za peníze a romantickými/sexuálními interakcemi, jež jsou zúčastněnými stranami jasně konstruovány jako nekomerční. Nejde ani o jasně definované emické kategorie, třebaže tvrdím, že alespoň některé osoby pohybuující se na pražské gay scéně je implicitně uznávaly. Osoby používající strategie sexu za kapesné nebo barového povaleče lze lépe charakterizovat vyprávěním než jediným slovem nebo slovním obratem. Obě tyto strategie svým nositelům umožňují, aby nebyli identifikováni jako sexuální pracovníci, v prvním případě na základě toho, že se (aspoň zpočátku) realizuje jen příležitostně, a v druhém, protože sex, pokud k němu dojde, je součástí složitě spleti mnoha interakcí, v nichž jsou služby (např. tlumočení) směňovány za dary (jako třeba zaplacené nápoje).

Podobně muži na gay scéně obvykle nepoužívají jedno slovo nebo slovní spojení k označení vztahů, o nichž si myslí, že jsou velmi závislé na finanční převaze jednoho z partnerů. Po straně je však komentují: „No jasně, Jarda si přivedl novýho kluka,“ přičemž všichni vědí, že Jarda, úspěšný český podnikatel po padesátce, chodí každých pár měsíců s jiným dvacetiletým blondýnem. Jde-li o dlouhodobější vztahy, jsou přátelé a známí obvykle diskrétnější, ale když vyjdou najevo problémy jako nevěra nebo spory o peníze, asymetrii vztahu pohotově použijí k jejich vysvětlení.

Barový povaleč: Robert

Robert se narodil v roce 1982 a vyrostl jako nejmladší ze tří dětí a jediný syn v rodině žijící ve vesnici vzdálené asi 100 kilometrů od Prahy. Jeho rodiče vlastní malou firmu a velký dům. Když Robertovi bylo šest let, postihlo jej virové onemocnění a pobyl nějaký čas v nemocnici. Jeho pozdější chování bylo často omlouváno jako důsledek této rané nemoci. Když v 18 letech ukončil odborné učiliště, rodiče se ho snažili přimět k tomu, aby si našel zaměstnání. Protože pracovních příležitostí v místě bydliště bylo málo, téměř dva roky Robert rodičům tvrdil, že si hledá práci v okresním městě nebo v Praze, a vymlouval se na praktické obtíže spojené se sháněním bydlení ve velkoměstě. Ve skutečnosti vždy na několik dní odjel do Prahy nebo blízkého města a potloukal se po vlakovém nádraží, parcích a barech. Záhy se stal členem místní (převážně heterosexuální) neformální sítě mládeže kouřící marihuanu. Obvykle si našli bar, kde zůstali až do rána, jinak přespával u někoho na pohovce nebo si na noc našel sexuálního partnera. Někdy v Praze zašel do klubu pro prostitutky nebo na nádraží, kde se mohl seznámit se staršími muži, kteří mu koupili pití a jídlo a někdy mu zaplatili za noc.

Když mu bylo devatenáct, rok předtím, než jsem se s ním seznámil, jeho drogový návyk i zapojení do sexuální práce se vystupňovaly. Robert od marihuany přešel k halucinogenům a dále k pervitinu a kokainu. Aby měl na svou stále nákladnější závislost, na niž kapesné od rodičů ani zdaleka nestačilo, začal se prostituovat na plný úvazek. Trvalo půl roku, než se Robert rozhodl, že takto už

dál žít nechce: několikrát týdně spal s turisty a podnikateli ve věku přes čtyřicet nebo padesát let jen proto, aby si mohl pořídit drogy, a na další zájmy mu moc času nezbývalo.

Štěstím pro Roberta byla jeho nenarušená a poměrně velkorysá rodina, do níž se mohl vrátit. Tolerance rodičů byla pravděpodobně o to větší, že o Robertových aktivitách v Praze nic nevěděli (i když znali jeho sexuální orientaci). Na nějakou dobu přestal do Prahy dojíždět, zůstal doma a skončil s drogami. Když se však snažil najít obvyklejší zaměstnání, narazil na řadu překážek, jimž musí čelit mladí muži, kteří se pohybovali na černém nebo šedém trhu – ve sféře sexuální práce, prodeje drog, práce za peníze „na ruku“ a bez dokumentů. Často mají nedoplatky na platbách zdravotního a sociálního pojištění za mnoho měsíců nebo i let a chybí jim kvalifikace a doporučení potřebné pro formální zaměstnání.¹¹ Nadšení, s jakým Robert hledal novou práci, velmi ochablo, když zjistil, že stát bude další dva roky strhávat z jeho platu asi třetinu. To mu nedovolovalo najít si v Praze jiné bydlení než na ubytovně, a i ta by ho stála možnost trávit večery v hospodě.

V době, kdy jsme se seznámili, pracoval na částečný úvazek, bydlel u rodičů a opět jezdil o víkendech do Prahy. Už neprovozoval prostituci pravidelně, ale stále se stýkal s dvojicí Němců ve středních letech, kteří v Praze vlastnili byt. Navštěvoval je, když potřeboval peníze. Současně si našel nového sponzora, Bedřicha, českého podnikatele ve věku něco přes čtyřicet let, který pravidelně navštěvoval pražské sex kluby¹² a měl zálibu v sexu s více partnery najednou. To Roberta začalo bavit, a tak se stal jedním z pravidelných Bedřichových společníků. Bedřich mu celý večer platil pití a svým potenciálním sexuálním partnerům poskytoval marihuanu i tvrdší drogy. Od chvíle, kdy se Robert začal s Bedřichem stýkat, se mnohokrát stalo, že skončil v Bedřichově bytě s jedním nebo dvěma dalšími muži. Tato fáze trvala asi půl roku, ale postupně odezněla, protože Bedřich byl nespolehlivý, často měl větší zájem o drogy než o sex a občas dal před Robertem přednost jinému partnerovi.

O tři roky později je Robertovi kolem 25 let. Žije doma na vesnici (kde platí nájem rodičům) a pracuje na stavbě. Když mimo stavební sezónu potřebuje peníze, zajede do Prahy, staví se u svých německých známých a buď se s nimi za peníze nebo dárky vyspí, nebo jim jako zprostředkovatel dohazuje jiné Čechy, kteří neumí německy. Když jsem Roberta a jeho rodinu navštívil v roce 2006, opět pravidelně kouřil marihuanu; alespoň dva dealeři ve vesnici nyní nabízejí i tvrdší

¹¹ Olda, který již byl zmíněn výše, se musel potýkat se stejnými problémy. Fabiano Golgo a jeho výzkumný asistent vyzpovívali stejnou situaci u několika mladých sexuálních pracovníků, s nimiž vedli rozhovory na konci 90. let (osobní sdělení Fabiana Golga).

¹² Označení „sex klub“ se zde vztahuje na několik podniků, které nabízejí možnost sexuálního styku s jinými návštěvníky přímo na místě, obvykle v „darkroomech“ nebo malých boxech vzadu; některé z těchto klubů navštěvuje také sadomasochistická či „leder“ klientela. Návštěvníci sex klubů obvykle odmítají pokusy požadovat za sex peníze. To není vyjádřením odmítavého morálního postoje ke komerčnímu sexu, ale k porušení nekomerčního ducha sex klubu.

drogy a Robert společně s několika svými heterosexuálními přáteli bere pervitin, když si to může dovolit.

O svém dřívějším chování se Robert vyjadřuje se smíšenými pocity. Říká, že se tehdy cítil šťastnější, protože o něj byl větší zájem: „Když jsem byl mladší, tak mě každý chtěl – kluci a holky – byl jsem žádaný.“ Na druhé straně mu jeho práce propůjčuje v místě bydliště identitu muže: i když v zaměstnání často působí problémy a chybí mu disciplína, jeho chyby jsou chápány jako mužské chyby a jeho rodina si ho váží mnohem více než dříve. Kvůli komerčnímu sexu Robert jistě nemá žádné morální výčitky. Když jsem se jej nedávno ptal na jeho bývalého spolužáka Radima, odpověděl se směsicí opovržení a závisti: „Von je v Praze. Kouří čuráky za prachy.“ Radim se identifikuje jako heterosexuál, a dokud se s ním nerozešla jeho starší přítelkyně, bydlel s ní v Praze. Robert si myslí, že Radima k jeho jednání vede lenost a drogy spíše než sexuální touha. On sám se naproti tomu věnuje transakčnímu sexu s příslušníky jím upřednostňovaného pohlaví (i když ne v upřednostňované věkové skupině) a příležitostněji.

Robert představuje příklad smíšeného repertoáru, který stírá dělicí čáry mezi prostitutí a jinými formami sexuálních a ekonomických vztahů. I když občas výslovně směřuje sexuální přízeň za peníze, častěji se snaží dosáhnout toho, aby se věci vyvíjely jinak. Robert preferuje strategii, kterou nazývám strategií „barového povaleče“: prodává svou společnost, tlumočnické schopnosti a mladistvé půvaby za peníze nebo pozornosti, aniž by obvykle došlo až na skutečný sex (alespoň ne s partnery nespádajícími do jeho dosti široké definice přijatelných typů). Najde si staršího partnera, který je ochoten ho podporovat, vyhlédne si někoho, kdo mu na jednu noc (nebo i na déle) poskytne ubytování, zařídí, aby jej někdo pozval na drink, a přesvědčí své bývalé milence nebo nové známosti, aby mu „půjčili“ peníze na zpáteční cestu autobusem v pondělí ráno.

Vydržovaný muž: Richard

Richard je zástupcem jiného vzorce chování, který označuji jako strategii vydržovaného muže. Richardovi bylo v době mého terénního výzkumu asi 25 let a kolovaly o něm řeči, že se v minulosti živil jako prostitut. Během prvních měsíců naší známosti na tyto řeči opakovaně zaváděl hovor a popíral je. Když se opil, což se stávalo nejeden večer, stěžoval si, že mu lidé nerozumí a bezdůvodně ho pomlouvají. Richard oficiálně pracoval v zaměstnáních za minimální mzdu a bez vyhlídek na lepší budoucnosti až do věku 24 let, kdy se seznámil se svým přítelem Hansem, kterého považuje za svou první opravdovou lásku. O osm let starší německý podnikatel vlastnil v Praze komerční nemovitosti a investoval také v okolí Prahy. Bydleli společně v Hansově bytě a Richardova matka se přestěhovala do jiného domu, který Hans vlastnil.

Richard vykonával pro Hansovu firmu nejrůznější příležitostné práce včetně toho, že prováděl po Praze Hansovy obchodní partnery, kteří přijeli na pracov-

ní návštěvu. To obvykle končilo v baru pro prostitutky nebo ve striptýzovém klubu podle orientace příslušného hosta. Hans si také občas najímal prostitutky sám. Richardovy pocity v této záležitosti byly velmi smíšené: nevadilo mu, když Hans našel atraktivního mladého muže pro oba, ale zmocňovala se ho silná žárlivost, když věděl nebo tušil, že Hans tráví čas s někým jiným. Během takových večerů jsem ho často potkával v hospodě, kde se utěšoval nad sklenicí piva.

Jejich vztah byl často bouřlivý a napjatý s několika krátkodobými rozchody ročně, po nichž vždy následovala velmi emocionální usmíření. Na jedné straně se zdálo, že oba pokládají svůj vztah za skutečný; na straně druhé byl Richard výrazně mladší a přitažlivější, a krom toho byl českým občanem, zatímco Hans měl všechny finanční výhody, ale byl cizinec. Ani jeden se zcela jasně nezavázal k sexuální věrnosti, oba měli nějaké sexuální aktivity mimo vztah, ale přitom často propadali žárlivosti. Během jednoho rozchodu se mi Richard svěřil, že většinu svých úspor vložil do Hansovy firmy; pokud by se rozešli, bylo by pro něj velmi obtížné získat peníze od Hanse zpět. Richard svým způsobem dosáhl cíle mnoha mladých mužů věnujících se transakčnímu sexu. Našel si zámožného zahraničního přítele a jeho city nebyly motivovány pouze pomyšlením na materiální komfort. Na druhé straně však byl jejich vztah silně poznamenán směnou mládí za bohatství, což plně neuspokojovalo ani jednoho z nich.

Rok po skončení hlavní fáze mého terénního výzkumu Hans Richarda opustil a našel si mladšího přítele. Richard poté chodil se starším Američanem usazeným v Praze, ale po pár měsících se rozešli. Když jsem v létě 2006 s Richardem mluvil naposledy, jeho pocity byly opět rozporuplné. Vzpomínal, jak byl do Hanse zamilovaný, a dával najevo smutek i zlost nad tím, že jejich vztah skončil, ale vrátit zpět se nechtěl. Měl nové zaměstnání, které mu zabíralo hodně času, a opět hledal nového přítele.

Sex za kapesné: Tomáš

Třetí strategií je sex za kapesné, který často končí u sexuální práce na plný úvazek. Tomáš je nepochybně prostitutem, kterého jsem během terénního výzkumu znal ze všech nejlépe a nejdéle. Když jsem se s ním v roce 1999 seznámil, bylo mu 21 let a byl nejsamostatnějším členem party několika mladých mužů přibližně stejného věku. Vůdcem této party byl charismatický 18letý mladík jménem Petr, který chodil s jedním mým známým. V oné době Tomáš bydlel v bytě u svých rodičů v Praze. Po skončení střední školy pracoval v internetové kavárně a nechystal se pokračovat ve studiu na univerzitě. Měl základní znalosti práce s počítačem, ale nemluvil anglicky a pouze lámanou němčinou. Když jsem ho potkal v některém klubu, byl vždy dobře oblečen a měl dost peněz pro sebe a někdy i na to, aby svým kamarádům koupil láhev vína.

Když jsem je potkal poprvé, většina Tomášových přátel byla trvale bez peněz. Po pár měsících se však situace změnila. Petr se seznámil s novým kama-

rádem, Zdeňkem, který byl starší než většina chlapců ve skupině, asi 22letý, a chodil vyzývavě oblečen: přiléhavé košile ze syntetických materiálů, často bez rukávů, upnuté kalhoty, odbarvené vlasy, zlatý řetěz kolem krku. Od chvíle, kdy se Zdeněk přidal k jejich partě, vídával jsem Petra a jeho kamarády v barech pro příslušníky většinové gay komunity méně často. Když jsem je potkal, nebyli nijak zvlášť ochotní říci, co dělají. Najednou také měli peníze na vlastní pití, nové mobilní telefony a křiklavé nové oblečení. Párkrát jsem Petra a Zdeňka zahlédl pozdě večer s muži, kteří zjevně byli jejich zákazníky – Němci, Brity a Američany ve věku čtyřicet, padesát let i výše.

Tomáš zprvu stále pracoval v internetové kavárně, ale po nějaké době mu začalo vadit, že celé dny tráví v práci, zatímco jeho kamarádi vydělávají několika-násobně více než on a po večerech popíjejí a tančí. Začal tedy chodit společně s ostatními do klubů pro prostitutky a vídal jsem ho stále méně. Pak jsem ho jednou potkal na hlavním nádraží, kde jsem v 5.30 ráno čekal na vlak. Měl na sobě košili bez rukávů a trochu make-upu a zjevně vyhlížel zákazníka.

Asi po roce, během kterého se živil jako prostitut, Tomáš začal hledat obvyklejší zaměstnání. Opakovaně mi vyprávěl o nové práci, do které právě nastoupil, a zval mě, abych se za ním zastavil a dělal mu společnost. Pobyl velmi krátce v několika restauracích, ale pokaždé ho brzy přestalo bavit poslouchat, co má dělat, a pracovat velmi dlouho za nízkou mzdu, zvláště když se mohl srovnávat se svými přáteli. Jednou, poté co vzdal neúspěšný pokus žít se jako prodáváč palačinek ve stánku, mi řekl, že dostal nabídku „normální práce“ v baru mimo střed města. Mě a dva naše společně známé pozval, abychom ho tam navštívili. Cestou tramvají do svého nového zaměstnání Tomáš mluvil o tom, jakými způsoby se snažil zlepšit svou situaci. Zaplatil už 10 000 Kč,- za kurz a materiály společnosti přímého prodeje Amway. Rok předtím vložil 19 000 Kč,- do fondu, ale ten byl vytunelován.

Když jsme přijeli do klubu, zjistil jsem, že to je penzion, který využívají zejména německy hovořící turisté přijíždějící do Prahy za prostitutky. Uvnitř sedělo po skupinkách usazených v boxech nebo na pohovkách několik mladíků. Vypadali docela unaveně a zrudle a bylo zde velmi málo zákazníků. Uprostřed prostorné místnosti pokryté kobercem se nacházel malý osvětlený taneční parket s tyčí, kolem které chlapci jeden po druhém tančili. Zdálo se však, že go-go tanečnicků si nikdo nevšimá, a striptýz se nekonal. Pár mladíků zřejmě Tomáše znalo. Mí přátelé a já jsme odešli zhruba po hodině, během níž jsme viděli asi čtyři zákazníky ve věku čtyřicet až něco přes šedesát let. Jednomu z mých přátel začala atmosféra v baru stále více vadit. Tomáš přísahal, že mu slíbili práci na baru v podzemí a že se tam nechystá pracovat jako prostitut. Ani tato práce barmana v baru pro prostitutky mu však nevydržela dlouho. Zanedlouho opět vysedával ve striptýzovém klubu v centru města a obcházel nádraží.

O tři roky později se Tomáš stále živí sexuální prací. Bydlí v malém bytě společně s jedním nebo dvěma dalšími mladými muži, kteří dělají totéž co on, a vydělává dost na to, aby několikrát za týden mohl večer s kamarády vyrazit

ven. Až na pár známých z dřívějšího, jako jsem já, se většina jeho přátel žije stejně. Nejinak než většina mladých mužů v podobné situaci, se kterými jsem vedl rozhovor, neměl žádné jasné plány do budoucna a neuvažoval o tom, co bude dělat, až jeho dráha prostituta jednou skončí.

Dráhy a důsledky

Mezi muži věnujícími se v období 1999–2004 v Praze komerčnímu sexu byli zřejmě těmi nejméně postiženými a s nejpříznivějšími očekávanými důsledky heterosexuálně orientovaní (a obvykle heterosexuálně nebo bisexuálně identifikovaní) adolescenti a mladí muži, pro které sexuální práce představovala pouze doplňkový zdroj jejich příjmů. Mnozí z nich byli studenti nebo vojáci základní služby. Měli nebo chtěli mít přítelkyni, bydleli doma, v kasárnách nebo na kolejkách a obvykle disponovali dostatkem peněz na to, aby si mohli koupit jídlo a další životní nezbytnosti. Po skončení vojenské či civilní služby nebo univerzity většina z nich projevovala snahu najít si konvenčnější práci nebo aspoň mluvila o plánech do budoucnosti.¹³

S většími problémy se potýkají hetero- a homosexuální mladí muži, kteří utekli z domova. Bez rodinného zázemí, vzdělání a obvykle také bez znalosti cizích jazyků kromě pár slov, která pochytili od svých zákazníků, mají málo příležitostí k jinému uplatnění. Jsou vystaveni většímu riziku, že se stanou závislými na drogách, a někdy je pro ně velmi obtížné získat přístup k sociální podpoře, protože nemají v pořádku doklady nebo jejich trvalé bydliště není v Praze a nechtějí se vracet domů. Mladí gayové z méně narušených rodin se, jak ukázala jedna z případových studií, se svými problémy řadí někde uprostřed mezi obě předchozí skupiny. Tito mladí muži si často osvojují identitu orientovanou na sociální prostředí gay barů; někteří přišli o rodinné zdroje kvůli konfliktům s rodiči ohledně své sexuální orientace. Pokud skončí ve skupině vrstevníků skládající se převážně z dalších mladých homosexuálů a bisexuálů věnujících se sexuální práci, předpoklady tohoto životního stylu se pro ně stávají normou. Mají mnohem slabší motivaci vykročit do dalších etap svého života – k romantické známosti, manželství nebo jeho ekvivalentu, konvenčnější a udržitelné kariéře – než jejich heterosexuální vrstevníci. Když navíc začnou hledat partnera nebo přítele na většinové gay scéně, často jim jdou v patách, jak se to stalo některým mým informátorům, pověsti o tom, že se v minulosti živilo sexuální prací.

Situace heterosexuálně i homosexuálně orientovaných mladých mužů v Praze, kteří udržují sexuální vztahy s jinými muži, vykazuje pozoruhodné podobnosti s postavením mladých žen zapojených do transakčního sexu na Madagaskaru, jimiž se zabývala Jennifer Cole. Podle této autorky v případě mnoha mladých madagaskarských žen „současné sociální a ekonomické podmínky způsobily, že

¹³ Konec povinné základní vojenské služby a vstup do Evropské unie v roce 2004 nepochybně změnily okolnosti, v nichž tato skupina působí.

normativní dráhy vedoucí k dospělosti pro ně jsou buď irelevantní, nebo nepřístupné,“ a transakční sex je jednou z možností, jak vytvářet „nové hierarchie spojené s globalizací a neoliberální hospodářskou reformou“ [Cole 2004: 574]. Součástí prospěchu pramenícího ze vztahů se zámožnými cizinci nejsou jen peníze na životní potřeby, ale rovněž sociální kapitál, jak ve formě „luxusního“ zboží, jako kupříkladu mobilních telefonů, tak i znalosti nových (zahraničních) způsobů chování. I před některými mladými muži v Praze otevírají rychle se měnící sociální okolnosti, v nichž rodiče a další starší příbuzní zdánlivě nemají mladší generaci ani materiálně, ani jako vychovatele co nabídnout, prostor pro transakční sex, který jim umožňuje získat finanční podporu a také potenciálně nahlédnout do ne-lokálních modernit reprezentovaných starším a bohatším zahraničním klientem nebo přítelem. Touha po těchto požitcích přitom zčásti nepramení z ekonomické potřeby, jak by ji chápali starší lidé, ale spíše z toho, že příslušníci mladší generace přejímají nová pojetí osobnosti, k nimž patří konzum, stejně jako okázalé předvádění moderní globální módy a spotřebního zboží. Tyto dva faktory se navzájem podporují, ježto nejistota investic do dlouhodobých kariérních možností nepříznivě kontrastuje s jistotou krátkodobějších odměn získaných transakčním sexem. V případě mladších homosexuálů se situace dále komplikuje tím, že mají málo jasných rolových modelů kromě těch, které se nejasně rýsují v mezinárodních médiích pro gaye (jež často privilegují vysoce sexualizovanou a romantizovanou kulturu mládí). Na rozdíl od žen, s nimiž hovořila Cole, gayové v České republice neměli k dispozici období manželství. I když se řada mých informátorů věnujících se transakčnímu sexu zjevně snažila najít bohatého přítele, málokterý z nich takový vztah udržel po velmi dlouhou dobu. Teprve se ukáže, jaké budou účinky „registrovaného partnerství“ osob stejného pohlaví, jež bylo zavedeno v roce 2006.

Závěr

Robert, Richard, Petr a další nejsou jen pasivními oběťmi systému nebo individuálních agresorů. Občas jsou nešťastní a často dávají najevo svůj pocit, že jiným se žije snáze. Avšak status oběti nevystihuje, jak oni sami rozumí sobě a svému jednání, ani složité vzájemné působení racionálních voleb a nezáměrných důsledků za nepříznivých ekonomických okolností a omezeného množství informací, jež vede některé jedince do jejich postavení [Bourgois 1995; Liebow 1967; Willis 1977]. Nechci podceňovat krátkodobé ani dlouhodobé potenciálně negativní důsledky, jež různé formy transakčního sexu pro muže mají. Tvrdší drogy se staly mezi českou mládeží obecně rozšířenějšími [Tossmann, Boldt, Tensil 2001] a sexuální pracovníci jsou závislostí na návykových látkách ohroženi silněji. V barech pro prostitutky lze narazit na mnoho mladých mužů, kteří prodávají sex především proto, aby mohli uspokojit svůj drogový návyk. Výskyt případů nakažení HIV, hepatitidou B a C i jinými sexuálně přenosnými nemocemi podle všeho od konce 90. let v České republice narůstá [Rabušic, Kepáková 2003; Resl et al. 2003]

a mužští sexuální pracovníci jsou pravděpodobně ohroženi více než celková populace.

Každý mladý muž, který se rozhodne pro dráhu v sexuálním průmyslu, narazí na řadu problémů, když se později pokusí vrátit se zpět do normálního světa. Jak zjistil Robert a několik dalších mých známých, kteří se snažili najít si obvyklé zaměstnání, všichni, kdo vydělávali peníze pouze na černém trhu a neměli žádnou běžnou práci, zpravidla musí uhradit různé nedoplatky a další pokuty. Pro většinu bývalých prostitutů je neobyčejně obtížné pracovat za minimální mzdu, když si dříve mohli za pár hodin práce (o dobrých nocích) přijít k poměrně vysokému výdělku, a zpravidla nemají schopnosti ani kvalifikační doklady nezbytné pro nástup do lépe placených zaměstnání. Většina z nich proto nakonec pracuje ve službách, mnohdy jako číšníci nebo barmani (zejména v gay klubech), kde mohou využít své jazykové znalosti a schopnost jednat s lidmi. Zřídka se někomu podaří potkat staršího přítele, který jej po určité době bude podporovat.

Transakční sex nemá pro většinu homosexuálně identifikovaných mladých mužů ty nejtragičtější konečné důsledky – násilí, HIV, předávkování drogami –, i když i k takovým případům dochází. Jejich potenciál vést produktivní život, jež jim přinese větší naplnění, se však promarní životním stylem, který není dlouhodobě udržitelný.

Z angličtiny přeložil Marek Skovajsa.

TIMOTHY MCCAJOR HALL získal v roce 2003 titul Ph.D. z psychologické antropologie na kalifornské univerzitě v San Diegu a v roce 2005 na téže univerzitě také titul M.D. V současnosti působí jako postdoktorand na chicagské univerzitě a připravuje k tisku antropologickou studii o vývoji homosexuálních identit a gay komunity v Praze.

Literatura

- Agustín, L. M. 2005a. „The Cultural Study of Commercial Sex.“ *Sexualities* 8: 618–631.
- Agustín, L. M. 2005b. „Helping Women Who Sell Sex: the construction of benevolent identities.“ *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* [online] 10 [cit. 25. 2. 2007]. Dostupné z: <<http://www.rhizomes.net/issue10/agustin.htm>>.
- Bauer, T. G., B. McKercher. 2003. *Sex and Tourism: Journeys of Love, Romance, and Lust*. New York: Haworth.
- Bourgois, P. I. 1995. *In Search of Respect: selling crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press.
- Brennan, D. 2004. *What's Love Got to Do With It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bronfman, M. N., R. Leyva, M. J. Negroni, C. M. Rueda. 2002. „Mobile populations and HIV/AIDS in Central America and Mexico: research for action.“ *AIDS* 16 (3): 42–49.

- Bútorá, M. 1995. „Alcoholism in the Czech and Slovak Republics in the last 30 years: an uneasy legacy for the reformers.“ Pp. 39–50 in R. K. Price, B. M. Shea, H. N. Mookherjee (eds.). *Social Psychiatry across Cultures: studies from North America, Asia, Europe, and Africa*. New York: Plenum.
- Caldwell, J. C., P. Caldwell, P. Quiggin. 1989. „The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa.“ *Population and Development Review* 15 (2): 185–234.
- Clift, S., S. Carter. 2000. *Tourism and Sex: Culture, Commerce, and Coercion*. London: Pinter.
- Cole, J. 2004. „Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation.“ *American Ethnologist* 31 (4) 573–588.
- Csémy, L. 1999. „Drug misusers and their treatment in the Czech Republic: changing problems and changing structures.“ *European Addiction Research* 5 (3): 133–137.
- DeWalt, K. M., B. R. DeWalt, C. B. Wayland. 1998. „Participant Observation.“ Pp. 259–299 in H. R. Bernard (ed.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Doležalová, J. 2003. „Motýlci.“ *Reflex* 35: 86–92.
- Dunkle, K. L., R. K. Jewkes, H. C. Brown, G. E. Gray, J. A. McIntyre, S. D. Harlow. 2004. „Transactional sex among women in Soweto, South Africa: prevalence, risk factors and association with HIV infection.“ *Social Science and Medicine* 59: 1581–92.
- Fanel, Jiří. 2000. *Gay Historie*. Praha: Dauphin.
- Froese, P. 2005. „Secular Czechs and Devout Slovaks: Explaining Religious Differences.“ *Review of Religious Research* 46: 269–283.
- Glaser, B. G. 1995. *Grounded Theory 1984–1994*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Glaser, B. G., A. L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies For Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Golgo, F. 2003. „Všechno pořád při starém: Loňské policejní razie neskoncovaly s mužskou prostitucí v ČR.“ Pp. 77–81 in J. Čulík, F. Golgo, Š. Kotrba, R. Mokřý, K. Murphy, J. Paul, J. Žytek (eds.). *Jak Češi bojují. Výbor z Britských listů*. Praha: Britské listy.
- Graupner, H. 1997. „Austria.“ Pp. 269–287 in D. J. West, R. Green (eds.). *Sociolegal Control of Homosexuality: a multi-national comparison*. New York: Plenum.
- Hall, T. McCajor. 2003. „Czechs.“ Pp. 380–388 in C. R. Ember, M. Ember (ed.). *Encyclopedia of Sex and Gender: men and women in the world's cultures*. Vol. 1. New York: Kluwer/Plenum.
- Hall, T. McCajor. 2005. „Pivo at the heart of Europe: beer-drinking and Czech identities.“ Pp. 65–86 in T. M. Wilson (ed.). *Drinking Cultures: alcohol and identity*. Oxford/New York: Berg Publishers.
- Haman, A. 1999. „Téma prostituce v české literatuře 19. století.“ Pp. 196–200 in V. Macura, V. Duchek (eds.). *Sex a tabu v české kultuře 19. století*. Praha: Ústav pro českou literaturu, Akademie věd české republiky.
- Hoffman, R., J. Hutter, R. Lautmann. 1997. „Germany.“ Pp. 255–268 in D. J. West, R. Green (eds.). *Sociolegal Control of Homosexuality: a multi-national comparison*. New York: Plenum.
- Hunter, M. 2002. „The Materiality of Everyday Sex: thinking beyond prostitution.“ *African Studies* 61 (1): 99–120.
- Janošová, P. 2000. *Homosexualita v názorech současné společnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Kempadoo, K. 2004. *Sexing the Caribbean: gender, race, and sexual labor*. New York: Routledge.
- Keough, L. 2003. „Driven Women: reconceptualizing women in traffic through the case of Gagauz mobile domestic laborers in Istanbul.“ *Anthropology of East Europe Review* 21 (2): 73–80.

- Koken, J. A., J. T. Parsons, J. Severino, D. S. Bimbi. 2005. „Exploring commercial sex encounters in an urban community sample of gay and bisexual men: a preliminary report.“ *Journal of Psychology & Human Sexuality* 17 (1–2): 197–213.
- Kulick, D. 1998. *Travesti: sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lenderová, M. 2002. *Chytila patrola, aneb prostituce za Rakouska i Republiky*. Praha: Karolinum.
- Levy, R. I., D. Hollan. 1998. „Person-Centered Interviewing and Observation in Anthropology.“ Pp. 333–364 in H. R. Bernard (ed.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Liebow, E. 1967. *Tally's Corner: a study of Negro streetcorner men*. Boston & New York: Little, Brown and Company.
- Liegeois, J.-P., N. Gheorghe. 1995. *Roma/Gypsies: a European minority*. London: Minority Rights Group.
- Luhmann, T. M. 1989. *Persuasions of the Witch's Craft*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morrison, T. G., B. W. Whitehead. 2005. „Strategies of stigma resistance among Canadian gay-identified sex workers.“ Pp. 169–179 in J. T. Parsons (ed.). *Contemporary Research in Sex Work*. New York: Haworth.
- Nedbálková, K. 2000. „Subkultura homosexuálů v Brně.“ *Sociologický časopis* 36: 317–332.
- Nedoma, K. 1962. „Homosexuální prostituce u mladistvých.“ *Československá psychiatrie* 58: 312–314.
- Parker, R. G. 1999. *Beneath the Equator: cultures of desire, male homosexuality, and emerging gay communities in Brazil*. New York: Routledge.
- Persky, S. 1996. *Boyopolis: sex and politics in gay Eastern Europe*. Woodstock, NY: The Overlook Press.
- Plummer, K. 1983. *Documents of Life: an introduction to the problems and literature of a humanistic method*. London: George Allen & Unwin.
- Prieur, A. 1998. *Mama's House, Mexico City: on transvestites, queens, and machos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prokopík, P. 2001. *Hypermaskulinizace*. M.A. Thesis. Praha: Ústav etnologie, Filozofická fakulta Karlovy univerzity.
- Quin, J. M. 2005. *Changing Sexual States: an ethnography of queers, queering and transition in Bratislava*. Ph.D. dissertation. Maynooth: NUI Maynooth.
- Quin, J. M. 2006. „Pornography, Primitives, and Postsocialist Slovakia.“ Pp. 173–198 in T. M. Hall, R. Read (eds.). *Changes in the Heart of Europe: recent ethnographies of Czechs, Slovaks, Roma, and Sorbs, Soviet and Post-Soviet Society and Politics*. Stuttgart, Germany: ibidem-Verlag.
- Quinn, N. 2005. *Finding Culture in Talk: a collection of methods*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rabušic, L., K. Kepáková. 2003. „Adolescent sexual behavior and the HIV / AIDS risk in the Czech Republic.“ *Revija za sociologiju* 34 (3–4): 198–206.
- Reiss, A. J., Jr. 1961. „The social integration of queers and peers.“ *Social Problems* 9 (2): 102–120.
- Resl, V., M. Kumpová, L. Černá, M. Novák, P. Pazdiora. 2003. „Prevalence of STDs among prostitutes in Czech border areas with Germany in 1997–2001 assessed in project „Jana.““ *Sexually Transmitted Infections* 79: e3.
- Riemer, J. W. 1977. „Varieties of opportunistic research.“ *Urban Life and Culture* 5 (4): 467–478.
- Salamon, E. 1989. „The homosexual escort agency: deviance disavowal.“ *British Journal of Sociology* 40 (1): 3–21.

- Salazar, X., C. Caceres, A. Rosasco, S. Kegeles, A. Maiorana, M. Garate, T. Coates. 2005. „Vulnerability and sexual risks: vagos and vaguitas in a low income town in Peru.“ *Cult Health Sex* 7 (4): 375–87.
- Schluter, D. P. 2002. *Gay Life in the Former USSR: fraternity without community*. New York: Routledge.
- Selikow, T. A. 2004. „‘We have our own special language.’ Language, sexuality and HIV/AIDS: a case study of youth in an urban township in South Africa.“ *African Health Sciences* 4 (2): 102–8.
- Štulhofer, A., T. Sandfort. 2005. *Sexuality and Gender in Postcommunist Eastern Europe*. New York: Haworth.
- Tossman, P., S. Boldt, M.-D. Tensil. 2001. „The use of drugs within the techno party scene in European metropolitan cities.“ *European Addiction Research* 7: 2–23.
- Vandepitte, J., R. Lyerla, G. Dallabetta, F. Crabbe, M. Alary, and A. Buve. 2006. „Estimates of the number of female sex workers in different regions of the world.“ *Sexually Transmitted Infections* 82 (3): iii18–25.
- Weiss, P., J. Zvěřina. 2001. *Sexuální chování v ČR – situace a trendy*. Praha: Portál.
- Willis, P. 1977. *Learning to Labour: how working class kids get working class jobs*. New York: Columbia University Press.

BIOGRAF

**Časopis (nejen) pro biografickou
a reflexivní sociologii**

On-line verzi časopisu, stejně jako informace
o objednávkách a předplatném najdete na webových stránkách:

<http://www.biograf.org>

Obsah nejnovějšího dvojčísla 40-41/2006:

TEXTY

Hana Hašková a Lenka Zamykalová

Mít děti – co je to za normu? Čí je to norma?

Juraj Grňo

Kde sa láme subjekt

Gordon C. Chang a Hugh B. Mehan

Diskurz vedený nábožensky: Bushova vláda o válce s terorismem ...

TAK I TAK

Miloslav Petrušek

Ivanova válka aneb zápas s trojhlavou saní: Úvahy nad literaturou,
dokumenty a historickými daty 1939-1945

DO OKA

Zdeněk Konopásek a Jan Paleček

V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima

Michal Miovský

VI. ročník konference o kvalitativním přístupu a metodách v Olomouci

RECENZE

Miro Tížík

Láska jako vztah k světu, láska ako predmet výskumu

Kateřina Janků a Ema Hrešanová

České sociální vědy pokročily dále – o kolik?

Kontaktní adresa: Zdeněk Konopásek (redakce Biografu),
CTS, Jilská 1, 110 00 Praha 1; redakce@biograf.org

Paradoxy profesionalizace protikorupčních aktivistů v České republice*

RAYMOND JUNE**

American University, Washington, D.C., USA

Paradoxes of Professionalisation among Anti-Corruption Activists in the Czech Republic

Abstract: This article addresses the question of how to be an activist in the dynamic postsocialist field of power by focusing on anti-corruption actors in two policy-mediating knowledge institutions with transnational ties in the Czech Republic. Drawing upon sixteen months of participant observation research and interviews, I argue that a new generation of civic activists has sought to carve a niche in the competitive field by crafting an authoritative professional image. They have accomplished this through the performance of new international codes of neoliberal professionalism to both a Czech and international/western audience in order to gain social recognition. At the same time, however, they risk alienating (and being alienated from) their local counterparts and public if they appear too much the global de-nationalized professional. The discomfort with having to craft their sense of self between globalizing cultures of professionalism and local conditions is a core tension these actors experience in the context of broader changes in the building of civil society and democracy (in the international image), the postsocialist labor market, and the role of the intelligentsia. It demonstrates the limits to the accumulation of global cultural and symbolic capital.

Keywords: anti-corruption and governance, civic sector, intelligentsia, professionalisation, Czech Republic.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 111–132

* Tento článek a výzkum, ze kterého vychází, podpořily následující instituce a granty: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Dissertation Fieldwork Grant; American Council of Learned Societies (ACLS) East European Studies Dissertation Fellowship; University of California at Berkeley.

Děkuji celému týmu zaměstnanců *Transparency International* – Česká republika a učitelům i studentům Institutu ekonomických studií FSV UK za jejich velkorysou ochotu se mnou hovořit. Můj dík patří také Kristě Hegburg, Susan Lee, Susan Shepler a Marii Stoilkove za jejich kvalifikované komentáře k dřívějším verzím tohoto textu. Dále jsem zavázán spolueditorům tohoto čísla SČ – Jakubu Grygarovi a Yasaru Abu Ghoshovi – a také anonymním recenzentům za jejich užitečné podněty. Konečně děkuji Marku Skovajsovi za rychlé vyhledání dvou článků a za jeho redakční komentáře a pomoc. Na tento text se vztahují všechna obvyklá upozornění.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Dr. Raymond June, Terrorism, Transnational Crime and Corruption Center, School of International Service, American University,

I. Úvod: portrét profesionálního aktivisty jako mladého muže

Když jsme se seznámili, přátelský a charismatický protikorupční aktivista Ladislav¹ byl postgraduálním studentem ekonomie na Institutu ekonomických studií (IES) Fakulty sociálních věd UK v Praze. V období pozdního socialismu jeho otec pracoval jako pilot Československých aerolinií a díky tomu mohla rodina cestovat po světě a vést kosmopolitní život podobně jako řada jiných Čechů tehdy žijících v zahraničí. V 80. letech Ladislav a jeho rodina bydleli v jednom západoevropském městě. I když měli mnohem více politické svobody a finančního komfortu, než by tehdy připadalo v úvahu v jejich rodné zemi, občas se jich zmocňoval stesk po domově. Nebylo proto nijak překvapivé, že on i jeho rodina využili krátce po listopadu 1989 příležitosti k návratu do Československa. O pár let později Ladislav nastoupil na IES jako student bakalářského studia překypující nadšením, nadějí a nezlomným optimismem.

V době mého terénního výzkumu Ladislav pracoval na své disertaci. Jako dobrý občan své země se s misionářským zápallem snažil v České republice prosazovat ctnosti dobrého vládnutí. (Často mi říkal, že mnohá z jeho nejsilnějších přesvědčení vycházejí z katolicismu – a to je česká společnost jednou z nejsekulárnějších na světě!). Neúnavně se objevoval na mezinárodních konferencích i v místních médiích a jeho téměř kněžská osobnost dokázala vyniknout i v zemi, jež už dlouho uctívá „veřejné intelektuály“, kteří se nebojí říkat moci pravdu.

Ve společnosti unavené neustálým moralizováním, ať už přicházelo od představitelů bývalého socialistického režimu nebo od disidentů, jsem však občas zaslechl i nevraživé poznámky o jeho „ctižádostivosti“ a chování, „jímž se snaží na sebe upoutat pozornost“. Ladislav si jich brzy začal všimát sám. Jednoho dne v srpnu 2001, při cestě na Slovensko, kde jsme pro IES zpracovávali výzkum „úspěšných příběhů“ privatizace, který podpořila nezisková organizace *Leadership Forum* (LF) se sídlem ve Washingtonu, náš hovor dospěl k tématu špatné nálady v české společnosti a znechucení nad korupčními skandály, které doprovázely tržní reformy. Položil jsem mu otázku, co se podle jeho názoru musí udělat, aby se tyto problémy vyřešily, a naši konverzaci jsem později ve svých terénních zápiscích zrekonstruoval:

Ladislav: V této zemi potřebujeme lepší *leadership*. To nám chybí. Je zajímavé, že čeština pro *leadership* nemá slovo.

R.J.: Co třeba *vedoucí*?

Ladislav: Hmm... to zní moc komunisticky. Právě toto je jeden z problémů, na které jsem narazil na IES. Když jsem pomáhal založit <studentský klub>, čekal jsem, že to bude místo pro studenty a mladé lidi, kteří se k nám budou chtít přidat, aby společně s námi pomáhali vytvářet lepší etické prostředí v podnikání a ekonomice. Vždyť

4000 Brandywine Street, Suite 300, Washington, D.C. 20016, USA, e-mail: june@american.edu, rjune@alumni.uchicago.edu.

¹ Křestní jména uváděná v celém textu bez příjmení byla ve všech případech změněna, jména uváděná při prvním výskytu celá jsou skutečná.

jsme přece budoucnost této země. Místo toho jsme se setkali s lhostejností některých lidí z veřejnosti i z IES, a řekl bych, že snad i s nedůvěrou. Hlavně vůči mně.

R.J.: Proč?

Ladislav: Myslím, že mi nedůvěřují, protože na ně působím jako nějaký aktivista. A aktivista stále navozuje představu někoho, kdo se angažoval za komunismu. Když jsem bydlel v <západoevropské město>, pouštěl jsem se do různých věcí mnohem častěji, dělal jsem je sám a sám za ně nesl odpovědnost. A tak pro mě byl trochu šok – i když se to vzhledem ke komunistické zkušenosti dá pochopit –, že tato mentalita se tu moc necení (terénní zápisky autora; rozhovor byl veden v angličtině).

Náš rozhovor jasně odhalil dilemata, s nimiž se musí vypořádat čeští bojovníci proti korupci jako Ladislav, když jsou postaveni před otázku, jak mají jako aktivisté vystupovat v dynamickém mocenském poli postsocialistického období. Ježto s rostoucí transnacionální integrací roste počet profesních příležitostí, jež se pro ně otevírají, tito jedinci trvale zpracovávají a vyjednávají rozpory spojené s neoliberální profesionalizací občanského aktivismu v České republice.

Profesionalizace byla v literatuře definována jako rostoucí formalizace a institucionalizace organizací, jež se staly registrovanými subjekty s dobře vybavenými kanceláři a personálem, který disponuje diplomy dokládajícími poměrně vysoký stupeň vzdělání, řadou dovedností a značnými expertními znalostmi. V prostředí transformujících se společností zahrnuje profesionalizace občanského sektoru aktivity orientované do značné míry projektové a v silné míře ovlivňované zájmy mezinárodních dárců [Greenwood 1966; Escobar 1995; Mandel 2002; Sampson 2002; Hašková 2005; Kapusta-Pofahl et al. 2006].

V tomto příspěvku sleduji danou problematiku z jiného hlediska než obvyklé institucionální nebo organizační analýzy. Na postsocialistickou profesionalizaci pohlížím jako na sociální proces vytvářející také zvláštní druhy subjektů a subjektivit založený na pronikání globalizujících neoliberálních (profesionálních) hodnot, jako jsou tržně motivovaná autonomie, individualismus, možnost volby, flexibilita, mobilita, iniciativnost, seberegulace a podnikavost, do všech oblastí veřejného a sociálního života. Nástup neoliberálního profesionalismu znamená rozchod s údajnými pozůstatky socialismu přítomnými v praktikách vládnutí v rámci každodenního života [viz a srov. Dunn 2004]. Mnou zkoumaní čeští protikorupční aktivisté, kteří se učili, jak se stát kosmopolitními profesionály působícími uvnitř občanského sektoru, a rozehrávali tomu odpovídající identity, se ve svých praktikách zacílených na získání profesní a morální věrohodnosti pokoušeli sloučit své sebepojetí s těmito novými racionalitami.

Nová generace občanských aktivistů se snažila vybojovat si pro sebe místo v konkurenčním mocenském poli postsocialistického období tím, že si budovala vlastní autoritativní image coby profesionálů.² Dosáhla toho přehráváním nových transnacionálních kódů neoliberální profesionality před českou i před meziná-

² Mocenským polem v postsocialismu se z komparativního hlediska zabývají Eyal, Szelényi, Townsley [1998].

rodní/západní veřejností, jež bylo vedeno snahou získat si sociální uznání. Mé osobní kontakty s Ladislavem ilustrované výše popsaným příkladem dokládají, že jsem se coby Američan asijského původu a v České republice poměrně nápadně působící cizinec často stával podnětem k tomu, aby protikorupční aktéři přímo přede mnou tvořili silně profesionální image. Ladislav a další v mé přítomnosti často přehrávali svou identitu *jakožto* profesionálů, ježto jsem pro ně byl synekdochickou reprezentací mezinárodního publika. Jinak řečeno, mí informátoři museli stejně jako polští manažeři popisovaní antropoložkou Elizabeth Dunn [ibid.: 71] zviditelňovat nové protokoly profesionality ve svém veřejném, „vnějším“ já, aby prokázali, že ke změnám došlo také „uvnitř“ jejich osoby. Z tohoto důvodu velmi pečlivě dbali na různé úrovně objektivní a profesionální sebeprezentace – od kódů oblékání a lingvistických kódů až k pracovní etice a sociálním dovednostem –, jež vyjadřovaly s trhem spjaté myšlenky sebeovládání a nezávislosti na sociálních nebo národních vazbách, schopnosti vést a iniciativnosti, flexibility a sociální mobility, objektivity a racionality, sebekontroly a svobody. Pro protikorupční aktivisty osvojení si této role tedy představovalo ztělesněný a diskurzivní *performativní* akt, který vykonávali a opakovaně potvrzovali před svým publikem, jelikož byl podstatný pro jejich identitu a autoritu [Yurchak 2003].

Přitom však riskovali, že se odcizí českým adresátům svých aktivit (nebo se oni odcizí jim), pokud by působili dojmem profesionálů-světoběžníků, kteří nejsou dostatečně integrováni do místní společnosti, a nevědí tedy téměř nic o problémech běžných lidí. Pro aktivisty je práce v oblasti boje proti korupci podporovaná mezinárodními sponzory na jedné straně v rámci občanského sektoru velmi prestižní a vyhledávanou profesí, protože je považována za „čistou“ (tj. nezávislou na „zkorumpovaném“ státě) a je poměrně dobře odměňována. Na straně druhé se však mnozí čeští profesionální bojovníci proti korupci obávají, že profesionalizovaný občanský sektor / sektor protikorupčních aktivit a podpory dobrého vládnutí je stejně vzdálený běžným občanům jako dřívější socialistický systém. Ladislav pak ovšem ztělesňoval svého druhu schizofrenní identitu: jeho cílem bylo stát se profesionálním protikorupčním aktivistou, avšak nechtěl být takto identifikován z obavy, že se na něj bude pohlížet jako na jakéhosi „nepravého“ Čecha, který je odříznut od místních potřeb a způsobů myšlení. Ocitl se tak před náročným úkolem, jak se vyhnout neoliberálním formám profesionalizace, jež jednotlivce vytrhávají z jejich sociálních a kulturních vazeb, aby byl schopen reagovat na problémy, které s korupcí mají jeho čeští spoluobčané, a přitom si současně zachovat možnost dovolávat se racionální etiky profesionalizace, jež mu pomáhá získat věrohodnou image pro domácí i translokální publikum. Nespokojenost spojená s nutností budovat své sebepojetí na pomezí globalizující kultury professionalismismu a lokálních podmínek tvořila základní napětí, jež protikorupční profesionálové prožívali. Odhaluje limity (neoliberální) profesionalizace jako formy akumulace globálního kulturního a symbolického kapitálu.³

³ Zde odkazuji k velmi známé formulaci Pierra Bourdieu, jež chápe kulturní (vzdělání, diplomy, dovednosti apod.) a sociální (např. ocenění a prestiž) kapitál jako formy sym-

Tento text čerpá z materiálů, které jsem shromáždil při výzkumu pro svou disertační práci pojednávající o transnacionálních profesionálních sítích a každodenních praktikách domácích elit zaměřených na prosazení boje proti korupci jako priority veřejné politiky v České republice [June 2005]. V letech 2000 a 2001 jsem strávil 16 měsíců jako zúčastněný pozorovatel na IES, v české pobočce globální protikorupční nevládní organizace *Transparency International – Česká republika* (TIC) i na jiných místech a v roce 2003 jsem v těchto institucích realizoval jednoměsíční následnou návštěvu. Účastnil jsem se jako dobrovolník pravidelných porad jejich zaměstnanců, přednášek a výzkumných návštěv v terénu. Prováděl jsem internetové rešerše, překládal jsem a redigoval grantové žádosti, jiné materiály a věstníky a vypomáhal jsem při organizaci konferencí k různým projektům. Své informátory jsem mohl pozorovat ve velmi pestré paletě institucionálních prostředí, v nichž se v rámci svého každodenního profesionálního a sociálního života pohybovali. Doplňkovým zdrojem dat pro mne byly polostrukturované rozhovory a neformální konverzace se všemi důležitějšími účastníky.

Na dalších stránkách nejprve představuji širší kontext české občanské společnosti a profesionalizace českého občanského sektoru. Dále sleduji, jak a s jakými cíli protikorupční aktivisté na IES a v TIC přehrávali svou profesionalizaci. Pozornost věnuji také osobám s méně jistým (profesionálním) sebepojetím a závěrem uvažuji o tom, co mi má etnografická data dovolují říci o akumulaci globálního kapitálu prostřednictvím profesionalizace, o profesionalizaci českého občanského sektoru obecně a o zkoumání transnacionální profesionalizace občanské společnosti.

II. Krajina českého občanského sektoru / sektoru protikorupčních aktivit

Zde zaznamenaný příběh o tom, jak se v České republice objevila skupina elitních protikorupčních aktérů s transnacionálními vazbami, je také příběhem o rozsáhlejších změnách, k nimž došlo při budování občanské společnosti a demokracie (z mezinárodního pohledu), na postsocialistickém pracovním trhu a v roli inteligence. V prostředí agentur zaměřených na podporu rozvoje demokracie se občanská společnost – jakožto entita odlišná od státu – označuje také byrokratictějšími výrazy jako „třetí sektor“, „občanský sektor“ nebo „neziskový sektor“. Je to svět obývaný zdola vznikajícími dobrovolnými organizacemi zaměřenými na specifické společenské problémy, k nimž patří vše od genderové rovnosti až po advokační aktivity v oblasti veřejného zdraví. V první polovině 90. let byla krajina občanské společnosti v České republice významně ovlivňována politikou prvních postsocialistických vlád, v nichž hrál klíčovou roli ministr financí a posléze premiér Václav Klaus. Ve shodě se svou politikou tržní privatizace a metodologickým individualismem, který ho vedl k nedůvěře vůči formám sdružování

bolického násilí mobilizované dominantními nebo vzestupně mobilními skupinami, aby dosáhly legitimacy a autority [Bourdieu 1984; Bourdieu, Passeron 1990].

mezi lidmi, jež nebyly motivovány čistě egoisticky, Klaus aktivně bránil zavádění nové legislativy podporující rozvoj občanského sektoru [Potůček 1997]. Tato politika také přispěla k přímému konfliktu mezi Klausem a (tehdejším) prezidentem Václavem Havlem, který zastával názor, že morální přístup a občanská společnost mají své místo v politice i ve výkonu vlády.

V důsledku částečné stabilizace českého neziskového sektoru a proměny svých geopolitických zájmů na konci 90. let začali zahraniční dárci postupně přesouvat svou pozornost i prostředky do jiných zemí. I když tato situace přinutila aktéry občanské společnosti v České republice hledat alternativní zdroje financování a nové projekty [Vajdová 2005], v posledních letech se v českém občanském sektoru opět projevil vliv vnějších sil. První z nich představuje proces začleňování do Evropské unie, který měl značný dopad na definici priorit a cílů rozvoje české občanské společnosti [ibid.]. Druhá významná síla vzešla z reakcí některých místních veřejných představitelů, intelektuálů a zejména zástupců globálních monitoringových agentur na početné případy politické a hospodářské korupce, jež postihly českou společnost v uplynulém desetiletí. Podle těchto aktérů korupční skandály souvisely s nedostatečně rozvinutou občanskou společností a nepevnými vládními institucemi, které oslabilo mimo jiné i privatizační politika Klausových vlád [Appel 2002]. Podporovali proto transformaci, vznik a profesionalizaci existujících a nových institucí, které usilují o překonání „krize“ vládnutí v kontextu probíhající demokratizace [World Bank 1997, 2000, 2003, 2006; Krastev 2004].⁴

Ve snaze přizpůsobit se novým prioritám a agendám nastoleným těmito multinacionálními organizacemi aktéři české občanské společnosti stanovili zlepšení profesionální úrovně pracovníků občanského sektoru za jeden z důležitých cílů podpory jeho rozvoje. Cílem této podpory je vyškolit zaměstnance nezis-

⁴ Je třeba zmínit, že profesionalizace občanského sektoru v zemích bývalého východního bloku opírající se o globální neoliberální koncepcce je rovněž reformistickým diskurzem a praktikou, jež se snaží nahradit socialistické modely profesionality. Mimo jiné umožňuje symbolický rozchod se starým politickým řádem, v němž byli vyškolení profesionálové většinou politicky dosazováni, a proto na nich dnes ulpívá poskvna. V České republice byl v některých sektorech mobilizován nový aparát globální profesionalizace stojící mimo státní moc s cílem očistit vládu od pozůstatků „neefektivních“ a „nefunkčních“ praktik sovětského stylu. Právě to tvrdí ve své studii o české armádě antropoložka Hana Cervinková [2006]. Aby se urychlila a depolitizovala reforma národních ozbrojených sil, byly objektivní a hyperracionální přísliby západní profesionalizace podávány jako jakási kouzelná zbraň schopná nahradit stárnoucí personál a technologické vybavení. Zrušením základní vojenské služby se občanské povinnosti mladých mužů vůči státu přeměnily na monetarizovaný vztah; bývalé členy komunistické strany vystřídali mladí postsocialističtí profesionálové ovládající angličtinu (mnohem spíše než ruštinu); a staříčká ruská vojenská zařízení nahradily supermoderní západní technologie [ibid.: 17]. Podle svých obhájců musí být nové formy profesionalizace poháněny vnějšími globálními silami, ježto návyky a instituce pocházející ze socialistického období překážejí účinné reformě zevnitř [IREX 1997; srov. Boyer 2005] (děkuji Kristě Hegburg za upozornění na publikaci IREX).

kových organizací v oblasti fundraisingu, účetnictví, strategického plánování, managementu, řešení organizačních problémů a public relations [Jantulová 2005: 136; Vajdová 2005: 68]. V důsledku toho se v profesionálních neziskových organizacích prohloubila dělba práce a úkoly jako např. vytváření webových stránek se začaly přidělovat jednotlivým zaměstnancům podle jejich specializace [Jantulová 2005].⁵

Avšak i přes tlaky vnějších sil transnacionální instituce dosud obvykle hrály významnější roli v profesionalizaci protikorupčních institucí a spřízněných vzdělávacích organizací zaměřených na výcvik protikorupčních profesionálů než českého občanského sektoru jako takového.⁶ Dvě instituce, v nichž jsem prováděl svůj terénní výzkum, TIC a IES, nejen sdružují profesionály, kteří vytvářejí a šíří veřejněpoliticky orientované vědění a informace o různých způsobech měření korupce nebo „nejlepší praxi“ ve veřejném a soukromém sektoru.⁷ Měly také bohatší mezinárodní profesionální kontakty než většina jiných občanských organizací a na občanský sektor zaměřených vzdělávacích institucí v České republice.

Transparency International (TI) založil v roce 1993 Peter Eigen (bývalý zaměstnanec Světové banky) společně s dalšími profesionály činnými v oblasti mezinárodního rozvoje a osobnostmi z podnikatelské sféry. Mezinárodní sekretariát organizace se nachází v Berlíně. TI má více než 90 národních poboček po celém světě a je považována za nejvýznamnější transnacionální neziskovou organizaci věnující se boji s korupcí. *Transparency International – Česká republika* byla založena v roce 1998 jako v pořadí 65. národní pobočka TI malou skupinkou českých i západních akademiků a podnikatelů. Je to okázale nestranná a nekriminalizující instituce typu „hlídací pes“ (*watchdog*), která se při ovlivňování a podpoře politik zaměřených proti korupci snaží těžit ze svého „vnějšího“ postavení. V době mého terénního výzkumu personál TIC tvořili výkonný ředitel, office manažerka, dva projektoví manažeři a asi sedm dalších profesionálů zaměstnaných na částečný úvazek. Sídliili blízko rušné hlavní třídy v centru Prahy.

V témže období profesionálové z TIC vytvořili síť kontaktů také s ekonomy z IES, kteří se zapojili do projektu TIC zaměřeného na etiku v podnikání (*Viva Etika*) a účastnili se 10. mezinárodní protikorupční konference (IACC) pořádané TIC v Praze. IES vznikl v roce 1993 sloučením dvou ekonomicky zaměřených útvarů existujících na Fakultě sociálních věd UK. Jako poskytovatel vysokoškol-

⁵ Jedním z příkladů pokračujícího úsilí o formalizaci výcviku profesionálů pro občanský sektor je zakládání studijních oborů a vznik možností specializace na problematiku neziskových organizací a občanského sektoru na místních vysokých školách, např. na Vysoké škole ekonomické a Univerzitě Karlově v Praze, Ostravské univerzitě nebo Masarykově univerzitě v Brně. Děkuji Marku Skovajsovi za poskytnutí informací k tomuto tématu.

⁶ Za upozornění na tuto skutečnost vděčím jedné z anonymních recenzentek.

⁷ Kupříkladu o *Transparency International* říká Peter Larmour [2003: 115], že je předním aktérem globálního transferu idejí pro veřejné politiky, a to zejména díky sofistikovanému využívání médií a public relations.

ského vzdělání v oboru ekonomie od začátku čelil silné konkurenci nejen řady ekonomických fakult nebo kateder na jiných domácích univerzitách, mezi něž patří Vysoká škola ekonomická a Masarykova univerzita, ale také zahraničních institucí, jako je kupříkladu Středoevropská univerzita (CEU) v Budapešti. IES byl v tomto měnícím se prostředí jedním z nejiniciativnějších pracovišť na Univerzitě Karlově. Učitelé a studenti především z katedry institucionální ekonomie, jež je součástí IES, prohloubili ve snaze udržet si konkurenceschopnost kontakty s řadou mezinárodních organizací a zaměřili se na konzultační činnost a výzkum v rychle se rozvíjející oblasti *corporate governance* a etiky podnikání.⁸ Tyto projekty byly financovány především zahraničními partnery, jako je Světová banka, EU a zejména LF. S cílem přispět tak k posílení etického přístupu mezi osobnostmi podnikatelské a vládní sféry v České republice i dalších transformujících se zemích LF poskytovala IES prostředky na pořádání každoročních konferencí, krátké výcvikové semináře i výzkumné projekty.

A právě zde se nachází nové místo setkávání místních a mezinárodních institucí. Domácí instituce jako IES, které se snaží přizpůsobit novým podmínkám, musí budovat kontakty s transnacionálními organizacemi. Navazováním spolupráce se skupinami jako TIC nebo LF se jednotlivé fakulty a katedry typu IES snaží konkurovat jiným českým a zahraničním vzdělávacím institucím, jelikož jim to umožňuje přilákat ke studiu budoucí přední ekonomické osobnosti a zásobit místní trh mladým globalizovaným personálem. TIC by zase nemohla účinně fungovat, kdyby se obracela pouze k mezinárodnímu publiku. Potřebuje také profesionály narozené a vychované doma, aby mohla oslovit českou veřejnost a místní občanské organizace. I když kupříkladu mnozí zaměstnanci působící v TIC během mého terénního výzkumu získali magisterské tituly na CEU nebo jiných zahraničních univerzitách, všichni absolvovali bakalářské studium na některé české vysoké škole. A třebaže aliance s IES vznikla nahodile, byla dokladem snahy TIC posílit vazby na (současné i budoucí) domácí znalostní pracovníky.

Z tohoto dynamického institucionálního a politicko-ekonomického podloží vyrostla nová skupina občanských aktivistů, avšak spolu s ní také řada průvodních obtíží vyplývajících z procesu profesionalizace. Nedávné studie kupříkladu ukázaly, že v důsledku stále razantnějšího nástupu profesionálních expertů do občanské sféry v České republice jsou dobrovolní aktivisté marginalizováni. Dobrovolníci mohou obsazovat jen méně důležité pozice a jejich možný přínos se zmenšuje, což vede ke snížení jejich potenciálu pro občanské aktivity [Jantulová 2004; viz také Marada 2005]. Zde se soustředím naopak na kontradikce, jež ve své každodenní praxi zakoušejí sami profesionálové.

Jaké jsou tedy některé „objektivnější“ charakteristické rysy profesionálních bojovníků proti korupci? Předně mnohým ještě nebylo třicet let, a mají tedy poměrně málo zkušeností a vazeb z doby socialismu. Dá se proto o nich mluvit

⁸ Zkratku IES nadále důsledně používám pro označení skupiny institucionálních ekonomů působících na katedře institucionální ekonomie IES FSV UK.

jako o „první postsocialistické generaci“ [Stoilkova 2003]. Značná část z nich získala kvalifikaci ve vzdělávacích institucích v zahraničí a vedle své mateřštiny také znamenitě ovládá angličtinu. Ježto mnozí mají vzdělání a zkušenosti v oblasti marketingu a public relations, jsou také dobře obeznámeni s globálními idejemi a technikami moderního managementu. Naučili se zručně překládat a užívat v grantových žádostech a v arénách, kde se utváří veřejné mínění, nová hesla jako (mezi jinými) „občanská společnost“, „transparentnost“, „důvěra“ nebo „boj proti korupci“. Tyto dovednosti a účtyhodná mezinárodní síť neziskových organizací a výzkumných nebo vzdělávacích institucí, se kterými navázali spolupráci, jim otevřely privilegovaný přístup k finanční podpoře, na konference a politická fóra, do médií a k profesionálnímu know-how [viz a srov. Mandel 2002; Sampson 2002, 2005]. Díky tomu si také osvojili zvláštní vědomí kosmopolitních subjektů.

III. Přehrávání profesionálního já

Abych ilustroval, co bylo dosud řečeno, pokusím se nyní ukázat, jak někteří vybraní protikorupční aktivisté ztělesňovali a subjektivně obsazovali tyto senzitivity neoliberální profesionality. Ředitel TIC Michal Burian byl kvintesencí člověka ideálně se hodícího do nové sféry profesionalizovaného občanského aktivismu. Zodpovídal za všechny projekty a svým klidným, ale pevným stylem vedení určoval tón celé kanceláře. Své zkušenosti v oblasti public relations a marketingu získal během dřívějšího působení v české pobočce globální reklamní agentury *Ogilvy and Mather*. Při výkonu povinností ředitele TIC současně dálkově studoval M.B.A. program na Open University Business School. Podobně jako celá řada jeho kolegů v TIC i on trávil práci velmi mnoho času a často jsem jej (i ostatní) viděl vysedávat v kanceláři do pozdního večera nebo o víkendech. Michal byl svobodný. Do čela TIC tuto osobu s kosmopolitním vzděláním a neméně kosmopolitní profesní kariérou vybrala Marie Bohatá (spoluzakladatelka a tehdejší předsedkyně výkonné rady TIC). Nejpozoruhodnější se na jeho případě zdála být skutečnost, že mu bylo teprve kolem 25 let, tedy velmi málo pro někoho, kdo zastává funkci ředitele mezinárodní neziskové organizace. Nebyla to však náhodná volba. Marie Bohatá na něj vsadila, protože jej bylo možné pokládat za ideálního reprezentanta nově profesionalizovaného občanského sektoru.

Když jsem s Michalem vedl rozhovor a zeptal jsem se ho, jak došlo k tomu, že se stal ředitelem protikorupční neziskové organizace, odpověděl:

Hledal jsem pro sebe nějaký náročný cíl a příležitost pracovat v *Transparency International* přišla v pravou chvíli, protože to byla nová organizace... Předtím jsem nasbíral zkušenosti v *Ogilvy and Mather*, kde jsem pracoval jeden a půl roku. Nedovedu si představit, že bych bez těchto zkušeností z mezinárodní firmy dělal práci, kterou dělám dnes. Tam jsem pochopil, jakou sílu má komunikace. Má práce u nich se velmi podobala tomu, co dělám v *Transparency*. V *Ogilvy* jsem se snažil řešit problémy našich klientů a pomáhat jim, aby se jim lépe dařilo tlumočit jejich posláním. Tady je

to velmi podobné. Pracuji pro naše klienty – veřejnost – a využívám k tomu expertní vědění a vědomostní bázi, kterou <v TIC> máme.

Michalovy výroky skvěle reprezentují tuto nově vyrůstající třídu profesionalizovaných aktivistů občanského sektoru s dobrým napojením na mezinárodní instituce. Dokládají, že on sám se domníval, že by svou současnou práci nemohl úspěšně vykonávat bez předchozí zkušenosti získané v mezinárodní firmě. Na své zaměstnání se díval jako na svého druhu poskytování služeb „klientům“ (tj. veřejnosti). Jak jsem zaznamenal během neformálních rozhovorů, výzkumných interview a pozorování, ekonomové z IES a profesionálové z TIC nezdědka opakovali ideologické fráze uvedené v deklaracích o poslání jejich organizace. Jelikož na sebe pohlíželi jako na poskytovatele služeb, bylo pro ně velmi důležité, aby uměli spojit své objektivní manažerské dovednosti s přiměřeným veřejným vystupováním. V důsledku toho museli působit nestranným dojmem a chovat se jako nezaujatí nositelé neutrální pravdy.

Tuto profesionální image však nepřejímají, protože prostě „existuje“ a je jim vnucována, ale protože si ji selektivně osvojují. Profesionalita byla pro tyto aktéry velmi důležitá, ježto v rámci českého prostředí vnikli do mocenského pole, o něž se vedl zápas, a v něm museli působit nezaujatě. Vyjádřeno jinými slovy, lidé jako Michal museli performativně zvýrazňovat svou profesionální identitu, aby se určitým způsobem zapsali u svého publika, a zvýšili tak svou legitimitu. Disidentští aktivisté na konci 70. let a v 80. letech museli zdůrazňovat svůj morální kredit, jelikož jejich publikem byla především česká veřejnost a „Západ“; profesionálové socialistického období kladli důraz na své expertní znalosti dávané do služeb socialistického státu; Michal stavěl do popředí svou profesionální identitu, protože jeho publikum tvořili čeští občané, stát, místní nestátní neziskové organizace a komunita mezinárodních dárců a organizací podporujících dobré vládnutí/řízení. V tomto zaplněném a sporném poli se zdá být pochopitelné, že protikorupční aktivisté pokládají požadavek profesionalizace za nezbytný (i když, jak uvidíme později, působit neutrálně je velmi obtížné).

Příhoda, k níž došlo na 10. konferenci IACC konané v říjnu 2001 v Praze pod organizační záštitou TIC, ukazuje, jaké prostředky protikorupční aktivisté užívali k tomu, aby vypadali jako nestranné profesionální subjekty. IACC je od roku 1983 významnou co dva roky se konající akcí, na níž vládní představitelé, akademici a zástupci neziskového, veřejného a soukromého sektoru mohou navazovat kontakty a vyměňovat si ideje. Konference IACC v Praze byla první, jež se konala v některé zemi bývalého socialistického bloku. Uprostřed záplavy plenárních zasedání, výstavních stánků a příležitostí k navazování sociálních kontaktů se jedno odpoledne konala tisková konference, na níž mělo být ohlášeno vydání nové anglické publikace podpořené z prostředků projektu zaměřeného na transparentnost policie. Jednalo se o mezinárodní srovnání protikorupčních strategií policejních sil v různých zemích (včetně České republiky) založené na názorech expertů zahrnujících zaměstnance policie, akademiky i aktivisty neziskového

sektoru. Na výzkumu pracoval Martin (manažer projektu) a přizvaný sociolog po dobu několika měsíců.

V určený den tiskové konference jsem nikoli bez napjatého očekávání vešel do téměř prázdného tiskového sálu, kde už seděli Michal, Martin a spolupracující sociolog za dlouhým stolem (vybaveným mikrofony a zpětným promítačem), který se nacházel na vyvýšeném pódiu. Tiše jsem se posadil a vyhlížel jsem příchod novinářů. Po 15 minutách začalo být zřejmé, že se už nikdo další neukáže. Michal však překvapivě konferenci nezrušil, ale začal projekt a v jeho rámci uskutečněný výzkum představovat publiku dvou lidí: českému zvukařovi a mně. Když skončil svou krátkou úvodní řeč, vzal si slovo Martin, který se jal předčítat připravený text. Uprostřed tiskové konference vešel do místnosti Jaroslav (manažer projektu TIC věnovaného etice podnikání) a podíval se na mne nechápavým pohledem. Když došel až ke mně, zeptal se: „proč dělají tu tiskovku, když tady nikdo není?“. Jen jsem pokrčil rameny a snažil se tvářit nezúčastněně, a tak Jaroslav přistoupil přímo k Michalovi. Seděl jsem dost blízko k pódiu, abych zaslechl, jak Jaroslav ředitele vyzývá: „Zastavte to hned teď! To je šílený... je to fraška!“ Michal jen odmítavě máchl rukou a ucedil mezi zuby, že se musí pokračovat. Oba mluvili zvýšeným hlasem a během Jaroslavova marného pokusu ukončit tuto akci, jež probíhala podle detailního scénáře, Michalova tvář zrudla. Zřetelně rozrušený Jaroslav rychle vyběhl z místnosti a Martin pokračoval krátkým přehledem výsledků výzkumu. Sociolog poté stručně přiblížil výzkumnou metodologii a použil přitom dokonce i dostupný zpětný promítač. Tisková konference skončila, když Martin s křivým úsměvem vznesl rétorickou otázku: „Má někdo nějaké dotazy?“

Jak tato příhoda velmi výmluvně dokládá, Michal sehrával roli nezaujatého profesionála, aby získal image určité autority. Klíčovým nástrojem tohoto úsilí byla tisková konference jakožto manažerská technika. Pokračování v konferenci i navzdory tomu, že v místnosti nebyl ani jeden novinář, naznačuje, že tiskový sál se stal jakousi vědeckou laboratoří: přenosným, soběstačným, technickým místem, jež mohlo být replikováno v jakékoli lokalitě a sociálním kontextu, protože provádělo diseminaci sociálních „fakt“. Proto profesionálům z TIC, alespoň v Michalově vidění, příslušela role technika managementu chovajícího se jako neutrální přenašeč vědění a informací [srov. Coles 2004].

Avšak tato epizoda také ukazuje, že protikorupční aktivisté profesionalitu přehrávali i přede mnou, protože jsem pro ně byl představitelem mezinárodního společenství. Svou práci museli učinit srozumitelnou dvěma druhům publika: jako jediní dva členové jejich publika na tiskové konferenci jsme se zvukař a já stali dvěma symbolickými pilíři lokálního a globálního. To byl jen jeden z mnoha případů, kdy jsem jim posloužil jako odrazový můstek k přehrávání jejich profesionálních distinkcí. Michal a jeho kolegové museli oslovovat své představované publikum, jež bylo současně „české“ i „západní“, a před ním přehrávat svou profesionalitu, aby se mohli konstituovat jako profesionálové vybavení autoritou.

Krom toho, že se v některých situacích snažili dosáhnout přísného a nezá-
ujatého vnějšího vzhledu, protikorupční aktivisté také vytvářeli hranice uvnitř

svého „vnitřního“ já, a sice proto, aby dali najevo svůj vyšší status a ve sporném mocenském poli shromažďovali symbolický kapitál. Často se v mé přítomnosti snažili odlišit od méně dynamických, podnikavých a etických místních „jiných“.⁹

Dobrý příklad tu nabízí Helena, první osoba, se kterou jsem v TIC navázal kontakt. Podobně jako Michal ani ona nepřestávala vychvalovat údajné přednosti standardů „profesionality“. Vysoká, výřečná a společenská mladá žena, která se sama označovala za workoholičku, vyrostla jako dítě bez sourozenců na Moravě. Na začátku 90. let vystudovala mezinárodní politickou ekonomii, masovou komunikaci a sociologii na bakalářském stupni na Masarykově univerzitě a poté pokračovala ve studiu na CEU v Budapešti a dále na Pittsburské univerzitě v USA. Na CEU se seznámila se svým budoucím americkým manželem a přes absolventskou síť této univerzity získala první kontakty na mezinárodní sekretariát TI v Berlíně. Odtud se pak dostala do spojení s čerstvě vzniklou pobočkou v Praze.

Helena pracovala na projektu zaměřeném na podporu transparentnější komunikace obecních a městských úřadů s občany a také na projektu, v němž šlo o vytvoření manuálu pro systém národní integrity. V průběhu mého terénního výzkumu se mi Helena často svěěřovala s tím, co pro ni znamená být profesionálkou. Tyto pocity vyjádřila nejzřetelněji během jednoho z rozhovorů, při němž jsem se jí zeptal, v čem se změnila od svého nástupu do TIC:

Myslím, že jsem se stala profesionálkou. To je asi největší změna od chvíle, kdy jsem nastoupila do *Transparency*. Z té naivní a lehkomyšlné studentky... Jsem pořád lehkomyšlná <směje se>. Ale ne v práci. A je to vlivem Michala. Protože mě nutil k dobrým věcem, trápil mě a pak mi dal volnost. Netrápil mě pořád. A i když mě trápil, určitě mi věřil. A tak jsem získala znalosti a taky prostor k tomu, abych se zlepšovala, mohla jsem pracovat samostatně, ale přitom se s ním radit a nebát se, že mě bude zase trápit. Dá se tomu rozumět? ... Jeden nebo dva první měsíce jsem

⁹ Když se zde odvolávám na bohatý koncept „hranic“, dotýkám se velmi rozsáhlé literatury z oblasti antropologie, sociologie a vědních studií, jež odkryla různorodé procesy, v jejichž rámci jsou sociální nerovnosti, hierarchie a moc produkovány prostřednictvím tvorby a udržování opozic v třídní reprodukci, národně-kulturních rozdílech a vědeckém rozumu [např. Gieryn 1983; Bourdieu 1984; Abbott 1988; Lamont 1992; Nader 1996; Berdahl 1999; Lamont, Molnár 2002; Eyal 2006]. Rachel Sherman [2005] využívá těchto zjištění ve výzkumu každodenních procesů utváření já. Ve své etnografické studii dvou luxusních hotelů v jednom z měst na západním pobřeží USA Sherman ukázala, že zaměstnanci těchto hotelů často mobilizují symbolické hranice k získání nadřazenosti nad hosty s většími materiálními a symbolickými zdroji. Autorka tvrdí, že tato „komparativní strategie“ jáství zaměstnancům umožňuje vyjednávat jejich podřízený status vůči hostům (a přitom současně potvrzuje existující stav). Podobně Elizabeth Dunn ve své studii o neoliberalních manažerských technikách v postsocialistickém Polsku zkoumá, jak se konstituuje autoritativní já. Dokládá, že noví manažeři a obchodní zástupci definují sami sebe a svou niku na měnícím se pracovním trhu tím, že dělníky v továrně stereotypně prezentují jako podřadné jiné, a analyzuje, jakými způsoby se to děje [Dunn 2004: 75–82].

ho nenáviděla za to, že mě tak trápí. Ale věděla jsem, že to je projev profesionality, a věřila jsem mu. Protože mi každý den neříká, co mám dělat, chodím se s ním radit i dál. A v *Transparency* to tak chodí obecně – ta otevřenost a nezávislost, kterou mi to dalo, je skvělá, a nevím, jestli je normální. Nikdy jsem v žádné jiné organizaci nepracovala, ale je tu tolik důvěry a kolegiality, tak dobrá atmosféra, že se skoro nedá věřit tomu, že nikdo nikomu nezávidí. Všichni si tu jsou rovní, a to je výborné.

Nedovedu si představit, že by to bylo stejné, kdybych pracovala pro nějakou českou neziskovku. Když se totiž podíváte na lidi, kteří pracují pro *Transparency*, jsme profesionálové. Chováme se jako profesionálové, umíme mluvit jako profesionálové a pracujeme jako profesionálové. To je velmi důležité pro naše klienty a dárce. Neuvědomovala jsem si to, než jsem poznala lidi z jiných českých neziskovek nebo státních úřadů. Jsou úžasní, mám je moc ráda, obdivuji je za jejich dobré nápady, ale řeší problémy, kterými se my už nezabýváme, jako jak napsat dobrou žádost o grant nebo poradit si s pracovní hierarchií a byrokracií.

Helenin romantický „Bildungsroman“ nesvědčí ani tak o její víře ve vědecké vnější vzezření neoliberální profesionality, jako spíše o napětí mezi globální a lokální pracovní etikou. Tím, co porovnávala, když kladla proti sobě profesionály jako ona sama a zaměstnance ve veřejném sektoru a místních neziskových organizacích, byla kompetentnost. Pro ni a mnohé jiné právě bezchybné zvládání profesionálních dovedností dodávalo TIC její zvláštní charakter a odlišovalo zaměstnance této organizace od jejich (údajně) poloprofesionálních domácích kolegů. Lidé Helenina typu často používali dichotomii „my“ proti „jim“, aby se odlišili od svých místních protějšků: *my* jsme individualističtí, otevření a nehierarchičtí profesionálové, *oni* jsou byrokratičtí a zkostnatělí amatéři.¹⁰

Chci zdůraznit, že dnešní čeští profesionální bojovníci s korupcí tyto hranice nevytvářeli, protože by odrážely skutečný stav místní pracovní etiky, ale protože jsou nepostradatelné pro jejich image. Byla to Helena, kdo použil slovo „profesionální“ jako rys, se kterým se *přede mnou* ztotožnila. Tuto kategorii takřkajíc vynalezla ze dvou důvodů. Předně se zdá, že stát se profesionálem je velmi obtížné i pro mladé kosmopolitní Čechy jejího typu. Stojí za povšimnutí, že když popisovala problémy, na které narazila, když začala pracovat v TIC, často užívala slova „trápení“. I když měla pokročilé vysokoškolské vzdělání v oblasti sociálních věd a žila v zahraničí, musela se ještě naučit, jak psát grantové žádosti a získat přehled o nové problematice boje proti korupci a etiky v podnikání. Helena musela projít náročným procesem dalšího vzdělávání a přizpůsobování, aby splňovala mezinárodní standardy profesionality, nicméně tak získala i vědomí vlastního úspěchu a způsobilosti k jednání. Současně však Helenina nadnesená konstrukce profesionální autority také vyzrazovala její pocity nejistoty dané okolností, že se pohybovala v prostředí s novými hierarchiemi. Profesionálové

¹⁰ Autostereotypizace Čechů jako nespolehlivých amatérů také čerpá z dlouhé národní tradice. Srov. kupříkladu klasický román Jaroslava Haška *Osudy dobrého vojáka Švejka* [Hašek 1990].

z TIC si museli najít svou niku uvnitř nového mocenského pole v souboji o cenné zdroje a symbolickou legitimitu s konkurencí.

Jedním z důsledků této proměny byla nová atmosféra závisti, hierarchických vztahů a konkurenčního boje dokonce i mezi českými protikorupčními aktivisty samotnými. To se jasně odráželo v jejich trvalé snaze dát vlastní organizační identitě i záměrům jednotlivých projektů dostatečně vybroušenou a nezaměnitelnou podobu. Zaznamenal jsem například následující incident, ke kterému došlo během schůze místních členů správní rady organizace *Leadership Forum* (která sestávala z ekonomů a podnikatelů) na IES na začátku října 2001:

Schůze se chýlí k závěru. Byl to dlouhý den a všichni už jsou zjevně unavení. Ladislav chce otevřít poslední bod jednání: rozšíření a upevnění spolupráce s *Transparency International* v rámci jejího nového projektu na podporu etického přístupu v podnikání (*Viva Etika*). Mluví o tom, že se v něm spojí místní a mezinárodní firmy a zaměří se na zvyšování transparentnosti. Artur <člen správní rady LF> Ladislava okamžitě přerušuje a vyzývá, aby zřetelně rozlišoval mezi LF a novým projektem *Transparency International*. Pak Artur dodává: „Myslím, že my oslovujeme spíše společnosti, zatímco *Transparency* se obrací k jednotlivcům. Musíme vypilovat naše poslání, abychom se od *Viva Etika* jasně odlišovali.“ Vzápětí do diskuse vstupuje Lenka <jiná členka správní rady LF>: „Když jsem se dívala na webové stránky *Viva Etika*, hned mě napadlo: copak nikdy neslyšeli o LF a IES!“ Ladislav vysvětluje: „Pereme se o ten samý trh a je hloupé z toho dělat konkurenční boj. Možná bychom jim mohli nabídnout místo v poradním výboru LF. Ale popravdě řečeno mezi námi žádné velké rozdíly nejsou.“ V ten okamžik se Artur k Ladislavovi obrací dosti agresivně a pronáší kousavým tónem: „Není jasné, co jsou zač – je to sdružení firem na dobrovolné bázi? My děláme něco jiného. Snažíme se motivovat podnikatele k tomu, aby v organizacích šířili zájem o dobré řízení. Tvoje role (ukazuje na Ladislava) je komunikovat o tom s *Transparency*. Náš trh je malý a na papíře je pro naše publikum a hlavně pro naše sponzory a média čím dál tím nepřehlednější.“ Lenka ho přerušuje: „....a byli jsme tu před tím projektem!“ Artur navazuje: „Ladislave, čekám od tebe, že se postaráš o to, aby tok informací a komunikace fungovaly.“ Ladislav se obrací svým směrem, ukazuje na mne a říká jim, že já jsem příkladem takové spolupráce mezi *Transparency* a IES <LF> (autorovy terénní zápisky).

Tato scéna ukazuje, že zahraniční instituce vyvolávaly uvnitř elit pohybujících se na poli prosazování dobrého vládnutí rostoucí konkurenci o vzácné symbolické a materiální zdroje, přístup, uznání a ideje. Ježto financování často stálo na mezinárodních a zejména západních zdrojích, mnoho projektů bylo vůbec možné spustit a posléze v nich pokračovat jen díky spolupráci s mezinárodními partnery. Protikorupční profesionálové zjistili, že pokud si chtějí zajistit zdroje a stát se viditelnými na domácím i světovém trhu, musí přijmout za své hodnoty neoliberalního profesionalismu, jako jsou individualismus nebo podnikavost, a (kromě výběru dobrých projektů) vyvářet vnitřní distinkce ve své vlastní skupině.

Všimněme si také, že když mne Ladislav v místnosti veřejně „přivítal“ [Althusser 1971], stal jsem se opět nechtěně účastníkem toho, jak protikorupční

aktivisté budovali svou profesionální image. Tím, že dal najevo, že ví o mé přítomnosti, a ukázal na mne, nekonstituoval pouze mne, ale také sebe a IES jako internacionalizované profesionální subjekty, které mohou plnit roli zprostředkovatelů mezi zahraničními a místními českými organizacemi a řešit potenciálně nepříjemné situace. I přesto, že v protikorupčním hnutí zaujímal významné postavení, si Ladislav musel stejně jako ostatní stále znovu nárokovat a obnovovat svůj status profesionálního kulturního mediátora, aby upevnil svou pozici v konkurenčním mocenském poli. Aktivisté dominantní profesionální kódy často nenapodobovali, ale strategicky je využívali pro své vlastní účely.

To vše ale neznamená, že tyto praktiky sebeutváření byly vykonávány vědomě. Martin na to poukázal jeden den při našem rozhovoru u kávy. Po nástupu do TIC záhy zjistil, že si osvojuje logiku profesionalizace v míře, jež někdy nabírala komických rozměrů. Když si vzpomněl na tiskovou konferenci v rámci IACC, začal vysvětlovat:

Na tiskové konferenci <během IACC> o výzkumu policie jsem měl pocit, že nemůžu dělat nic jiného než to, co dělá Michal. Když teď ale o té příhodě zpětně přemýšlím, napadá mě, že to bylo i proto, že se ze mně stal profesionál, a někdy si to ani neuvědomuji. Tady je jeden příklad. Před dvěma týdny jsme měli schůzi s českými neziskovkami a nenapadlo mě, že to je jen setkání neziskovek, a není nutné se formálně oblékat. Přišel jsem v obleku a s kravatou, ale nikdo jiný tak profesionálně oblečený nebyl. Tehdy jsem si uvědomil, že jsem ovlivněný způsobem, jakým se v TIC jedná s médii nebo sponzory. Cítil jsem se strašně hloupě, protože na té schůzi nešlo o to, co má kdo na sobě! Ale v určitém smyslu jsem si na to velmi zvykl. Skutečně se chovám jinak. Nikdy předtím, než jsem přišel do TIC, by mě ani nenapadlo jít na schůzi s kravatou.

Martinův komentář ukazuje, že výkon distinkcí profesionálního jáství se u bojovníků proti korupci naturalizuje prostřednictvím jejich zažitých rutinních praktik. Avšak profesionální praktiky samotné a formování profesionálního já jako takové se zpravidla nekomentují a nemluví se o nich [srov. Lampland 1991].

IV. Svízele profesionálního já: mezi státem a společností

Dosud jsem si všímal aktérů, kteří se s image neoliberálních profesionálů do značné míry ztotožňovali. Jaká však byla situace těch, kteří na profesionalizaci občanské sféry pohlíželi s mnohem rozporuplnějšími pocity? Ty se nejčastěji objevovaly mezi zaměstnanci TIC, kteří dříve pracovali pro stát nebo flirtovali s myšlenkou, že si po zkušenosti v protikorupční organizaci najdou místo ve státní sféře. Často říkali, že v TIC vykonávají cizí agendy, které nesouvisí s místními potřebami a neumožňují jim smysluplně oslovit veřejnost. Současně však také přiznávali, že „profesionalizace“ jim poskytla vědomí vlastních schopností a zplnomocnění, jež by v méně dobře placených a méně „profesionálních“ institucích nezískali.

Vzhledem ke svému nerozhodnému postavení toto napětí pociťovali obzvláště ostře. Ambivalence byla silně patrná zejména u aktivistů, kteří se nacházeli v mezních oblastech mezi státní subjektivitou a občanským sektorem.

Zmíněné napětí ztělesňoval naprosto příkladně Jaroslav, manažer projektu TIC zaměřeného na etiku podnikání, který měl výstup s ředitelem na tiskové konferenci během IACC. Jaroslav získal bakalářský titul z mezinárodních vztahů a politologie na univerzitě v Olomouci a pak na konci 90. let pokračoval ve studiu na CEU. Po roce se vrátil do České republiky a krátce předtím, než nastoupil do TIC, pracoval ve státním sektoru. Od samého začátku dával najevo svou nespokojenost s profesionální orientací organizace a často kritizoval ředitele. Jaroslavovu práci tvořilo vysedávání u počítače a hledání „koaličních partnerů“ pro jeho projekt, shánění dárců, psaní žádostí o granty, příprava webových stránek projektu, organizace tiskových konferencí a účast na schůzích. Rychle se mi svěřil se skeptickým postojem ke svému projektu a naznačil, že za ním i přes všechna prohlášení členů firemní koalice o tom, že chtějí přispět k rozvoji čestného a transparentního podnikání v České republice, stojí zejména sobecké a paternalistické zájmy zúčastněných mezinárodních společností. Poté, co si poslechl několik tiskových konferencí pořádaných TIC, mi Jaroslav také často říkal, že jeho organizace je jen public relations agenturou (čímž vyjadřoval i pocity několika dalších zaměstnanců). Po skončení jedné další tiskové konference, která na počátku října 2001 zahájila filmový festival konaný v rámci konference IACC, suše poznamenal: „Jestli to tak půjde dál, nepotřebujeme CPI,¹¹ panelové diskuse s občany ani chystané horké linky pro boj s korupcí, ale vystačíme si s tiskovkami.“

Jaroslav byl zřetelně nespokojen s profesionalizovaným tónem TIC, který ji vzdaloval od české veřejnosti, a jen s obtížemi se mu dařilo získávat prostředky a koaliční partnery pro projekt etiky v podnikání. Svou schopnost působit jako kulturní zprostředkovatel mezi státem a občanským sektorem mohl využívat jen v omezené míře, protože musel pracovat prostřednictvím mezinárodních organizací. Nakonec byl krátce poté, co můj terénní výzkum skončil, přeložen k jinému projektu. To však nebyla ojedinělá událost: také Jaroslavova předchůdkyně v projektu *Viva Etika* Daniela byla jemně odsunuta do pozice office manažerky, když narazila na stejné obtíže při získávání dárců a koaličních partnerů. Stojí za zmínku, že ona a Jaroslav byli jedinými zaměstnanci TIC, kteří měli dřívější zkušenosti s prací pro český stát (v 90. letech). Ač to nikdo výslovně nepřiznal, za to, že byli dříve zaměstnaní ve veřejné správě, na sobě nesli nenápadné stigma, jako by je kontakt se státem poskvřnil. V důsledku toho oba postihlo přeložení na jiné pozice, což byla praktika, jež se v TIC uplatňovala jako zastřená dozorovací technika pro kontrolu profesionální (ne)kompetence.¹²

¹¹ Každoroční výzkum rozsahu korupce ve světě pomocí indexu vnímání korupce (Corruption Perception Index – CPI) provádí TI s cílem upozornit na korupci jako na veřejný problém. Země jsou indexem řazeny podle vnímání úrovně korupce zjišťovaného na základě názorů zahraničních podnikatelů, řídících pracovníků a dalších expertů.

¹² Globální diskurz dobrého vládnutí podporovaný institucemi jako Světová banka nebo TI se zakládá na neoliberální ideologii trhu a privatizace, jež demonizuje stát a veřejný

I přesto však Jaroslav přede mnou připustil, že se v blízké budoucnosti nechystá z TIC odejít, zčásti proto, že vydělával více než dříve ve státní správě. Poprvé se nacházel ve stabilní finanční situaci a nechtělo se mu opouštět své místo. Krom toho se domníval, že reformu veřejného vládnutí může účinněji připravovat jako profesionál. Skutečnost, že byl identifikován s TIC, Jaroslavovi z jeho pohledu dodávala více symbolického kapitálu, legitimacy a zdrojů. Svůdnou přitažlivost takových výhod profesionality přiznávali s příděchem rozpaků a provinilosti mnozí další zaměstnanci a spolupracovníci TIC i IES/LF.

Také Martin vyjadřoval nespokojenost s manažerskou kulturou TIC. Tento asi 25letý zapálený aktivista s vyhraněnými názory uznával, že profesionalizace má své výhody, z nichž nikoli nejmenšími byly možnost čerpat z bohatších materiálních zdrojů, což pomáhalo zvýraznit profil projektu na veřejnosti, a větší míra autonomie. Současně však Martin často hlasitě kritizoval praktiky TIC, které ji podle něj odcizovaly od jejích místních adresátů. Například zpochybňoval účelnost prostředků vynakládaných na public relations a zejména fetišizaci tiskových zpráv. Jak jednou poznamenal, způsob práce v TIC se výrazně lišil od jeho předchozí zkušenosti z organizace zabývající se ochranou lidských práv, v níž působil během studia magisterského programu v Budapešti. Martin velmi dobře věděl, že důraz na public relations se neomezoval jen na TIC, byla to běžná praxe také v ústředí TI a v jiných národních pobočkách. Když na 10. konferenci IACC slyšel, jak se zástupce bangladéšské pobočky TI chlubí její rostoucí viditelností ve své zemi, Martin se ke mně obrátil a řekl: „Opravdu mě překvapuje, že se na této akci věnuje tolik pozornosti médiím, zvláště u toho člověka z Bangladéše. Mluvil o tom s velkou hrdostí, jako by to byl hlavní cíl naší organizace! Myslím, že se od nás vůbec neliší.“

Martin, který se sám považoval za nositele progresivních postojů, měl často konflikty s Michalem ohledně směru a podoby projektu zaměřeného na výzkum protikorupčních strategií u policie. I když spolu nesouhlasili v mnoha otázkách, jejich nejvážnější spor se týkal toho, kdo tuto mezinárodní studii zaštití svým jménem. Michal neústupně požadoval, aby se TIC s výzkumem příliš úzce nespojovala, protože se obával, že vyvolá negativní reakce. Chtěl ochránit „značku“ TIC před možným obviněním ze zaujatosti, jež by proti jeho organizaci mohla vznést (státní) policie. Martin se domníval, že Michalovy obavy jsou přehnané a že si dělá zbytečné starosti s tím, jaké důsledky publikace bude pro TIC mít. „Kdybychom se vždycky snažili neurazit různé skupiny a lidi, proč pak toto všechno děláme?“ jednou přede mnou podrážděně utrousil. Nakonec našli kompromis: jméno TIC se objevilo na vnitřní titulní straně studie, zatímco na obálce figuroval název nezávislého „Centra pro výzkum policie“.

sektor. Korupci definuje jako „zneužití veřejného úřadu pro soukromé obohacení“, což, jak si všimají Cris Shore a Dieter Haller, „znamená, že ježto korupce je primárně patologií veřejného sektoru, řešení spočívá v omezení veřejných výdajů a zúžení hranic státu (...) Také podřizuje veřejné činitele regulačním disciplínám trhu, imperativu snižování nákladů a podnikatelské hospodářské etice“ [Shore, Haller 2005: 18].

Krátce po mém odjezdu z České republiky Martin nakonec kvůli nespokojenosti se způsobem vedení organizace a touze věnovat se jiným zájmům z TIC odešel do Rady pro záležitosti romské komunity při české vládě. To bylo mezi profesionály z TIC velmi neobvyklé: v rámci svých kariérních drah zpravidla ze státního sektoru pouze odcházeli nebo se mu naprosto vyhýbali a později přecházeli do privátního sektoru / skupiny organizací věnujících se mezinárodní pomoci. (Když kupříkladu z TIC odešla Helena, která se odstěhovala za svým manželem do Washingtonu, rychle si našla práci na plný úvazek ve velmi prestižní mezinárodní rozvojové agentuře.)

I když pro profesionální aktivisty typu Jaroslava nebo Martina bylo obtížné vytvářet alternativní praktiky a odrážet od sebe dominantní poselství a zdroje mezinárodních monitorovacích agentur, stali se ztělesněním určitých vznikajících paradoxů. Napětí, jemuž tito aktéři čelí, když si chtějí vytvořit úzké kontakty s místním prostředím a současně se opírají o mezinárodní protokoly profesionalizace, je paradoxně může lépe vybavovat potřebnou zběhlostí a posilovat jejich vědomí profesionality, protože se tak učí zručně manipulovat s velmi různorodými publiky. Co více, zkušenosti ze státní sféry nejsou nutně na škodu, ježto povaha expertního vědění lidí jako Jaroslav je taková, že jim propůjčuje potenciál působit jako zprostředkovatelé mezi státem a občanským sektorem. To jsou některé z rozporů, které musí každodenně vyjednávat.

V. Závěr

Od konce 90. let hrály ústřední roli při proměně teritoria české občanské společnosti v souladu s prioritami „mezinárodního společenství“ supranacionální síly. I když environmentální, genderové a lidskoprávní skupiny v České republice vykazují často vysoké stupně propojení se zahraničím, snad nejhustší transnacionální vazby si v českém občanském sektoru vytvořily protikorupční síť a instituce. Při prosazování reformních doporučení takových mezinárodních organizací jako TI, EU nebo Světová banka si protikorupční aktivisté osvojili normy a standardy neoliberální profesionality podporované těmito multinacionálními organizacemi, nadacemi i dalšími neziskovými institucemi. V tomto článku jsem se pokusil doložit, že ambiciózní protikorupční aktivisté se v boji o status v novém mocenském poli snažili uspět za pomoci dekontextualizované a autoritativní image profesionálů. Díky působení v organizacích s hustou sítí mezinárodních vazeb se naučili přehrávat tento nový režim profesionalizace tak, aby jeho prostřednictvím získali legitimitu, viditelnost a podporu.

Zároveň se ovšem ukázalo, že mnozí aktivisté museli s velkým úsilím vyjednávat rozštěpení mezi svým vykořeněným „profesionálním“ já a „českým“ já. V procesu budování profesionální autority prostřednictvím vazeb na zahraniční organizace se pak také odhalují meze akumulace globálního kapitálu. Ladislav a další aktivisté museli jakožto současně národní i transnacionální subjekty pře-

kračovat rozpory mezi soupeřícími identitami tím, že neustále zprostředkovávali mezi různými publiky. To bylo výhodou, když vstupovali do interakcí se zahraničními dárci, představiteli neziskových organizací a publiky, avšak jakmile se pokusili integrovat do domácího prostředí, začali pociťovat hlubokou úzkost založenou na pocitu, že jsou pouze jakýmsi hybridními Čechy, protože nemohli svůj transnacionální kulturní a symbolický kapitál vždy převést na národní úroveň [Carruthers 2002;¹³ srov. Ong 1999]. Zatímco jejich „profesionalita“ jim poskytla určité postavení u některých členů národního a mezinárodního společenství, riskovali kvůli ní také izolaci od běžných českých občanů a místních občanských organizací. Mí informátoři velmi dobře věděli, že jejich styky s místními adresáty jsou ve vysoké míře zprostředkovávané (a omezované) neoliberální logikou globálních profesionálních technik a praktik. Museli se proto také učit získávat si u svých spoluobčanů a spoluobčanek přijetí a legitimitu jako „autentičtí“ Češi, ježto vykazování příslušnosti k národu a zakořeněnosti v něm je samo důležitou formou kulturního a symbolického kapitálu, která v závislosti na konkrétním kontextu oslabuje nebo zesiluje prospěch plynoucí z globálních kontaktů [Carruthers 2002: 424]. Intenzivnější zapojování občanských organizací do transnacionálních profesionálních sítí pouze podtrhává trvajících důležitost místních sociálních vztahů a zakotvenosti v místním prostředí pro mobilizaci účinného občanského jednání v České republice [srov. Burawoy et al. 2000].

Jaké důsledky lze tedy ze zkušeností českých profesionálních bojovníků proti korupci závěrem vyvodit pro obecný problém přechodu od dobrovolných sdružení vznikajících zdola k mezinárodním profesionálním nestátním a neziskovým organizacím a také pro zkoumání globální profesionalizace občanské společnosti? Advokační skupiny v české občanské společnosti navázaly zahraniční profesionální partnerství opožděně a nerovnoměrně. S tím, jak se tyto občanské skupiny budou v průběhu svého pronikání do transnacionálních sítí postupně profesionalizovat, budou nepochybně zakoušet rostoucí rozpory podobné těm, jimiž trpí profesionálové pro boj s korupcí. Může se však velmi dobře stát, že proces transnacionální profesionalizace českého občanského sektoru se nakonec stabilizuje a diferencuje. Jako příklad tu lze zmínit Maďarsko. Sociolog David Stark [Stark et al. 2006] a jeho spolupracovníci se domnívají, že maďarské občanské organizace s transnacionálními vazbami mají větší šanci na integraci do domácího prostředí než organizace, které tyto vazby nemají. Jejich analýza rozrůzněných forem domácí integrace a transnacionalizace naznačuje, že „občanská sdružení nestojí před vnucenou volbou mezi transnacionální integrací a místním zakotvením“ [ibid.: 325]. I pokud se přihlédne k odlišnostem historického a sociopolitického kontextu vývoje občanského sektoru v obou zemích, české občanské organizace a jejich profesionální personál mají v nejbližších letech šanci dosáhnout symbiotické rovnováhy mezi napojením na zahraničí a domácí integrací, podobně jako tomu je v Maďarsku.

¹³ Děkuji Marii Stoilkove za upozornění na tento zdroj.

Ačkoli je nepochybně nutné od sebe odlišit různé druhy místních a mezinárodních vazeb, domnívám se, že výzkumu zaměřenému pouze na strukturální a institucionální vztahy, které tyto organizace udržují, by unikla celá mikropolitika globalizace. Etnografický přístup zajímavý se o praktiky konkrétních lidí a reálné kulturní procesy nám může pomoci odhalit skryté náklady, kontradikce a nové mocenské vztahy, jež vznikají v organizacích občanské společnosti v transformujících se zemích. Tento článek je pokusem o využití etnografických poznatků při výzkumu těchto pozoruhodných změn.

Z angličtiny přeložil Marek Skovajsa.

RAYMOND JUNE je sociální antropolog, k jehož badatelským a pedagogickým zájmům patří antropologie střední a východní Evropy, globální vládnutí, produkce vědění, transnacionální přenosy politik, intelektuálové a profesionálové. V současnosti vyučuje v Centru pro výzkum terorismu, transnacionálního zločinu a korupce na Škole mezinárodní služby Americké univerzity ve Washingtonu, D.C.

Použité zkratky

CEU – Středoevropská univerzita (Budapešť)

CPI – index vnímání korupce

IACC – Mezinárodní protikorupční konference

IES – Institut ekonomických studií, Fakulta sociálních věd UK Praha

LF – Leadership Forum

TI – Transparency International (Berlín)

TIC – Transparency International – Česká republika (Praha)

Literatura

- Abbott, Andrew. 1988. *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Appel, Hilary. 2002. „Corruption and the Collapse of the Czech Transition Miracle.“ *East European Politics and Societies* 15 (3): 528–553.
- Berdahl, Daphne. 1999. *Where the World Ended: Re-Unification and Identity in the German Borderland*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (transl. Richard Nice)
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron. 1990. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Beverly Hills, CA: Sage.

- Boyer, Dominic. 2005. *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael, Joseph A. Blum, Sheba George, Zsuzsa Gille, Teresa Gowan, Lynne Haney, Maren Klawiter, Steven H. Lopez, Seán Ó Riain, Millie Thayer. 2000. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press.
- Carruthers, Ashley. 2002. „The Accumulation of National Belonging in Transnational Fields: Ways of Being at Home in Vietnam.“ *Identities: Global Studies in Culture and Power* 9 (4): 423–444.
- Červinková, Hana. 2006. *Playing Soldiers in Bohemia: An Ethnography of NATO Membership*. Prague: Set Out.
- Coles, Kimberley A. 2004. „Election Day: The Construction of Democracy through Technique.“ *Cultural Anthropology* 19 (4): 551–580.
- Dunn, Elizabeth C. 2004. *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. Ithaca: Cornell University Press.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Eyal, Gil. 2006. *The Disenchantment of the Orient: Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*. Stanford: Stanford University Press.
- Eyal, Gil, Ivan Szelényi, Eleanor Townsley. 1998. *Making Capitalism without Capitalists: Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe*. London: Verso.
- Gieryn, Thomas F. 1983. „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists.“ *American Sociological Review* 48 (6): 781–795.
- Greenwood, Ernest. 1966. „Elements of Professionalization.“ Pp. 9–19 in Howard M. Vollmer, Donald L. Mills (eds.). *Professionalization*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Hašek, Jaroslav. 1990. *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*. Díl 1., 2. Praha: Československý spisovatel.
- Hašková, Hana. 2005. „Czech Women's Civic Organizing under the State Socialist Regime, Socio-economic Transformation and the EU Accession Period.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 41 (6): 1077–1110.
- IREX. 1997. „The Professionalization of the Public Sector and the Implications for Democratization in Central and Eastern Europe.“ *IREX Policy Papers*. Washington, D.C.: IREX.
- Jantulová, Magdaléna. 2004. „Proces a důsledky vymísťování občanů ze sféry institucionalizovaného občanství v důsledku normativního tlaku expertní kultury.“ *Sociální studia* (2): 231–42.
- Jantulová, Magdaléna. 2005. „Analýza procesu profesionalizace v občanském sektoru očima jeho aktérů.“ *Sociální studia* (1): 131–146.
- June, Raymond. 2005. *From Dissident Truth to Market Transparency: Global Knowledge and the Making of the „Governance Intelligentsia“ in Czech Society*. Ph.D. dissertation. Berkeley: University of California, Social and Cultural Studies in Education.
- Kapusta-Pofahl, Karen, Hana Hašková, Marta Kolářová. 2006. „Influence and Marginality in Formalized and Informal Czech Women's Civic Organizing.“ Pp. 67–92 in Timothy McCajor Hall, Rosie Read (eds.). *Changes in the Heart of Europe: Recent Ethnographies of Czechs, Slovaks, Roma, and Sorbs*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Krastev, Ivan. 2004. *Shifting Obsessions: Three Essays on the Politics of Anticorruption*. Budapest: Central European University Press.
- Lamont, Michèle. 1992. *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Lamont, Michèle, Virag Molnár. 2002. „The Study of Boundaries in the Social Sciences.“ *Annual Review of Sociology* 28: 167–195.
- Lampland, Martha. 1991. „Pigs, Party Secretaries, and Private Lives in Hungary.“ *American Ethnologist* 18 (3): 459–479.
- Larmour, Peter. 2003. „Transparency International and Policy Transfer in Papua New Guinea.“ *Pacific Economic Bulletin* 18 (1): 115–120.
- Mandel, Ruth. 2002. „Seeding Civil Society.“ Pp. 279–296 in C. M. Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Marada, Radim. 2005. „Růstová dilemata občanského sektoru.“ *Sociální studia* (1): 147–168.
- Nader, Laura (ed.). 1996. *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Potůček, Martin. 1997. *Nejen trh. Role trhu, státu a občanského sektoru v proměnách české společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Sampson, Steven. 2002. „Beyond Transition: Rethinking Elite Configurations in the Balkans.“ Pp. 297–316 in C. M. Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Sampson, Steven. 2005. „Integrity Warriors: Global Morality and the Anti-Corruption Movement in the Balkans.“ Pp. 103–130 in Dieter Haller, Cris Shore (eds.). *Corruption: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Sherman, Rachel. 2005. „Producing the Superior Self: Strategic Comparison and Symbolic Boundaries among Luxury Hotel Workers.“ *Ethnography* 6 (2): 131–158.
- Shore, Cris, Dieter Haller. 2005. „Introduction – Sharp Practice: Anthropology and the Study of Corruption.“ Pp. 1–26 in Dieter Haller, Cris Shore (eds.). *Corruption: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Stark, David, Balázs Vedres, László Bruszt. 2006. „Rooted Transnational Publics: Integrating Foreign Ties and Civic Activism.“ *Theory and Society* 35 (3): 323–349.
- Stoilkova, Maria. 2003. *Exiles at Home and Abroad: The Bulgarian Intelligentsia in Emigration*. Ph.D. dissertation. Berkeley: University of California, Department of Anthropology.
- Vajdová, Tereza. 2005. *Česká občanská společnost 2004: Po patnácti letech rozvoje*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- World Bank. 2006. *Anticorruption in Transition: Who Is Succeeding... and Why?* Washington, D.C.: The World Bank.
- World Bank. 2003. *Working Together: World Bank-Civil Society Relations*. Washington, D.C.: The World Bank.
- World Bank. 2000. *Anticorruption in Transition: A Contribution to the Policy Debate*. Washington, D.C.: The World Bank.
- World Bank. 1997. *Helping Countries Combat Corruption: The Role of the World Bank*. Washington, D.C.: The World Bank.
- Yurchak, Alexei. 2003. „Russian Neoliberal: The Entrepreneurial Ethic and the Spirit of ‚True Careerism‘.“ *The Russian Review* 62 (1): 72–90.

Světy se zrcadlem

Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti*

JAROSLAV SKUPNIK**

Ústav etnologie FF UK, Praha

Reflected Worlds: Marginalisation and Integration from the Perspective of the Socio-psychological Dynamics of Society

Abstract: This article looks at the marginalization of the Roma from the perspective of socio-psychological dynamics of society. The author takes the specific case of Roma settlements in Slovakia, where he has conducted anthropological research, to illustrate how the mechanism of marginalisation functions. Drawing on the work of Tzvetan Todorov and Peter L. Berger, he argues that at the heart of human sociability – the ability and necessity to live among others – is the constant human need for attention and recognition from others. This basic human need affects the socio-psychological dynamics of society, including the marginalisation as well as integration of some of its groups. This need for attention and recognition leads to the emergence of complex ‘counter-worlds’ or ‘counter-societies’, with their alternative value systems. The Roma settlements and urban ghettos represent such counter-worlds that provide their inhabitants with attention, recognition, positive self-interpretation, and confirmation of their values. If the inhabitants of these counter-worlds are unable to fulfil this need anywhere else, then their integration into wider society cannot be achieved.

Keywords: Roma, Roma settlements, marginalisation, social integration, socio-psychological dynamics, Slovakia.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 133–147

* Finální podoba této práce vznikla v rámci grantu Grantové agentury České republiky č. 404/06/0884. Jejím jádrem je text příspěvku pro sborník David Scheffel, Alexander Mušinka (eds.). *Rómska marginalita* (Prešov: CAV 2004). Za pomoc s transkripcí šarišského dialektu (respektive směsi šarištiny, slovenštiny a v některých případech češtiny, kterou se mnou nejčastěji moji informátoři hovořili) děkuji Alexandru Mušinkovi a za korekci výrazů v romštině Janu Červenkoví a Jiřímu Posovi.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Jaroslav Skupnik, Ph.D., Ústav etnologie FF UK, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: jaroslav.skupnik@ff.cuni.cz.

I.

Pro oblast východního Slovenska je typické relativně vysoké procento dlouhodobě sedentarizovaných Romů,¹ koncentrovaných ve zvláštních sídlištích nazývaných většinou osady, lokalizovaných často na okrajích jednotlivých obcí. Vytvářejí tak specifická geograficky segregovaná ghetta: osady leží často na pozemcích s nejasnými vlastnickými vztahy, na půdě, která je či v době jejich vzniku byla v podstatě nevyužitelná, jako jsou například záplavové oblasti, bývají mnohdy mimo intravilán obce, nebo se mezi osadou a vesnicí rozprostírá alespoň různě rozsáhlá nezastavěná oblast.² Tato prostorová segregace mezi „černými“ a „bílými“, jak starousedlíci dichotomii Rom/ne-Rom artikulují, bývá také symbolem segregace sociální. Hranice osady, ať už jsou definovány jakkoliv, by běžný „bílý“ za normálních okolností nikdy nepřekročil a o světě za těmito hranicemi kolují různé, často hrůzostrašné historky. Světy, které přes svou relativní blízkost jsou odděleny tak výraznými a neprostupnými sociálními hranicemi, pochopitelně produkují a reprodukují odlišnou kognitivní i emocionální logiku, která stojí za vzájemně nepochopitelným a konfliktním jednáním.

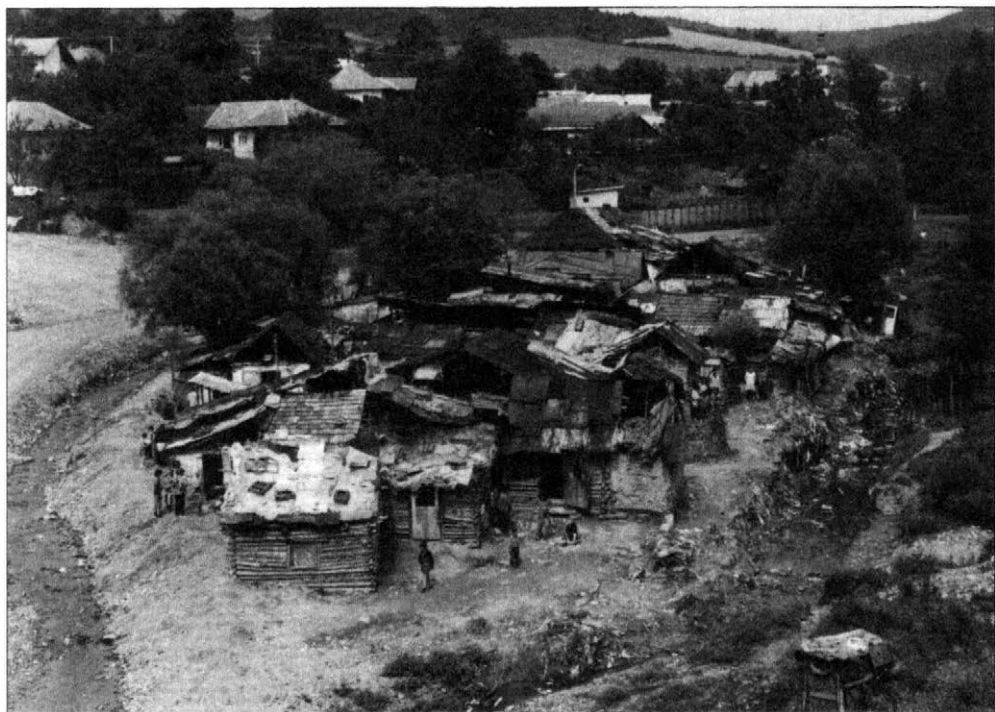
V jedné z takovýchto rurálních osad jsem v letech 1998–1999 prováděl antropologický terénní výzkum. Na dobu více než roku jsem se ubytoval ve volné části domu asi sedmdesátileté vdovy, a stal se tak relativně účastným pozorovatelem života obyvatel romské osady. S nimi jsem sdílel svůj i jejich běžný život: od každodenního jídla po rozhovory, od mé pomoci s vyplňováním jim užitečných dokumentů po jejich pomoc se sestavováním mně potřebných příbuzenských a genealogických diagramů.

Osada patřila k obci ležící mezi Prešovem a Sabinovem,³ ve které v době mého výzkumu žilo na 1200 obyvatel ve více než třech stovkách typických zděných domů na celkové rozloze kolem 1600 hektarů. Obec měla „standardní“ občanskou vybavenost: nacházel se v ní obecní úřad, obecní škola, pošta, kostel, tři obchody potravinovým zbožím, jedno řeznictví a uzenářství a dvě veřejná pohostinská zařízení, starší „krčma“ a novější „bar“. V obci fungoval jeden

¹ Přesné procentuální vyčíslení je poněkud komplikované. V cenzu roku 2001, kdy volba národnosti byla individuální záležitostí každého jedince, se k romské národnosti hlásilo pouhých 1,7 % obyvatelstva, což znamená 89 920 lidí [Štatistický úrad SR 2002], ale Romové při cenzech z mnoha důvodů neuvádějí svoji národnost jako romskou. Odhady postavené na údajích shromažďovaných v rámci samospráv a státní správy jsou rovněž nejisté. Běžné seriózní odhady uvádějí, že na Slovensku žije kolem 300 000 až 400 000 Romů [Haviarová, Vaňo 2002: 480], nejnovější *Atlas rómskych komunit na Slovensku* [Radičová 2004: 10–11] se přiklání k odhadu 320 000 Romů. Ať už jsou ale odhady jakékoliv, nejvyšší koncentrace Romů je vždy sledována v jižní části středního Slovenska a na Slovensku východním.

² *Atlas rómskych komunit na Slovensku* [Radičová 2004: 13] na základě výsledků dotazníkového šetření uvádí 11 % koncentrovaných osídlení v obcích, 22 % na okrajích obcí a 18 % osídlení od domovských obcí výrazně vzdálených či oddělených fyzickými bariérami různého druhu.

³ Administrativně spadá pod okres Prešov.



*Jedna z romských osad na východním Slovensku.
foto: Jaroslav Skupnik; 1998*

agrotechnický podnik, stále ještě běžně nazývaný „družstvo“ (podnik transformovaný z původního Jednotného rolnického družstva, JRD). Ten také v této době býval a dodnes je největším místním zaměstnavatelem (nepočítáme-li současný obecní úřad, který zaměstnává místní nezaměstnané na takzvaných veřejně prospěšných pracích financovaných ze státní pokladny). Většina produktivního obyvatelstva dojížděla za pracovními příležitostmi do okolních měst. Tato část obce byla místními označována jako „valal“, vesnice.

Vedle toho se v dolní části obce, na ploše o rozměrech přibližně 30 x 100 metrů vymezené nevelkou říčkou a jejím ještě menším levobřežním přítokem, nacházela romská osada,⁴ nazývaná jednoduše „osada“ či „cigánská osada“. Na tomto prostoru se tísnilo kolem padesáti obydlí přibližně tří set místních Romů. Až na několik málo starších, už polorozpadlých domů z nepálených cihel byla většina těchto obydlí postavena bez jakéhokoliv příslušného povolení. Typickým stavebním materiálem byly kmínky listnatých stromů z okolních lesů a remíz-

⁴ Podle slov starosty obce prý tento pozemek technicky ani k obci nepatří, protože z důvodu své polohy v řečišti spadá pod správu Povodí Hornádu.

ků, obvykle nepřesahující průměr patnácti centimetrů. Spáry mezi kmínky byly vymazány lepenicí – směsí jílovité hlíny a slámového odpadu. Střechy, které téměř vždy postrádaly uzavření štítu, byly pokryty všemožnými materiály od rozřezaných plechových sudů po igelitové pytle. Novější stavby byly obvykle vystavěny v těsném sousedství domů nejbližších příbuzných, obvykle přímých předků nových stavitelů, kteří zakomponovali jednu vnější stěnu původního obydlí do půdorysu „novostavby“. Rozměry obydlí zřídka kdy přesahovaly 3 x 4 metry, spíše byly menší, s jedinou obytnou místností, maximálně s prostorem rozděleným na malou kuchyň s kamínky či sporákem na vaření a sousední „ložnici“. Kouř obvykle odváděly plechové kouřovody vyústěné do stěn obydlí či vyvedené stropem na půdu, zřídka kdy až na střechu. Podlahy nejčastěji tvořila udusaná hlína, obvykle překrytá linoleem. Elektřina se většinou vedla provizorními kabely z jednoho ze čtyř domů oficiálně připojených k elektrorozvodné síti a vybavených elektroměrem. Všechny příbytky v osadě postrádaly jakékoliv sociální zařízení a nebyly napojeny ani na vodovod, ani na kanalizaci. K mytí sloužily lavory, kbelíky a někdy dětské vaničky. Voda se donášela ve vědrech a použitá vylévala přímo před obydlí. K urinaci se využívala jakákoliv méně viditelná místa v okolí, k defekaci místa zrakům ještě poněkud vzdálenější. V osadě neexistovala žádná sociální vybavenost.

II.

Materiální chudobu svého světa Romové jasně vnímali a pochopitelně se snažili z ní vymanit. Uvědomovali si také, že oni sami a jejich místo ve společnosti je posuzováno i skrze podobu jejich světa, že i jim jsou připisovány stejné atributy jako jemu: chudoba, zanedbanost, špína, zoufalství, hádavost, marginálnost po všech stránkách a ve všech smyslech... A tak se samozřejmě snažili svůj materiální stav zlepšit a svou sociální pozici změnit přesunem za osadní hranice. Druhá strana pak uplatňovala celou řadu strategií, jak jim zabránit v průniku do světa za potokem, anebo jak je dostat zase zpátky.

Jednou mne moje asi čtyřicetiletá romská sousedka spiklenecky zavolala k sobě domů:

„Chodzce tu, ja vam daco ukažem! Pozrice še jak tu byvam, ja aj muj muž aj céry aj žec,“ a její ruka v gestu náznaku obkroužila místnost tři krát tři metry. „Šak to ňe je možné, tak žic!“

A pak mi vyprávěla svůj příběh o cestě z osady a zase zpátky. Před několika lety se jí podařilo přestěhovat se do Lučence do romské komunity, kde už žila její sestra. Na svůj sociální vzestup byla náležitě hrdá – „šicko som mala, aj pračku automaticku, aj kupel'ku, aj zachod, splachovací...“ popisovala ho v idiomech statusových symbolů materiální prosperity.

Potom se ale musela vrátit – jejího syna nechtěli přijmout do žádné místní základní školy, protože v obvodu ani jedné neměla trvalé bydliště. K trvalému

pobytu jí obecní úřad v místě odmítl zaevidovat – kdo by si chtěl přihlásit „cigána“ navíc, a rozšiřovat tak seznam potenciálně problémových osob? A pouze škola v trvalém bydlišti má povinnost přijmout dítě do třídy. Kdyby však dítě neposílala do školy, státní správa by zasáhla a dítě by jí bylo odebráno a umístěno v dětském domově. Zbývalo jí tak vybrat si mezi slušným bydlením, ale bez dítěte, nebo si dítě udržet, ale vrátit se do osady.

Tak jsem se dozvěděl o jedné aktivní strategii manipulace se zákonem původně zabezpečujícím ochranu zájmu dítěte k tomu, aby byly chráněny zájmy úplně jiné skupiny. Je to jedna ze strategií, která drží všechny aktéry na jim odpovídajících místech v systému vzájemných vztahů – segregovaně „bílé“ v „bílém“ a „černé“ v „černém“ světě, jedny ve valalu, druhé v osadě.

Další takovou strategií zabraňující Romům fyzicky opustit jejich osadní svět, prostor, do kterého jsou vykázáni, je jakási nepsaná smlouva o solidaritě mezi jejich ne-romskými sousedy. I když se ve vsi objeví dům k prodeji, majitel ho za žádnou – ani extrémně atraktivní – cenu neprodá Romům. Jak říká jedna východoslovenská anekdota, která tuto situaci reflektuje, nejhorší čtyři slova, která prý může člověk (tj. ne-Rom) od Roma slyšet, by byla „Dobre rano, pan sušed!“ [viz také Mušinka n. d.]. Domy tak mohou i několik let chátrat, než si najdou své nové a opět ne-romské majitele.

Porušení této nepsané smlouvy by s největší pravděpodobností mělo za následek ostrakizaci přestupníka z jeho původní domovské komunity. Jeden vesničan, majitel nemovitosti zděděné po rodičích, udělal něco velmi nezvyklého a vybral si manželskou partnerku v romské osadě. Tu si pak přivedl do rodičovského domu. Už před svou volbou nepatřil k vesnické honoraci, a po tomto kroku se jeho společenský status ve vsi ještě snížil. Je chladně ignorován do té míry, že jeho téměř veškeré sociální kontakty jsou redukovány na vztahy s příbuznými jeho manželky z osady. Ti mnohdy spíše než v osadě žijí v jeho domě s ním.

Pokud se také někdy podaří nějakému osadnímu Romovi obejít vesnickou „segregační smlouvu“ a koupit dům ve valale, přivede si nový majitel nemovitosti s sebou obvykle svou širší rodinu. „Zrobce tak, že by zme mohli isc byvac z osady het, het od ciganoch, lem ja a moja rodzina,“ bývala relativně častá žádost o pomoc v době, kdy mí romští hostitelé ještě přesně nechápali, jaká je vlastně moje pozice v obou světech. A i žena z osady bydlela nakonec v Lučenci v romské komunitě se svými příbuznými. Pryč z osady, ale se svými mnohdy velmi početnými nejbližšími, byly ony klíčové podmínky. To, o co se moji romští známí snažili, nebyl totální odchod do ne-romského světa, ale změna postavení v souvislosti s místem, ve kterém žijí a podle kterého jsou posuzováni. Ostatní aspekty svého světa – jeho sociální ukotvení – si ale nakonec vždy brali s sebou.

Právě tento aspekt sociální dynamiky teritoriální desegregace uvádějí aktivní praktikanti i tiší akceptanti segregačních strategií oficiálně jako příčinu svého odporu k prolínání obou světů. „Kedz puščice jedneho cigana, za chvíľu ich tam bude sto, bo še vam tam nacaľahu a namnoža še jak patkaňe,“ shrnul tuto dynamiku jeden starý vesničan do majoritního kategorického imperativu.

Konkrétní příklady, které jsem uváděl výše, i migrační procesy v makroperspektivě mu zdánlivě dávají za pravdu: i když se lidé z osad dostanou za jejich fyzické hranice, vytvoří často podobný kulturní svět v novém prostoru. Romové si ho také přinesli s sebou, když po druhé světové válce osídlovali degermanizované české pohraničí a průmyslová centra jako noví tovární dělníci – a vytvořili nová městská ghetta, přestože zdánlivě všechny parametry byly dimenzovány tak, aby došlo k jejich úspěšné integraci.

Tato dynamika – kdy evidentně chybí zjevné segregační strategie a mechanismy nebo kdy je jejich existence popírána – se zvenčí vysvětluje různě. Místní průpověď uvedená v předchozím odstavci odkazující k subhumánním behaviorálním rysům jejich obyvatel je jedním z běžných lidových vysvětlení. Pro ne-romské sousedy osady, obyvatelé „bílé“ vesnice, je nepochopitelné, jak vůbec mohou jejich romští sousedé v takovémto ubohém, bídném, nehygienickém a nelidském světě žít a proč nežijí jinak či neodejdou žít jinak jinam. Pokud jsou upozorněni na segregační tlaky zvenčí, jichž jsou sami původci, popírají je, anebo odkazují právě k situacím, kdy tyto přímé mechanismy chyběly: „Za komunistov mohli robiť ako všetci, a keby robili celý život ako ja, mohli mať to isté, ako ja,“ vysvětloval mi jednou jeden vesničan. Celá situace je pro ně tak obtížně pochopitelná, že s odkazem na místo a jeho podmínky je obyvatelům osad upíráno jejich lidství a v subhumánních termínech se o nich také hovoří: množí se prý jako potkani, jsou špinaví jako prasata, žerou (a ne jí) jako hovada, vypadají jak opice, smrdí jako tchoři... Jednou mne jeden vesničan přesvědčoval – ve spravedlivém hněvu, protože mu prý zase ukradli brambory – že by se prostě také měli jako potkani jedem vyhubit. O svých romských sousedech jsou vesničané přesvědčeni, že „nežijí jako lidé, ale jako zvířata“. To, že takovýto nelidský svět vytvářejí a že v něm zůstávají, je v očích mnoha lidí zvenčí připravuje o nejzákladnější lidské aspekty jejich identity. Co jiného než deficit jejich lidství by mohlo být příčinou existence osadního světa?

Publicistické, popularizační a odborné práce obsahují méně razantní sémantiku a přinášejí humanisticky korektnější explanace příčin diferencí ve způsobu života. Často je jako příčina „specifičnosti systému základních hodnot a modelů životního směřování“ uváděna specifická romská „mentalita“ či romská „duše“ – u Romů je „kolektivní“ existence nadřazena individuálním zájmům a jsou daleko více psychicky navázáni na „pospolitý“ život a na rodinu, bez které nemohou být [za mnohé viz např. Davidová 1995: 95–107; v popularizované podobě Sekot 2004: 2–3]. Nikoli subhumánní charakteristiky, ale takováto specifická mentalita tíhnoucí ke kolektivnosti a pospolitosti života by pak podle těchto názorů byla příčinou toho, že nežli by její nositelé měli žít v materiálně bohatém světě mimo osadu bez svých „velkorodin“, raději se do svého původního, materiálně chudého osadního světa vrací. Jako jeden mladý Rom z osady, Ciral. Ten byl po velkém úsilí (mnoha sociálních pracovníků) shledán schopným základní vojenské služby a dokonce narukoval. Prošel úspěšně poddůstojnickým školením a byla mu nabídnuta možnost stát se vojákem z povolání. Celá rodina byla na takovýto

úspěch ve „velkém bílém světě“ pyšná. Sociální pracovníci také. Po roce byl Círal zpátky v osadě. Natrvalo a na podpoře.

Co ale leží za takovouto kulturně specifickou konstrukcí mentality a kolektivity a jejich reprodukcí? Nebo jinými slovy, a snad přesněji, co leží za touto konkrétní kulturní variantou romské sociability? Co svým obyvatelům vlastně osadní svět poskytuje, že v něm i o své vůli zůstávají, že se do něj vrací, anebo že si ho dokonce berou na nová místa s sebou? V odpovědích se chci zamýšlet nad sociopsychologickou dynamikou marginality a nad důsledky, které sociopsychologická dynamika marginality má pro možnosti integrace.

III.

Tzvetan Todorov se ve své práci *Společný život* zamýšlí nad podstatou lidské sociability, tedy lidské schopnosti vytvářet společnost a žít v ní. Podle jeho názoru leží v jádru této schopnosti „původní lidská neúplnost“. Pouze zvířata a bohové jsou soběstační, říká Todorov s odkazem na Aristotela, avšak člověk, na rozdíl od bohů a zvířat, je ze své podstaty zoufale neúplný a ve svém přežití závislý na jiných lidech. Tato lidská neúplnost v soběstačnosti je pro společnost konstitutivní. Ta vzniká jako její nevyhnutelný důsledek – lidské individuum nezná jiný život než ten společný. Vytvoření společnosti tedy není nahodilostí či schopností ve smyslu volby, ale nutností: sociálnost je vlastně definicí lidského údělu [Todorov 1998: 19–23].

Takto „konstitutivně neúplný“ už člověk přichází na svět. Jeho neúplnost se projevuje v potřebě pozornosti dalších lidských bytostí. Dítě je na druhých nejen biologicky či materiálně, ale i – a to hlavně – sociálně a psychicky závislé. Snad proto také není první vzdálenost, na kterou je dítě schopno zaostřit svůj pohled, dva centimetry, což je vzdálenost k matčině prsní bradavce, ale dvacet centimetrů, což je vzdálenost k matčině tváři. Tuto pozornost druhých⁵ lidé jako původně neúplné bytosti nezbytně potřebují k uvědomění si sebe sama a potvrzení si své vlastní existence: „díívají sa na mňa, teda ja existujem“ [Todorov 1998: 86; zvýraznění v originále]. Při takovémto uspořádání lidského Já a lidských existenciálních mezí se zdá, že by nebylo možné vymyslet si ďábelštější trest nežli žít ve společnosti a zůstat nepovšimnut lidmi, ze kterých je složena. Literárním příkladem tohoto sociálního pekla je například situace vyprávěče z Dostojevského *Zápisků z podzemí* [Todorov 1998: 76–104]. Poskytnutí pozornosti není jen jakousi sociální kratochvílí, ale je uznáním existence jedince. Odmítnutí pozornosti, sociální ignorace, je popřením samotného bytí toho, kdo je ignorován, je popřením jeho existence.

⁵ O sociálním Já, významných druhých a internalizaci jejich obrazu hovořil již dříve také Todorovem rovněž zmiňovaný George Herbert Mead [1934]; o Meadově teorii sociálního Já a jejím rozpracování v sociálních vědách dále např. [Berger 1991: 88–89; Berger, Luckmann: 128–136; Bauman 1997: 31–35].

Pro lidstvo a lidskou sociabilitu je tedy univerzální a konstitutivní to, že narozením vstupujeme ve své původní neúplnosti do sítě mezilidských vztahů, s potřebou a touhou po pozornosti a uznání druhých. Peter L. Berger o tomto všelidském atributu hovoří jako o „dávne(m) lidské(m) puzení po přijetí, sna(ze) někam patřit, žít ve světě s druhými“ [Berger 1991: 105]. I když i negativní pozornost je lepší než žádná, jedinec potřebuje především pozornost pozitivní: „každý... túží... po *súhlasnom* pohľade iného“ [Todorov 1998: 99; zvýraznění J. S.]. Tato touha po pozornosti a uznání ale nikdy nedojde konce – člověk se o její naplnění, stejně jako o utišení hladu, bude neustále, opakovaně a každodenně snažit. Jako takováto životní nezbytnost se snaha o dosažení pozornosti a uznání stává významnou motivací lidských činů.

Z naší každodenní zkušenosti je ale zřejmé, že ne všichni nám souhlasný pohled – pozitivní uznání či potvrzení naší hodnoty – poskytují. Někteří nám ho naopak odírají, a tak své všední životy žijeme „ve složitém předivu uznání i zneuznání“ [Berger 1991: 90]. Aby lidé pozitivní pozornost a „souhlasné pohledy“ získávali, „vybírají (si) své společníky takovým způsobem, aby podporovali jejich (pozitivní) sebeinterpretaci“ [Berger 1991: 90; srov. také Berger, Luckmann 1999: 144–160]. Je tedy nasnadě, že pokud musíme žít ve společnosti a musíme dosahovat uznání a potvrzení naší hodnoty, budeme se snažit žít s lidmi, kteří nám toto uznání a potvrzení poskytnou.

Jestliže určitá část společnosti, v níž žít musíme, hodnotu jedince neuznává, může být takovéto zneuznání jeho hodnoty vyrovnáváno opačným uznáním či „protiuznáním v jeho bezprostředním společenství“ [Berger 1991: 91]. Absence pozitivní pozornosti či potvrzení hodnoty jedince v jeho širší společnosti může být vyvážena poskytnutím protiuznání v takovéto „společnosti vybraných společníků“. O takovýchto společnostech hovoří Berger jako o protispolečnostech, subkulturách či subsvětech⁶ [Berger 1991: 115]. V těchto protispolečnostech, vytvořených na bázi zcela odlišných definic reality včetně cílů, hodnot, norem atd., mohou být každodenní očekávání a hodnocení většinové společnosti téměř úplně ignorována, a vztahy s ní redukovány na „diplomatické minimum“. Proti-společnosti či subsvěty existují jako ostrovy alternativních významů v moři společnosti, jako ostrovy s alternativními, z hlediska většinové společnosti deviantními hodnotami a systémy uznání, „vytvářejíce tak svět, který je svým významem nekonečně vzdálený světu jejich spoluobčanů“ [ibid.].

Tyto protisvěty pomáhají svým obyvatelům specifickým uznáním v konstruování a potvrzování identity a sebehodnocení, které mohou být diametrálně odlišné od konstitutivní pozornosti poskytované majoritní společností. Berger uvádí jako příklad dvojí možné hodnocení Žida v antisemitském prostředí majoritní společnosti a v prostředí jeho vlastní „protispolečnosti“: „Svět nevěřících ho

⁶ Berger o nich hovoří také jako o referenčních skupinách [Berger 1991: 103–106]; Todorov tuto problematiku pojednává pod hlavičkou „náhradního uznání“ [Todorov 1998: 117–122].

může uznávat jen jako opovržením hodného žida, ale toto zneuznání jeho hodnoty může být vyrovnáno opačným uznáním uvnitř samotné židovské obce, kde je třeba považován za největšího talmudistického učenice v Lotyšsku“ [Berger 1991: 91]. Skupinové uznání protispolečnosti tak vytváří prostředí, které jedincům v ní žijícím umožňuje skrze uznání a potvrzení jejich hodnoty přijmout a snáze si udržet sebehodnocení a identitu, která je jim v širší společnosti upírána.

IV.

Jako takovýto „hodnotový protisvět“ poskytující „deviantně“ uznání i jedincům, jimž majoritní společnost uznání upírá, je možno nahlížet i romskou osadu či jakékoli jiné ghetto. Na jejich vzniku se výrazně podílí právě potřeba pozornosti, uznání a potvrzení hodnoty těch, kterým se ho od majoritní společnosti z různých důvodů nedostává. Berger [1991: 92] příhodně podotýká, že když „je individuum přinuceno upřeně se na sebe podívat do zrcadla, které je konstruováno tak, že umožňuje se vidět jako šilhavou zrůdu, musí horečně hledat jiné lidi s jinými zrcadly, aby nemuselo zapomenout, že mělo kdy jinou tvář... lidská důstojnost je záležitostí společenského souhlasu“. Pokud jedno společenské zrcadlo portrétuje někoho jako zvíře, nezbuďte takovému člověku nic jiného než hledat lidi se zrcadly umožňujícími mu zahlédnout i svou lidskou tvář. Nezbuďte mu než jít za takovými lidmi nebo si takovéto lidi přivést s sebou a s jejich pozorností, uznáním a potvrzením budovat svou pozitivní sebeinterpretaci a svou důstojnou lidskou podobu. To, že osady tak svezpě existují a že se do nich jejich obyvatelé často „dobrovolně“ vracejí jako tažní ptáci i navzdory jejich materiální chudobě, je (vedle nezanedbatelných již zmiňovaných přímých diskriminačních tlaků a segregáčnických strategií) strukturálním důsledkem sociopsychologické dynamiky „lidské konstitucionální neúplnosti“ a z ní plynoucí nevyhnutelnosti sociálního života a existenciální nutnosti uznání: osada je sociálně konstruovaným světem, protisvětem či protispolečností poskytující svým obyvatelům uznání v jejich lidskosti a potvrzení jejich obecně lidské hodnoty.

Mimo ni jsou její obyvatelé často vnímáni jako „cikáni“ se všemi negativními konotacemi, které významové pole tohoto slova nese – špinaví, líní, loupeživí, zlodějští, nevzdělaní, záludní, hloupí, podřadní – samozřejmě bez ohledu na to, zdali tyto charakteristiky vykazují, nebo ne. Jsou vnímáni a cítí se jako „šilhavé zrůdy“. Pokud se také někdy mimo osadu vydávají, činí všemožné symbolické kroky, aby takto vnímání nebyli. Jejich snaha o „dobrý dojem“ se mnohdy zdá až směšně marnivá či furiantská. Například výprava do okresního města „te podpisinel pri-davky“ (podepisovat žádosti o přiznání různých sociálních dávek) je akcí spojenou s rozsáhlou osobní investicí počínaje pečlivou hygienou, při níž si i muži myjí a někdy i barví vlasy, pokračuje vyjednáváním s příbuznými a přáteli o vypůjčení nejvhodnějších oděvů a oděvních doplňků pro hlavní aktéry i jejich doprovázející je děti, a konče dojednáváním podmínek finanční půjčky, která má zajistit jak akci samotnou, tak důstojnou sebe prezentaci jejich aktérů v mimoosadním světě.

Za oblečení a vzhled se utratí nemalé částky rodinných rozpočtů, aby se obvykle dostavil jen rozpačitý efekt: „Mojo dzeci tak chodza poumywane a vyoblíkane, Jar-duško, že aňi gadžovske tak ňechodza... a aj tak ľudze povedza, že špinavi cigaňi,“ s rezignací mi nejednou opakovala Maruška, matka sedmi (mnohdy velmi hříšných a s nástupem dospělosti i nejednou soudně trestaných) dětí.

V osadě, ve svém bezprostředním společenství, ve své „společnosti vybraných společníků“ mohou její obyvatelé sice být těmito negativními významy, zneuznáním své hodnoty, obdařování taky – proto ony běžné spory, na které si moji informátoři tak často stěžovali, proto také ona žádost „odisc žic het od ciganoch“. Vedle toho tam ale také mají šanci dosáhnout i uznání, jakého nikde jinde mimo svůj protisvět dosáhnout nemohou: mohou být hodnoceni jako skvělí společníci, šikovní hospodáři, dobří manželé, pozorní rodiče, čestní přátelé... Proto také ona žádost o pomoc při cestě „het od ciganoch“ vždy pokračuje bližší specifikací všech těch, kdo by odcházeli s dotyčným: „odisc žic het od ciganoch, ľem ja a moja ľudze“ – jen já a moji blízcí, jen já a lidé, kteří mi nastavují pozitivní zrcadla. I když si i někteří jejich bezprostřední sousedé mohou obdobně jako vnější svět myslet, že jsou špinaví, nečistí „Roma degeša“, pro jiné budou vždy něčím, čím mimo tyto své vybrané společníky nikdy být nemohou: mohou být „žuže“ či „láche Roma“ – nejen „čistí a dobří Romové“, ale dobří a úctyhodní lidé. A mnohdy jen pro ně budou moci vůbec být prostě lidé.

Jedno romské přísloví říká: *Odadženo mardo, so ačhiľa čoro, oda mek goreder, so hino korkoro* – zle je tomu, kdo je chudý, ještě hůře tomu, kdo je sám [Hübschmanová 1991: 6n]. Materiální chudoba je bezesporu nepříjemný stav a není možné ho bagatelizovat; být osamocený je ale tragičtější. Být sám v tomto přísloví neznamená stav poklidu, v němž člověk není nikterak vyrušován ostatními. Být sám znamená nemít nikoho, skrze jehož pozornost a uznání bychom mohli vnímat a zakoušet svoji existenci, svoji individualitu a lidskou kvalitu. Takovéto uznání společnosti potřebujeme, „abychom byli lidmi, měli o sobě představu a měli totožnost“ [Berger 1991: 112]. Je proto lepší být chudý mezi těmi, kdo mě uznávají a oceňují, než být bohatý a „neviditelný“ ve smyslu již zmiňovaného Dostojevského hrdiny, než být sociálně ignorovaný. Bohatství i samota nejsou nezávisle existujícími kvalitami, ale jsou sociálním vztahem.⁷ Jestliže bohatství nezaručuje uznání společnosti a pozitivní potvrzení vlastníka, jestliže nezabraňuje exkluzi ze sociálních vztahů, má samo o sobě pramalou cenu: vlastně bohatstvím v sociálním smyslu není. Nejhorším trestem také není propadnutí majetku, ale vyloučení ze společnosti, samovazba, ostrakizace.

Osada svým obyvatelům sice neposkytuje materiální komfort a pohodlí běžné ve světě kolem ní, ale jako protisvět jim nabízí specifické uznání a potvrzení jejich hodnoty, a tím i pozitivní a individuálně akceptovatelnou identitu a sebe-

⁷ S Frommem [Fromm 1992] bychom mohli říci, že bohatství ani samotu nemohu mít, ale bohatým či osamělým musím být: přesto, že majetek chápeme jako vlastnictví, nepatří, stejně jako lidské bytí do modu vlastnictví, neboť lidé jako sociální bytosti existují ve vztazích, v modu bytí.

hodnocení. Její obyvatelé po materiálním blahobytu samozřejmě také touží, ale mnohdy ve světě osady raději zůstávají a do světa osady se navzdory jejím bídným podmínkám vracejí, protože v ní nejsou sami, nejsou v ní zrudami, ale lidmi. Osada, paradoxně jako místo z mnoha důvodů nedůstojné pro lidskou existenci, je vyjádřením i potvrzením lidské existence a důstojnosti svých obyvatel.

V.

Je zřejmé, že takový pohled na sociopsychologickou dynamiku marginality nabízí také poněkud odlišný pohled na dynamiku integrace: pokud naplnění této základní lidské potřeby – potřeby uznání a potvrzení své hodnoty – obyvatelé osad jinde nedosáhnou, pokud jim ve společnosti je obklopující nebude uznání dostupné, k žádné integraci do ní samozřejmě nedojde. Možná dojde k zlepšení životních podmínek – chatrče nahradí malometrážní byty, potok studna, studnu vodovod... Romové ale budou dále vytvářet protisvěty a protispolečnosti, protisvěty a protispolečnosti osadní, městské či různé jiné, ve kterých nebudou sami a nebudou šilhaví, ale budou v nich spolu s jinými lidmi, kteří jim poskytnou „kyslík naší existence“ [Todorov 1998: 109] – pozornost, uznání a potvrzení jejich hodnoty, bez nichž se stejně jako všichni ostatní lidé dusí.

Proto také nebyly úspěšné dřívější pokusy o „asimilaci“ Romů na základě snah o pouhé zlepšení jejich životních podmínek: v 50. letech představitelé státní správy předpokládali, že „cigánský problém nie je potrebné riešiť osobitnými prostriedkami, že sa vyrieši industrializáciou“ [Jurová 1993: 29]. Ale Romové ze segregovaných slovenských osad, kteří od 50. let přicházeli do českého pohraničí a průmyslových oblastí jako noví tovární a zemědělství dělníci, si přinesli osadní světy s sebou – a vytvořili nová městská ghetta, segregovaný svět v novém prostoru. Zákon č. 74/1958 Sb., o trvalém usídlení kočujících osob, se pokusil zabránit kontaktům mezi těmito alternativními světy v naději, že omezení vzájemných kontaktů a pohybu Romů povede k jejich začlenění do společnosti. Pokud budou mít to, co my, a pokud se nebudou vzájemně posilovat ve svém „zaostalém“ způsobu života, budou jako my, zněl onen předpoklad. V 60. letech stát materialisticky chápanou asimilacionistickou politiku ještě posílil: roku 1965 byl schválen program „rozptylu a přesunu“ romského obyvatelstva. Změny sociální situace mělo být dosaženo „1. likvidáciou rómskych chatrčí a osád a riešením bytového problému, 2. výchovou rómskej mládeže a zabezpečením školskej dochádzky rómskych detí, 3. zaraďovaním práceschopných mužov do pracovného procesu“ [Jurová 1993: 77]. Přes nemalé finanční prostředky investované do těchto aktivit asimilace ani integrace nebylo v předpokládané míře dosaženo: jak už bylo řečeno, přestože se materiální podmínky Romů oproti původnímu stavu bezesporu zlepšily, nakonec opět vytvořili segregovaná ghetta svých protisvětů, snad jen s trochu lepším materiálním vybavením.

Udělal tak vlastně totéž, co udělala ona Romka z osady provdávší se za

ne-Roma do valalu či co dělají noví romští vlastníci vesnických nemovitostí, podaří-li se jim je získat, nebo co udělala moje informátorka, která žila v romské komunitě ve městě Lučenci v bytě s koupelnou a záchodem – vzali si svůj svět, svět psychosociálních vztahů, ve kterém se jim dostává pozornosti a uznání, s sebou. Při pohledu zvenčí pak pozorovatelé propadají údivu a zoufalství nad tím, že si ti, kdo byli podarováni materiálními statky a kterým se dostalo štěstí civilizačních výtahů, tohoto pokroku stejně neváží. Takovýto údiv bývá často vyjádřen frází, že „vytrvale setrvávají při starém způsobu života a myšlení“, a vede k přesvědčení o jejich „nepřevychovatelnosti“ a „sociální nepřizpůsobivosti“.

Romská ghetta jsou ale přizpůsobena dané společenské situaci velmi dobře: jsou alternativními světy, poskytujícími svým obyvatelům to, co je pro člověka nejdůležitější – potvrzení lidské důstojnosti. Zdánlivá sociální nepřizpůsobivost je tak vlastně příkladem výrazné sociální adaptivity: dokud nebude možné získat společenské uznání i jinde, budou ti, kterým je upíráno, věnovat nikdy nekončící úsilí vytváření paralelních světů či subsvětů, ve kterých jim poskytováno bude. „Romský problém“ a problém „asociálního chování“ je tak vlastně problém ne-Romů a jejich zrcadlení společenského uznání vůči Romům.

Je ale bohužel jasné, že není úplně jednoduché nabídnout uznání, tedy vážit si někoho, koho si z mnoha důvodů, ať už jakkoli „objektivních“ či „neobjektivních“, vážit nelze – kdo jedná způsobem, který je vnímán jako naprosto nepřipustný, a není ochoten či už možná ani schopen jednat jinak. Požadavek poskytnutí uznání naráží na paradox sociálního původu reality: i když jsou to lidé, kteří ve vzájemných interakcích utvářejí společnost, společnost zpětně utváří je [Berger, Luckmann 1999: 56–70; Berger 1991: 107–112]. Tak i protispolečnosti, stejně jako každá jiná realita, jsou lidským produktem, a pokud svým tvůrcům poskytují to, co v nich hledají a co není možné získat jinde, mají také tendenci reprodukovat samy sebe. Této sebereprodukce je dosahováno tím, že jedinci v protisvětěch jsou enkulturováni hodnotami a normami svého vlastního kulturního světa, ve kterém sledují své vlastní zájmy a cíle – primárně, i když mimo jiné, dosažení pozornosti a uznání. Může se potom stát, a také se stává, že obyvatelé protisvětů vyznávají hodnoty a jednají způsobem, který jim nemůže přinést uznání vnější společnosti, a oni dokonce už o ně ani nestojí. Nebudou se přece neustále ptát na názor zrcadla, které mne ignoruje a hovoří jen o Sněhurce. Ostatně i oné pohádkové královně stačilo jen jedno odmítnutí očekávaného uznání k tomu, aby takové zrcadlo navždy zavrhl a vykázala do světa střepů.

Dlužno přiznat, že mnozí ne-romští sousedé osad se už také individuálně o nabídku pozornosti a uznání pokusili: jeden sociální pracovník spolu se svou ženou po několika měsících práce v osadě pozval jednoho mladého Roma na svatbu své dcery do Čech. Koupili mu nový oblek včetně všech doplňků, zajistili cestu, vybavili kapesným. Jako host v jejich domě jim odcizil něco peněz a relativně bezcenné šperky hostitelky. Ty se po nějaké době další mladík, který je od něj získal, pokusil prodat, zřejmě z neznalosti, právě původní majitelce při jedné z jejích dalších návštěv osady... Podobné příběhy s tématem „zkaženosti, prorad-

nosti a nevědeckosti Cikánů“ zná, a v mnoha případech může i fakticky doložit, mnohý jejich soused. Z logiky sociopsychologické dynamiky společnosti ale není „druhá strana“ skupinou primární loajality, o jejíž uznání má smysl usilovat.

Předivo uznání a zneuznání, ve kterém své životy žijeme, je utvářeno tím, že s některými lidmi a skupinami lidí své cíle sdílíme a s některými se ve svých cílech rozcházíme. V případě extrémního konfliktu zájmů a cílů dvou alternativních světů jsou potom vztahy redukovány na ono „diplomatické minimum“, neprobíhá-li už mezi světy přímo skrytá a nevyhlášená válka. Fyzická segregace osady je vlastně metaforou tohoto diplomatického minima a vztah jedné skupiny ke druhé v mnohém válečné vztahy připomíná: vesnické usedlosti v oblasti v mnohém připomínají pevnosti. Jsou obehnané vysokými ploty, často nechybí ani ostnatý drát nad nimi; masivní „kapury“, vstupní brány, jsou vybaveny ještě masivnějšími řetězy a zámky; za nimi neběhají čivavy tak populární v reklamách na televizních obrazovkách, ale velcí agresivní hlídací psi. V jedné ze sousedních obcí, kde podle odhadů žije až na tři tisíce Romů „proti“ asi tisíci ne-Romů, je policejní stanice jako hraniční pevnost symbolicky umístěna v oblasti styku osady s vesnicí. I když nejsou vedeny oficiální statistiky romské zločinnosti, v reálné každodennosti se s tímto konfliktním stavem běžně počítá: čas od času jsou osady předmětem preventivní razie „kukláčů“, speciální policejní „pátrací“ akce, při níž policisté v doprovodu maskované jednotky vtrhnou do romských příbytků.⁸ Při tomto pátrání po hledaných nebo „hledaných“ je prý často nezbytné použít donucovacích prostředků včetně obušků vůči členům prověřovaných domácností.

Součástí eskalace této skryté války je vyžadování takovýchto kroků ze strany vnějšího světa či alespoň souhlas s nimi, tiché přitakávání různým rasisticko-xenofobním likvidačním ideologiím i podpora těch, kdo aktivně prosazují různé segregační strategie. V další obci s rozsáhlou romskou osadou v regionu výzkumu zvítězila v obecních volbách kandidátka, která svůj program opřela o zabezpečení pořádku v osadě i mimo ni, o formování (proti)romských hlídek a o „kontrol(u) prisťahovalectv(a) cudzých Rómov“ [Mušínska n. d.: 43]. Hlubší uzavření se do vlastního akceptujícího (proti)světa a semknutí se těch, vůči kterým je takto postupováno, prohloubení jejich disloajality k vnějšímu světu a případně další radikalizace jejich postojů je pak jen následujícím logickým krokem v psychosociální dynamice marginality a marginalizace. Jedna strana bude tvrdit či alespoň podvědomě cítit, že jimi ti druzí pohrdají – a bude mít tento pocit oprávněně. Druhá strana bude tvrdit, že není za co pozitivní uznání nabídnout – a ze svého pohledu budou mít tento pocit oprávněně také.

V situaci takového diplomatického – či už možná válečného – chladu jsou všichni členové obou světů vzájemně vnímáni jako nositelé stejných (negativ-

⁸ V osadě, v níž jsem žil a prováděl svůj výzkum, jsem byl svědkem takovéto razie za ranního světla jednoho rána koncem října 1998. Byli zadrženi tři mladí Romové podezřelí z krádeže a spolu s nimi byl s pouty na rukou předveden i jeden můj kolega zajišťující v osadě humanitární a rozvojovou pomoc, prý kvůli zjištění jeho totožnosti.

ních) charakteristik. Ale ne všichni dosahují plného uznání ve svých vlastních (proti)světech a ne pro všechny je toto cílem. Ne všichni nestojí o uznání ze strany širší společnosti a o vše, co s tím souvisí. Patriarcha a předek téměř všech obyvatel „mé“ osady, starý muž s až uhrančivým výrazem očí, mi při každé mojí návštěvě vždy znovu a znovu hrdě ukazoval svůj starý, ošoupaný řidičský průkaz a vysvětloval: „Mně volaju Vozar, bo som bul vozar tu na JRD. Šicke mňa vtedy potrebovali, bo ja bul vozar... Opytajce še keho chcece, šicki tu na valaľe vam povedza, že mňa maju radzi, bo ja dobry cigan a bul som vozar.“ Vozar je romské i lokálně dialektické označení člověka, který řídí povoz či vůz. Vozar tuto přezdívku získal, protože dlouhou dobu pracoval jako kočí koňského povozu a posléze řidič traktoru v místním Jednotném zemědělském družstvu. Jeho sociální úspěch byl tak nebývalý, že i jeho žena byla přezdívaná po něm – „Voza-raňa“, femininem, odvozeným z maskulina vozar. Podobně jako paní učitelová, ředitelová, továrníková v případě majority v dobách dřívějších...

Možná nám takovýto sociální vzestup přijde směšný. Záleží ale na tom, odkud k němu startujeme. V každém případě odkazuje k diferenciaci zájemců o uznání a k tomu, že mnozí o ně usilují a mnozí jej jsou schopni dosáhnout. A ne všichni jsou neschopni dosáhnout uznání i daleko výraznějšího: většina příslušníků majority nikdy nebyla zvolena do parlamentu, nereprezentovala svůj stát v mezinárodních sportovních zápasech, nevystupovala na světových koncertních pódii, nenapsala a nevydala romány a básně, nepublikovala vědecké studie, nesloužila mši, nevydávala noviny, nepracovala v médiích, ale mnozí Romové ano [viz např. Mann 2000], a to i navzdory všem překážkám, které v etnicky hierarchizované společnosti museli překonávat, a navzdory názorům, jimž museli čelit.

Je problémem majority, zdali bude schopna diferencovat a vytvořit systémové struktury, ve kterých bude možno uznání vůbec dosáhnout i dosáhnout jej snadněji. Paradox sociálního původu reality – že společnost utváří jedince a je zase utvářena jimi – tentokrát působí kontrasegregačně a integračně: ti, kteří takového uznání dosáhnou, vlastně zároveň vytvářejí deviační protisvěty původních deviačních protisvětů. Jinými slovy, stanou se referenčními skupinami s definicemi reality, hodnotami a normami, které mohou být kontrastnější k hodnotám a normám segregovaných protisvětů a souladnější s definicemi reality světa vnějšího.

Prvním krokem k takovému otevření sociálních hranic se zdá být kulturní emancipace etnika nabízející symbolické ocenění jeho celospolečenského přínosu, tedy ocenění, kterého je dosahováno i mimo původní segregovaný protisvět. Teprve na základě takového kulturní změny – kulturně-sociálním vzestupem a oceněním získávaným mimo vlastní svět – může být problém, který je v každodenní praxi definován v etnických a rasových kategoriích jako problém „černých“ a „bílých“, transformován na problém pouze sociálně-ekonomický.

Takovýto otevřený systém je opakem uzavřeného systému etnicky hierarchizované a segregované společnosti. Pootevření hranic sociálního ghetta příkla-

dy reálných symbolických zisků za jeho hranicemi je už ale velmi silná alternativa k alternativě uzavřeného osadního protisvěta. Není však možné pootevřít dveře, za nimiž každý, i ten nejschopnější, narazí na zeď zneuznání: nevedou k lepšímu životu, protože nevedou k životu vůbec. „To tam, to ňe život,“ odpověděl mi Ciral, když jsem se ho ptal, proč nezůstal ve světě zrcadel za potokem.

JAROSLAV SKUPNIK přednáší kulturní a sociální antropologii, antropologii příbuzenství, problematiku terénního výzkumu a etnografie na Ústavu etnologie FF UK v Praze. Absolvoval studijní a badatelské pobyty v USA, Polsku a na Slovensku. Realizoval antropologický terénní výzkum v romských osadách na východním Slovensku. Publikoval práce věnující se příbuzenství, sexualitě, kritice biologizujících modelů lidského chování, romské problematice; věnuje se popularizaci kulturní a sociální antropologie.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 1997. *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.
- Berger, Peter, L. 1991. *Pozvání do sociologie*. Praha: Správa sociálního řízení FMO.
- Berger, Peter, L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Davidová, Eva. 1995. *Romano Drom – Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Fromm, Erich. 1992. *Mít nebo být*. Praha: Naše vojsko.
- Haviarová, Eva, Boris Vaňo. 2002. „Demografické trendy rómskej populácie.“ Pp. 475–502 in Michal Vašečka (ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- Hübschmannová, Milena. 1991. *Moudrá slova starých Romů*. Praha: Apeiron.
- Jurová, Anna. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers.
- Mann, Arne, B. 2000. *Rómsky dejepis*. Bratislava: Kalligram.
- Mead, Herbert. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mušinka, Alexander. n.d. *Záverečná správa k výskumu bytovej situácie Rómov na Slovensku*. Interní materiál Nadácie Milana Šimečku a European Roma Right Center.
- Radičová, Iveta (ed.). 2004. *Atlas rómskych komunít na Slovensku*. Bratislava: Úrad splnomocnenkyne vlády Slovenskej republiky pre rómske komunity.
- Sekot, Aleš. 2004. „Rómské osady na východním Slovensku: multikulturní výzva.“ *Univerzitní noviny* 11 (4–12): 1–6.
- Štatistický úrad SR. 2002. „Komplexné výsledky SODB 2001.“ *Informačné správy Štatistického úradu SR*. [online] Bratislava: Štatistický úrad SR. [cit. 20. ledna 2007]. Dostupné z: <<http://www.statistics.sk/webdata/slov/infor/1002/tlacinf.htm>>.
- Todorov, Tzvetan. 1998. *Spoločný život*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

Fakulta sociálních studií
Masarykova univerzita

KATEDRA SOCIOLOGIE

zve absolventy a absolventky
oborů sociologie, sociální a kulturní
antropologie, obecné antropologie,
etnologie, genderových studií,
kulturologie a dalších sociálních
a humanitních disciplín
k doktorskému studiu
v programu „sociologie“.

identita

město

sociální vyloučení

stáří

gender

sociologie kultury

Otevřeno etnografii

generace

globalizace

studia vědy a technologií

etnicita

stárnutí

rodina

sexualita

TÉMA: SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE A NÁRODOPIS: PARTNEŘI, NEBO RIVALOVÉ?

Úvodem

Vstupní stať tohoto monotematického čísla SČ „Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě“, v níž Chris Hann formuluje kontroverzní výzvu k bližší spolupráci a většímu vzájemnému respektu mezi sociální antropologií a různými národními variacemi národopisu, byla rozeslána několika vybraným autorům/autorkám z postsocialistických zemí a také několika „západním“ antropologům/antropoložkám, kteří se ve svých výzkumech systematicky zabývají střední a východní Evropou. Převážná většina oslovených na žádost o krátkou polemickou reakci nebo komentář reagovala vstřícně a svůj diskusní příspěvek dodala do uzávěrky tohoto čísla. Diskusi (alespoň prozatím) uzavírá obšírná replika Chrise Hanna.

Při oslovování účastníků této výměny názorů zvítězila nad jinými možnými klíči výběru snaha umožnit čtenářům SČ seznámit se se stanovisky jednotlivých výrazných osobností z pokud možno širokého okruhu různých zemí. Naopak už i vzhledem k omezenému počtu stran, jež jsme měli k dispozici, nebylo možné ani v jedné zemi, natož v celém regionu usilovat o maximální názorovou pestrost napříč značně rozsáhlým a členitým intelektuálním polem vymezeným oborovými identifikacemi sociální antropologie – národopis. Do diskuse přispěli po jednom autoři a autorky z Bulharska (Milena Benovska), České republiky (Zdeněk Uherek), Polska (Michał Buchowski), Slovenska (Juraj Podoba) a Srbska (Aleksandar Bošković). Vnější pohledy zastupují tři „západní“ účastníci: přední americká antropoložka postsocialismu Katherine Verdery, známá svými výzkumy především v Rumunsku, nizozemský antropolog Don Kalb, působící na Středoevropské univerzitě v Budapešti, a britský badatel Michael Stewart, který mimo jiné prováděl výzkumy Romů v Maďarsku. Specifické postavení mezi oběma prostředím zauímají dva autoři, kteří prošli zkušeností emigrace z České republiky na „Západ“, v Kanadě žijící antropolog David Z. Scheffel a Petr Skalník, který v současnosti působí opět na české akademické půdě.*

-sč-

* Příspěvky M. Benovské, A. Boškoviće, M. Buchowského, D. Kalba, D. Z. Scheffela, P. Skalníka, M. Stewarta, K. Verdery a Ch. Hanna přeložil z angličtiny Marek Skovajsa.

Antropologie a příbuzné disciplíny. Pohled z Bulharska

MILENA BENOVSKA*

Sociální změny odehrávající se v letech postsocialistické transformace představovaly v rámci jinak nedramatického života akademických pracovníků velmi dramatickou výzvu, zvláště pokud oni sami byli jejich součástí. Podobně jako v jiných zemích i v Bulharsku byly podnětem k zásadnímu přehodnocení orientace místních etnologů/etnografů a folkloristů od hermetického a hermeneutického zkoumání vlastních „tradic“ směrem k analýzám postsocialistického každodenního života [Ivanova 1998; Elchinova 2007]. Toto přehodnocení nebylo úplné; avšak právě ono propůjčilo tvář mým snahám o originální výzkum. Mé profesní působení od roku 1976 ve třech různých akademických institucích mi poskytuje poměrně ucelený přehled o životě disciplín(y) v Bulharsku i možnost nabídnout paralelu k myšlenkám Chrise Hanna. Zaujmu zde postoj k jeho článku omezující se pouze na otázky související s mou odbornou kompetencí. Na začátku každé z mých tří úvah jsou uvedeny základní teze Hannova textu, jichž se týká můj komentář.

1. „(E)tnografické studie nedávných transformací v bývalých socialistických zemích jsou naprosto nezbytné.“ Na podporu tohoto tvrzení bych mohla uvést celou řadu dalších argumentů z pohledu „člověka zevnitř“. Protože však tato teze není vážně zpochybnována, zaměřím se spíše na téma zkoumání socialismu a jeho dědictví.

2. „(Z)hodnocení významu socialismu v dlouhodobých dějinách Eurasie“ a úvahy o vhodných metodologických nástrojích pro dosažení tohoto cíle. Je pozoruhodné, že Chris Hann jakožto jeden z průkopníků antropologie socialismu během socialistického období [Hann 1980, 1985] nyní navrhuje, aby socialismus byl zkoumán ve vazbě a v závislosti na antropologickém zkoumání postsocialismu. I když jsem se k němu dostala úplně jinou cestou, můj zájem o socialismus se zrodil v důsledku práce na knize věnované postsocialistickým transformacím [Benovska-Sábkova 2001]. Viděno ze specificky bulharského stanoviska antropologický výzkum socialismu může mít svůj vlastní význam vzhledem k problému

* Kontaktní adresa: Prof. Dr. Milena Benovska, New Bulgarian University, Department of History of Culture, Montevideo 21 Str., corpus 2d, office 613, tel. (+3592) 8110 613; e-mail: mbenovska@yahoo.com.

mům, které zmítají společností dnes a nyní. Bulharská společnost je v hodnocení tohoto období hluboce rozdělená. Zuří v ní nesmiřitelný konflikt mezi velkými skupinami „poražených“ „neoliberální transformace“ a jinou, neméně početnou skupinou lidí, kteří za socialismu trpěli nebo byli poškozeni, a také těch, kteří svou postsocialistickou přítomnost hodnotí jako úspěšnou. Pečlivé a nestranné zkoumání socialistické minulosti opírající se o specificky antropologické metody může připravit půdu pro lepší porozumění této epoše a tím také – pro konvergenci ke společnému pohledu na socialismus.

Výzkum socialismu na konci druhého desetiletí po pádu berlínské zdi se zjevně nemůže spoléhat na tytéž metody užívané antropology, když zkoumali systém „na živo“. Ve svém článku Chris Hann doporučuje, aby byla věnována pozornost výzkumu *paměti* socialismu, ovšem s veškerou náležitou obezřetností vůči deformacím, jež utrpěla. Hann současně navrhuje následující metody: terénní výzkum zaměřený na sběr autobiografických vyprávění v kombinaci s vyhledáváním a studiem archivních pramenů. Tato kombinace metod byla v Bulharsku (a nejen zde) používána od 90. let v souvislosti s etnologickým zkoumáním dědictví socialismu [Benovska-Sábkova 1995; Petrov 1998; Dobрева 1997] a také v rámci širšího procesu obnovy metod v jiných sociálních vědách a humanitních oborech: historii, sociologii nebo kulturních studiích [viz např. Koleva 2000]. Zájem o tyto metodologické nástroje souvisel s vlivem „historické antropologie“, jež do Bulharska (a rovněž do Srbska / bývalé Jugoslávie) pronikla především přes Rakousko díky popularizaci takových autorů, jako byli zprvu Michael Mitterauer nebo Karl Kaser a později také Gert Dressel. Pro ilustraci lze zmínit výmluvný slogan *Mezi archivy a terénem*, který posloužil jako název knihy, jež byla výsledkem srbsko-rakouského projektu v oblasti historické antropologie [Jovanović, Kaser, Naumović 1999]. Zvlášť významnou roli tu sehrál bulharský časopis *Balkanistické fórum*, který během posledních 15 let popularizoval práce zmíněných rakouských autorů a také texty jejich kolegů z různých balkánských zemí.

Hann zmiňuje, že informace získané z autobiografií se často liší od informací pocházejících z archivního výzkumu. Moje vlastní výzkumná zkušenost toto potvrzuje. Nejde ale o nedostatek dané metody. Od srovnání archivních dat s daty získanými z autobiografií je třeba očekávat spíše komplementaritu než nahraditelnost. Jsou-li srovnávána jako dva různé typy vyprávění, vědec si musí všimnout rozdílných intencí jejich autorů. Státní archivy jsou součástí státních institucí a jednou z jejich funkcí je vykonávat moc prostřednictvím vědění, jež se v nich uchovává. Díky tomu se však paměť vyjádřená ústním vyprávěním a vědění skryté v zaprášených depozitářích mohou navzájem obohacovat a sloužit ke vzájemnému ověření. Není nevýznamné, jaké typy archivních pramenů jsou zkoumány. Informativní prameny týkající se činnosti ústřední moci během socialismu jsou nepochybně nezbytné. Jsou však zajímavé primárně pro historiky a nebudou nám stačit, zajímá-li nás každodenní život lidí. Osobní archivní fondy, fondy podniků nebo zemědělských družstev (v nichž pracovali naši informátoři) a také nestandardní prameny jako „stížnosti občanů“ (v Bulharsku těžko přístupné

a ve špatném stavu) nabízejí netušené výhledy na události „žité historie“. Psané autobiografie a memoáry (publikované i nepublikované) pojednávající o socialistickém období jsou nepochybně také hodnotnými prameny, třebaže Bulharsko nepatří k zemím, kde by psaní autobiografií bylo rozšířenou a zavedenou tradicí. Takto je možné přiblížit se k definici zkoumání každodenní kultury jako „historie zdola“ [Maus 1946: 351–358].

Nejde tu ovšem o „vstřícné pokynutí směrem k historii“, ježto historie ve své klasické formě se obvykle málo zajímá o drobné starosti „malých lidí“. Poznatky získané z písemných pramenů přidávají další podrobnosti k poznání obsaženému v autobiografických vyprávěních a rovněž pomáhají omezit jejich nepochybnou subjektivitu. Lepší porozumění procesům probíhajícím během socialismu také přispívá k lepší orientaci ve složitých postsocialistických poměrech. V konečném součtu nám toto veškeré intelektuální úsilí dovoluje proniknout o něco hlouběji do komplikovaných propletenců drastických sociálních změn a dlouhodobé kontinuity, jež koexistují vedle sebe.

3. „(D)omnívám (se), že je v zásadě chybou snažit se vytvořit samostatný obor nazývaný sociální antropologie jako soupeřící a konkurenční projekt k etablovaným intelektuálním komunitám. Skutečně komparativní a kosmopolitní katedra antropologie dokáže integrovat kolegy zabývající se současnými transformacemi se specialisty na jiná období dějin a toto spojení by mělo být vzájemně prospěšné. (...) (N)evidím žádný důvod pro dovážení „nového“ oboru ze Západu. (...) Tvrdím, že odborné znalosti ‚domorodého etnografa‘ o jeho/její domácí společnosti nepřekážejí zobecňující komparativní snaze ‚kosmopolitnějších‘ stylů antropologie, ale právě naopak mohou poskytnout základnu a oporu vědcům s těmito širšími cíli. Kosmopolitní katedra antropologie může díky takto silným místním kořenům mnohé získat.“

Na rozdíl od České republiky, Maďarska a Polska [Hann, Sárkány, Skalník 2005] v Bulharsku v období předcházejícím vzniku socialismu nevznikla tradice výzkumu „exotických kultur“. Zřejmě právě z toho důvodu má citovaná hypotéza Chrise Hanna výrazně blíže k situaci, jež nyní v Bulharsku existuje. Je ostatně také třeba upozornit na rozdíl mezi zmíněnými zeměmi a Ruskem. Předrevoluční paradigma výzkumu „exotických“ společností (zahrnujících také regiony velmi vzdálené od mnohonárodnostní ruské říše) se stalo dědictvím, které bylo během sovětské éry dále udržováno. Ona téměř automatická změna názvů etnografických ústavů a kateder krátce po rozpadu Sovětského svazu na počátku 90. let a jejich přejmenování na ústavy „antropologie a etnologie“ proto byly odůvodněné a odpovídaly reálné akademické praxi.

Vrátím-li se do dnešního Bulharska, musím říci, že někteří mí kolegové jsou přesvědčeni o užitečnosti zavedení antropologie jako *samostatné* disciplíny a neobávají se možného podezření, že půjde o napodobování západních modelů. Co víc, tito kolegové se otevřeně hlásí k paradigmatu antropologie. To je pěstováno již několik let na dvou bulharských univerzitách: v magisterském progra-

mu „antropologie“ (na Filozofické fakultě Univerzity Sv. Klimenta Ochridského v Sofii, zatímco na Fakultě historie téže univerzity existuje tradičnější program „etnologie“); a na úrovni studijního programu i samostatné katedry „antropologie“ (na Nové bulharské univerzitě). Ovšem profesorem Hannem navrhovaný kompromis (nebo hybrid) mezi různými intelektuálními tradicemi se z různých důvodů zdá být aktuální. Jak také bylo v jeho článku naznačeno, dosud dostupná kapacita těchto nových struktur nedostačuje k vytyčení disciplinárních hranic mezi sociální a kulturní antropologií. To navíc prozatím ani není potřebné. Avšak naprostá většina příslušníků oboru byla vychována v tradici etnocentrické *etnografie*, *folkloristiky* nebo *etnologie* a jejich pouhé přání přehodnotit tuto orientaci (pokud tedy takové přání vůbec mají) není vždy dostačující. Akademické instituce nedisponují zdroji nezbytnými pro rozvoj antropologie „kosmopolitního“ typu. Možnosti nezávislého (tj. bulharského) financování terénních výzkumů ve více i méně vzdálených zemích jsou velmi skrovné.

Akademický kontext je však ještě rozporuplnější. Za zmínku stojí dva další faktory, které nejsou v analýze profesora Hanna obsaženy. Za prvé, obor „antropologie“ (na Nové bulharské univerzitě) přitahuje větší počty studentů než zavedená „etnologie“ na Univerzitě Sv. Klimenta Ochridského. „Antropologie“ je zřejmě bulharskými studenty považována za nový a moderní akademický obor. Za druhé, je třeba upozornit také na roli ambiciózních mladých lidí, kteří se vracejí zpět domů s diplomy ze sociální nebo kulturní antropologie získanými na univerzitách v USA, Velké Británii i jinde. Nacházejí se na začátku své dráhy a prozatím nemají rozhodující vliv na rozvoj oboru. Pracují ale s vědomím určitého poslání: prosadit antropologii jako samostatnou disciplínu. Je obtížné předpovídat, nakolik budou jejich snahy v budoucnosti úspěšné. Jejich motivy však mají daleko k nevybíravému „intelektuálnímu imperialismu“ (abstraktnímu nebo skutečnému), který by komukoli vnucoval akademické modely „cizí pro danou zemi“.

V současnosti je v Bulharsku skutečností souběžná existence různých názorů na rozvoj antropologie a příbuzných disciplín. Není však těžké uhadnout, že tento stav provází řada napětí a velmi se podobá situaci, kdy manželé z nutnosti udržují dávno mrtvé manželství, protože nemají dost peněz na rozvod. Budoucnost se předvídá obtížně a z toho důvodu tuto poslední skromnou poznámku nechávám otevřenou. Jsem však pevně přesvědčena o tom, že v krátkém časovém horizontu bude pro rozvoj disciplín(y) v Bulharsku prospěšné, podaří-li se nám skoncovat se sebeexotizací a estetizací naší vlastní kultury a od soudobé sociální antropologie převzeme její důraz na sociálně odpovědný výzkum.

MILENA BENOVSKA je profesorkou etnologie na Nové bulharské univerzitě v Sofii a vedoucí vědeckou pracovnící Etnografického ústavu a muzea Bulharské akademie věd v Sofii. Od 90. let je hlavní oblastí jejího vědeckého zájmu výzkum postsocialistického a socialistického každodenního života v Bulharsku. Je členkou exekutivního výboru International Association for Southeast European Anthropology a redakčních rad časopisů *Ethnologia Balkanica* a *Balgarska etnologia*.

Literatura

- Benovska-Săbkova, M. 1995. „Archaic Cultural Models and Totalitarianism.” Pp. 162–178 in M. Benovska-Săbkova (ed.). *Ethnologia Balkanica*. Sofia: Marin Drinov Academic Publishing House.
- Benovska-Săbkova, M. 2001. *The Political Transition and Everyday Culture*. Sofia: Marin Drinov Academic Publishing House. (in Bulgarian)
- Dobрева, D. 1997. „Narratives about the Socialist Village. Coping with the Past and the Present through Narratives.” *Balgarski folklor* 23 (3–4): 4–27. (in Bulgarian)
- Elchinova, M. 2007 (forthcoming). „Sociocultural Anthropology in Bulgaria: Desired and Contested.” In A. Bošković (ed.). *Other People's Anthropologies: Anthropological Practice on the Margins*. Oxford and New York: Berghahn.
- Hann, C. 1980. *Tazlar: a Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C. 1985. *A Village without Solidarity: Polish Peasants in Years of Crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Hann, C., M. Sárkány, P. Skalník (eds.). 2005. *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Ivanova, R. 1998. „New Orientations in Bulgarian Ethnology and Folkloristics.” *Ethnologia Balkanica* 2: 225–233.
- Jovanović, M., K. Kaser, S. Naumović. 1999. *Between the Archives and the Field. A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans*. Zur Kunde Südosteuropas Vol. II/27, Udruženje za društvenu istoriju – Teorija 1. Belgrade, Graz: Udruženje za društvenu istoriju.
- Koleva, D. (ed.). 2000. *Talking History. International Oral History Conference Kiten 1999*. Sofia: LIK.
- Maus, H. 1946. „Zur Situation der deutschen Volkskunde.” *Die Umschau: Internationale Revue* 1: 349–359.
- Petrov, P. 1998. „Conquering the Feast. The Socialist Transformation of a Religious Feast in a Bulgarian Village.” *Ethnologia Balkanica* 2: 123–132.

Mezi etnologií a antropologií: perspektivy z bývalé Jugoslávie

ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ*

Úvod

Přínos Chrise Hanna ke zkoumání a porozumění antropologiím/etnologiím v bývalé „východní Evropě“ nelze dost dobře docenit. Dané označení používám se značnými výhradami – na jedné straně jsou „východní Evropa“ i geograficky neurčitější termín „postsocialismus“ již mnoho let zatíženy různými hodnotovými soudy a implicitními hierarchiemi. („Východ“ je chápán jako podřadný oproti „Západu“; o „post-socialistických“ zemích se má za to, že ještě nejsou úplně „v cíli“, v „civilizovaném světě“ atd.) Na straně druhé má v těchto zemích (stejně jako v jiných, kupříkladu v Jižní Africe mezi lety 1949 a 1990) rozlišení mezi etnologií a antropologií velkou důležitost – vyjadřuje nejen rozdílné metodologie, ale rovněž důležité politické, sociální, ideologické a kulturní důsledky. V zemích v minulosti ovládaných komunistickou stranou byla „etnologie“ většinou chápána prvotně jako „národní věda“ – věda, od které se očekávalo, že pronikne do „duše lidu“ a umožní „nám“ považovat se za nadřazené vůči „jim“.

Ve svém krátkém diskusním příspěvku chci ukázat, že tento region nabízí netušené příležitosti pro velmi specifickou „antropologii antropologie“. Vyjdu přitom z některých tvrzení Chrise Hanna, ale současně také využiji příklady z Chorvatska, Srbska a Slovinska.

Problém perspektivy

Zcela souhlasím s Hannem, když upozorňuje na nebezpečí spojená s užíváním „prézentistické“ perspektivy“. Ta je plně v souladu s hierarchickým světonázorem objevujícím se ve velké části vědeckého bádání o „postkomunistických“ společnostech. Ježto dnes již neexistují „primitivové“ (v určitém smyslu jsme dnes domorodci my všichni), lze tyto „jiné“ nejlépe zkoumat na základě předpokladu, že žijí ve světě, který je neměnný – což je perspektiva podobná evolucionismu zastávanému antropology na konci 19. století. Tento přístup způsobuje komplikace v oblasti vzájemného porozumění a komunikace, jejichž vrcholem je odmítání „západních“ antropologů, kteří provádějí terénní výzkum v zemích jako Bulharsko nebo Rumunsko, využívat poznatků svých „východních“ kolegů pod záminkou (jež je ve skutečnosti velmi vážným obviněním), že „oni“ spolupracu-

* Kontaktní adresa: Dr. Aleksandar Bošković, Institute of Social Sciences, Narodnog fronta 45, 11000 Belgrade, Serbia, e-mail: aleksandarbos@gmail.com

jí se státními institucemi a jako takoví jsou „nedůvěryhodní“. Je to také postoj trochu zastaralý, vezmeme-li v potaz Stuchlíkovo zpochybnění antropologických východisek týkajících se vědění a porozumění [Stuchlík 1976].

Takové stanovisko však může vést také k zajímavým diskusím, jakou byla výměna názorů mezi Buchowskim [Buchowski 2004] a Hannem [Hann 2005]. Její četba ve mně vyvolávala smíšené pocity, protože jsem se mohl ztotožnit s názory obou autorů, třebaže se domnívám, že Hann nejspíš není nejvhodnějším příkladem „vzorců antropologické práce“ kritizovaných Buchowskim (ať už s Hannem souhlasíme nebo ne). Na straně druhé jsem za léta svého působení v konkrétním (v mém případě srbském) etnologickém/antropologickém výzkumu opakovaně zažil, že každá snaha používat kritickou metodologii a připomínat význam tak základních věcí, jako je terénní výzkum, mohla vést k obvinění, že se snažím šířit „kolonizující (západní) diskurz“.

Komparativní přístup

Když Hann říká, že

„(p)oměrně málo prostoru však bylo zatím věnováno pozoruhodnému přežívání národně orientované tradice v období marxisticko-leninského socialismu, kdy by zdánlivě vládnoucí ideologie měla diktovat zcela jiné přístupy ... někteří badatelé začali zkoumat venkovské obyvatelstvo jako výrazně stratifikovanou skupinu nebo třídu; mnozí autoři se však výzkumu současných témat raději vyhýbali (i poté, co se stalo politicky možným provádět bádání na socialistickém venkově) a nadále ve své práci využívali časového rámce obvyklého u jejich předsocialistických předchůdců ...“,

a upozorňuje, že to výzkumu vtisklo určitou tendenci, chci poznamenat, že tuto tendenci nebylo a není snadné překonat vzhledem k tomu, že badatelé nepocházející z „východní Evropy“ obvykle neovládají místní jazyky. To mohlo vést ke specifické zpětné reakci, jejímž příkladem je názor, že „člověk musí být tím, koho chce poznat“ – jak jsem již uvedl jinde [Bošković 2005a] se zřetelem k mimořádné neoblíbenosti prací Van der Porta [1998, 1999] srbskými etnology – kteří s ním odmítají vést diskusi!¹ Odpovědí na pocíťovanou aroganci „lidí zvenčí“ je tvrdohlavé přesvědčení „domorodců“, že pouze oni jsou schopni chápat svou „vlastní“ kulturu a vyjadřovat se k ní.

Avšak rozpor mezi „národním“ a „komparativním“ přístupem má značný význam také v metodologické oblasti. Nově zakládané obory (zpravidla kulturní) antropologie v bývalé „východní Evropě“ jak známo postrádají jakoukoli

¹ Musím říci, že jeho práce považuji za vynikající, a je tedy škoda, že v Srbsku nevyvolaly žádné reakce.

komparativní dimenzi [Bošković 2005b] – jež byla podstatná pro rozvoj sociální a kulturní antropologie jinde [Holý 1987]. Z toho důvodu je pro mne velmi obtížné uznat, že etnologie a antropologie jsou *totožné*, i když souhlasím s tím, že jsou *úzce spřízněny*. Nikdy nepochopím, jak se někteří lidé mohli jednoho dne (nejčastěji v roce 1990) ráno probudit a shledat, že se z nich stali antropologové, aniž by antropologii v jakékoli podobě studovali a – tak tomu aspoň bylo v mnoha případech v bývalé Jugoslávii – byli jakkoli dotčeni znalostmi o jejím teoretickém vývoji od počátku 60. let.

To neznamená, že antropologové s „místními“ etnografy nemají navazovat blízké kontakty – je faktem, že v mnoha komunistických zemích byly v období od 40. let 20. století do roku 1990 provedeny mimořádně kvalitní terénní výzkumy –, avšak taková spolupráce se musí opírat o komplementárnost a vzájemné porozumění, nikoli o jakési zvláštní „stírání hranic mezi žánry“.

Antropologie a historie

Konečně zcela souhlasím také s Hannovým názorem, že se dosud věnovala jen nedostatečná pozornost otázkám „časových rámců“. Katedry etnologie v bývalé Jugoslávii se obvykle zakládaly na filozofických fakultách. Uvedu zde stručně některé příklady týkající se Slovinska a Chorvatska.

I když výuka *etnologie a etnografie* byla zahájena na Univerzitě v Ljublaně už v roce 1919, samostatná katedra vznikla až v roce 1940 a jejím prvním profesorem a vedoucím se stal Niko Županič (1876–1961).² Druhá světová válka způsobila, že se nepodařilo dokončit ani první akademický rok.

V Chorvatsku zahájil v roce 1923 Aleksandar Gahs (1891–1962) výuku *všeobecné etnologie a etnologie náboženství* v rámci studijního oboru komparativní religionistiky na teologické fakultě záhřebské univerzity. Předmět vyučoval až do roku 1960 a získal si uznání jako odborník v oblasti bádání o Sibiři. Na filozofické fakultě téže univerzity vznikla profesura a studijní obor etnologie v roce 1924, avšak zajímavá etapa jejich vývoje započala teprve v roce 1927. Tehdy se opravdu „rozjela“ díky pracovitosti a energii Milovana Gavazziho (1895–1992). Gavazzi, který studoval slovanskou etnologii u Lubora Niederleho, ale byl také velmi silně ovlivněn evolucionismem Fritze Gräbnera a kulturalismem Alfreda Kroebera, zavedl kurz, v němž se přednášelo nejen o „lidových obyčejích“, ale také o dějinách etnologie, slovanských tradicích nebo neevropských kulturách, a rovněž o nových metodách včetně etnografického filmu. Přesto „skutečná“ univerzitní katedra etnologie vznikla na této fakultě až v roce 1960.

² Županič vyučoval také v Bělehradě a Záhřebu, takže vývoj etnologie ve Slovinsku lze hodnotit pouze v poněkud širším („jugoslávském“) záběru. To platí také pro chorvatskou a srbskou tradici – současně je však třeba je vidět také v kontextu širšího vývoje ve střední Evropě v druhé polovině 19. a na počátku 20. století.

Po svém osvobození a znovusjednocení procházela Jugoslávie rekonstrukcí a tento proces pomalu pronikal i do sociálních věd a humanitních disciplín. Nová (komunistická) moc považovala za potřebné podporovat výzkum „lidu“ (Volk), čehož dobrým příkladem je zřízení Ústavu pro lidové umění v Záhřebu v roce 1948. K výzkumným zájmům prvních pracovníků tohoto ústavu patřila etnomuzikologie, ale především se věnovali sběru a dokumentaci „tradiční chorvatské kultury“ [Rihtman-Auguštin, Muraj 1998]. Co se týče institucionálních změn na záhřebské univerzitě, stojí za zmínku velmi svébytná pozice Gavazziho, který se bezprostředně po druhé světové válce snažil ustavit obor, který bychom dnes snad nazvali „kulturálními studií“. Neuspěl však (zřejmě příliš předběhl svou dobu), a tak se namísto toho zaměřil na výzkum „tradičních obyčejů“. Jeho žákyně Dunja Rihtman-Auguštin (1926–2002) uvádí, že Gavazzi byl na svých přednáškách a jako vedoucí studentských prací krajně konzervativní: třebaže velmi dobře znal nový vývoj v teoretické a metodologické oblasti, jednoduše se rozhodl jej ignorovat [Rihtman-Auguštin 2001].

V roce 1936 se ke Gavazzimu přidal Branimir Bratanić (1910–1986), jehož zaměřením byla historie a teorie etnologie a také zemědělské společnosti Starého světa. Bratanić se rovněž velmi intenzivně věnoval výzkumu a tvorbě map a později se stal jedním ze spoluzakladatelů časopisu *Ethnologia Europea*. Tyto dvě osobnosti měly rozhodující vliv na všechny stránky chorvatské etnologie až do počátku 80. let.

Ve Slovinsku byl studijní program etnologie zaměřen především na „etnogenezi“ a dávnou historii slovanských národů. Jiné předměty (třeba neevropské kultury) vyučoval Gavazzi (jako hostující profesor), fyzickou antropologii Božo Škerlj. V roce 1955 na katedru přišel Vilko Novak (1909–2003), pod jehož vlivem se etnologická studia v Ljublaně začala postupně odvracet od folkloristiky k „antropologickým vědám“.

Obor se však rozvíjel také na jiných pracovištích ljubljanské univerzity. Božo Škerlj (1904–1961) vyučoval od začátku 50. let *sociální antropologii* na katedře sociologie Filozofické fakulty. Jiný antropolog-samouk Stane Južnič zahájil o desetiletí později výuku *sociální a kulturní antropologie* na Fakultě sociálních věd a jedna z jeho prvních studentek, Vesna Godina, působila od roku 1983 v postgraduálním programu antropologie [Godina 2002: 15]. Južnič bylo mimo jiné stoupencem tzv. „čtyřoborového přístupu“ k sociální a kulturní antropologii a tento studijní program byl zcela jedinečný i mimo bývalou Jugoslávii. Různé názvy (etnologie/etnografie, sociální antropologie, kulturní antropologie) jasně označovaly rozdílná teritoria, aby nedocházelo k soutěžení o (vzácné) zdroje.

Závěrečná poznámka

Směry budoucího vývoje v regionu není možné předvídat. Podporuji Hannův názor, že kosmopolitní perspektivy jsou pro další vývoj klíčové, avšak moje vý-

zkumné a (v novější době) také pracovní zkušenosti nedávají příliš mnoho důvodů k optimismu. Co se týče zemí, které v minulosti byly součástí Jugoslávie, jejich nejasná budoucnost, soupeření o zdroje, nejisté postavení dorůstajících mladých vědců (ježto etablovaní akademici se nehodlají vzdát svých pozic) a vnitřní rozmišky, když už nic jiného, alespoň poskytují pole pro zajímavá pozorování.

ALEKSANDAR BOŠKOVIĆ je vedoucím vědeckým pracovníkem v Centru pro politická studia a výzkum veřejného mínění na Institutu sociálních věd v Bělehradě a hostujícím profesorem antropologie na Fakultě sociálních věd Univerzity v Ljublaně. Zabývá se výzkumem etnicity, nacionalismu a populární kultury a publikoval také řadu prací k historii a teorii antropologie.

Literatura

- Bošković, A. 2005a. „Constructing ‚Self‘ and ‚Other‘: Anthropology and National Identity in Former Yugoslavia.“ *Anthropology Today* 21 (2): 8–13.
- Bošković, A. 2005b. „Antropologija i srodne nauke: Metodologije i perspektive.“ Pp. 77–85 in *Ethnology and Anthropology: Standings and Perspectives*. Belgrade: Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts.
- Buchowski, M. 2004. „Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology.“ *Anthropology of East Europe Review* 22 (1): 5–14.
- Godina, V. 2002. „From Ethnology to Anthropology and Back Again: Negotiating the Boundaries of Ethnology and Anthropology in Post-Socialist European Countries.“ Pp. 1–22 in P. Skalník (ed.). *A Post-Communist Millenium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Hann, C. 2005. „Correspondence: Reply to Michal Buchowski.“ *Anthropology of East Europe Review* 23 (2): 194–197.
- Holý, L. 1987. „Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms.“ Pp. 1–21 in L. Holý (ed.). *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rihtman-Auguštin, D. 2001. „Kroatische Volkskunde nach Gavazzi und Bratanić. Zum politischen Engagement in der Volkskunde.“ Pp. 117–129 in J. Čapo Žmegač et al. (eds.). *Kroatische Volkskunde/Ethnologie in den Neunzigern: Ein Reader*. Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie.
- Rihtman-Auguštin, D., A. Muraj. 1998. „Prvih pedeset godina etnološke misli u Institutu.“ *Narodna umjetnost* 35 (2): 103–124.
- Stuchlík, M. 1976. „Whose Knowledge?“ Pp. 1–25 in Ladislav Holý (ed.). *Knowledge and Behaviour*. The Queen's University Papers in Social Anthropology, Vol. 1. Belfast: Queen's University.
- Van der Port, M. 1998. *Gypsies, Wars & Other Instances of the Wild: Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Van der Port, M. 1999. „It Takes a Serb to Know a Serb': Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia.“ *Critique of Anthropology* 19 (1): 7–30.

Několik ponaučení z významu historie v historii středoevropské etnologie

MICHAŁ BUCHOWSKI*

Tak jako již mnohokrát, i v tomto případě nabízí Chris Hann zajímavé pohledy na některé problémy týkající se antropologie a postsocialismu (ačkoli se zdá, že je stále méně ochoten termín „postsocialismus“ používat). Je znám tím, že považuje za nezbytný terénní výzkum, který již byl i který by ještě měl být proveden v této oblasti, stejně tak jako svým zájmem o místní antropologii. Jeho článek je především právě o ní a v mém čtení lze jeho hlavní myšlenku vyjádřit takto: historie je důležitou, třebaže v análech oboru často zanedbávanou součástí antropologického bádání; ve střední Evropě existuje dlouhá tradice historicky zaměřeného výzkumu, již lze po určitém vytříbení využít v antropologické práci i v budoucnosti. Nemohu souhlasit více.

Začněme tedy historií. Chris Hann [2007] tvrdí, že naše etnografická zjištění by měla být zasazena do širšího historického kontextu. Antropologové by se „dokonce“ někdy měli vypravit do archivů a hledat v nich data doplňující materiály získané při terénním výzkumu. Jako svého druhu historický pramen lze využívat také „osobní paměť“. Britská antropologie v tomto ohledu obzvlášť nevynikala, avšak navzdory tomu lze mezi jejími příslušníky najít některé, kteří z historie učinili součást svého antropologického bádání neboli, jinak řečeno, měli určité historické povědomí. I sám objevitel synchronní analýzy Malinowski dospěl na samém konci své vědecké dráhy k poznatku, že antropologové nesmí zapomínat na změnu. Postupně (např. Schapera, Firth, Leach, Cohn a Davis) docházelo v této oblasti k pokroku a nedávná doba už nabízí řadu příkladů prací nasycených historickými analýzami, jako kupříkladu studie Jean a Johna Comaroff (což jsou američtí autoři) nebo Nicholase Thomase. Příběh to je sám o sobě zajímavý, avšak poněkud překvapivě v něm chybí jakákoli zmínka o průkopníkovi historicky podložené antropologie Marshallu Sahlinsovi. Nemám přitom na mysli jeho ranější práce z 50. a 60. let psané z neoevolucionistických a marxistických pozic, ale řadu knih o Polynésii, jež začala studií *Historické metaforý a mýtické skutečnosti* [Sahlins 1981], pokračovala pracemi *Ostrový historie* [Sahlins 1985] a *Jak myslí domorodci? „Například o kapitánu Cookovi* [Sahlins 1995] a byla završena jeho poslední knihou nazvanou *Omluva Thúkýdidovi* [Sahlins 2004]. Já osobně považuji tyto práce za mezníky v historicky zaměřené antropologii, avšak

* Kontaktní adresa: prof. dr hab. Michał Buchowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. sw. Marcin 78, 61–809 Poznań, Poland, e-mail: mbuch@amu.edu.pl.

Chris Hann samozřejmě může mít na věc jiný názor a ve svém stručném náčrtu, který zde komentuji, jistě nebyl povinen vyjmenovat všechny pokusy o uvedení historické perspektivy do antropologického nazírání.

Sahlinse však nezmiňuji proto, abych předvedl svou erudovanost. Jsem si vědom toho, že jeho přístupu lze vytýkat kulturní determinismus, který chce dokázat, že lidé nejenže mají kultury a dějiny, ale jsou také jejich otroky. Avšak Sahlinsova teorie nám může pomoci rozřešit některé hádanky, jež Chris Hann nachází v bádání o postsocialismu, zejména jeho problém kontinuity ve změně (či změny v kontinuitě) a zlomů v historickém vývoji. Všechna výše citovaná Sahlinsova mistrovská díla odhalují složité vztahy mezi strukturou historie a lidskou způsobilostí jednat (*agency*), které, je-li na ně nahlíženo z této perspektivy, umožňují rozumně interpretovat sociální a kulturní změny, k nimž dochází v různých kontextech. Návštěva kapitána Cooka na Havaji v roce 1779 se stala „mýto-praktickou“ událostí s dalekosáhlými důsledky. Ježto dokonale vyhovovala obrazu a načasování každoroční návštěvy havajského boha Lona, byl Cook jako bůh přivítán. Toto bezprecedentní znovusehrání mýtu spustilo lavinu transformací, jež vedly ke strukturálnímu přemístění různých skupin sociálních aktérů v havajské společnosti. Daná „struktura souhry událostí“ způsobila obrovskou proměnu systému, v jejímž rámci lze vysvětlit kontinuitu i změnu v jejich kulturním kontextu a zachytit jejich průchod dějinami. Nemám zde dost prostoru pro úplný výklad Sahlinsovy argumentace, avšak domnívám se, že není jen moderním předchůdcem historicky zaměřených výzkumů v anglosaské antropologii, ale jeho myšlenky se dají využít také v našich interpretacích postsocialistických změn v různých regionech.

Tím se dostáváme ke specifičnosti postsocialistické transformace. Jak říká Hann, „(p)lynutí postsocialistických společností je pouze zvýrazněnou podobou nepřetržitého procesu změn, jež lze nalézt ve všech formách společnosti“. Zastávám stejný názor a chci dodat pouze tolik, že pojmem „postsocialistická transformace“ označujeme specifickou množinu změn, jež byly vyvolány „Podzimem národů“ v roce 1989 a uskutečněny pod prapory tržního hospodářství a demokratizace. Tyto přeměny jsou kulturně partikulární, komplexní, prostorově a sociálně diverzifikované, historicky kontingentní – a přesto tvoří nedílnou součást života lidí „z masa a krve“ v „Eurasii“, mohu-li použít Hannovy oblíbené výrazy. Změna nutně obsahuje historický faktor a antropologové by měli mobilizovat všechny metody, jimiž disponují, jako je práce v archivech, evokování vzpomínek lidí a analýza nostalgie po (socialistické) minulosti, již někteří trpí, aby vstoupily do našich úvah. Díky historicky citlivé antropologii tohoto druhu můžeme pozorovat, jak se v historickém procesu vzájemně proplétá struktura s historií; jak „objektivní“, shora vnucené (lze-li ovšem vůbec rozlišit „nahore“ a „dole“) pořádky jsou vstřebávány a přijímány různými skupinami reálných sociálních aktérů; jak tato „struktura souhry událostí“ mění tvar sociálních vztahů a hierarchií.

Z tohoto důvodu také sdílím názor, že „(t)ransformující se“ společnosti nelze žádným myslitelným způsobem vyjmout z času“. Přesto nejsem alespoň ze tří navzájem souvisejících důvodů ochoten pouštět se do diskuse o „rozdílných

tempech změn". Hann tvrdí: „(N)ěkteré věci se mění mnohem pomaleji než jiné. Přesněji ... normy, hodnoty, mentality atd. jsou schopny vzdorovat logice zamýšlených legislativních nebo ekonomických změn.“ Za prvé takové stanovisko předpokládá, že změna je teleologická a je pouze otázkou času, kdy se kupříkladu „rovnostářské hodnoty“ přizpůsobí tempu ekonomických změn a neoliberálním ideálům. Ježto hospodářské reformy a politická reorganizace jsou vystaveny působení globálních sil (mezinárodního kapitálu a neporazitelných západních demokracií) v souhře s místní politickou mocí, která se těmito silám podřizuje, změny v základně jsou již značně pokročilé a nadstavba s ní i přes setrvačnost kulturních hodnot bude muset dříve nebo později srovnat krok. I když by si něco takového mohl myslet Karel Marx, já o tom úplně přesvědčen nejsem. Marxistický historický materialismus tohoto druhu neponechává žádný prostor pro skutečnou dialektickou dynamiku dějin, jež se zhmotňuje na rozhraní strukturálních faktorů (nejen součtu, ale spíše výsledku globálních sil) a zájmů různých aktérů. Jinak řečeno, problém by neměl být formulován jako „disonanc(e) mezi modely, jež upřednostňují ... tvůrci politik, a nepoddajnými realitami postsocialistických společností“. Druhým, z prvního vyplývajícím důvodem, proč oponuji myšlence „rozdílných temp změn“, je ten, že toto stanovisko nevyhnutelně vyžaduje jakéhosi rozhodčího, který „řídí“ postup změny v různých oblastech života. Táhne se: kdo je oprávněn chopit se této role? Mezinárodní agentury měřící pokrok týchž reforem, které samy předepsaly? Doufám, že se antropologové nestanou součástí tohoto seberefrenčního cyklu. Za třetí, tento druh uvažování snadno sklouzává do říše „mentalit“ („špatné socialistické pracovní návyky“, „ruská duše“, „naučená bezradnost“ atd.). V takovém modelu jsou kultura a mentality, termíny, jež ti, kteří je ve své argumentaci používají, nikdy přesně nedefinovali, označovány za překážku transformace – změny by nastaly, kdyby se podařilo napravit smýšlení a rutiny lidí. Tento argument je velmi často umně využíván zastánci „nového údělu“ jako součást jejich strategie obviňování lidí (obětí) ze všech neúspěchů na cestě k věčnému blahobytu a štěstí [srov. Kideckel 2001, 2002; Buchowski 2006].

Podívejme se na jiný důležitý bod mé argumentace. Rozumím rozpakům Chrise Hanna nad skutečností, že v britské sociální antropologii byla po tak dlouhou dobu opomíjena historie. Avšak pro středoevropské etnology historie byla vždy vzduchem, který dýchali, *nihil novi sub sole*. Hann správně zjišťuje, že „my Středoevropané“ jsme vůči historii citliví a v univerzitních strukturách celého regionu jsou téměř všechny katedry antropologie umístěny na fakultách historických věd (nikoli fakultách historie!). Mohu pouze potvrdit s odkazem na polskou tradici, že historie již dlouho tvoří nedílnou součást polských etnografických aktivit, a to jak studijních programů, tak výzkumné činnosti. Historie byla přirozenou složkou etnologie v meziválečném (např. Stefan Czarowski, Stanisław Poniatowski, Jan Stanisław Bystroń, Kazimierz Moszyński) i poválečném socialistickém období (např. Kazimierz Dobrowolski nebo Józef Burszta [1985]).

Dovolím si nabídnout dva příklady podporující předchozí tvrzení. S. Czarowski [1956] považoval historii za verbální, schematickou nebo symbolickou reprezentaci událostí, věcí, lidí a jejich jednání. Tato reprezentace integruje různé

zkušenosti akumulované generacemi lidských skupin a vyjadřuje jejich hlavní hodnoty. Zdůrazňoval také, že minulost působí na přítomnost a všechny formy života mají své kořeny v minulosti. Minulost není nikdy statická, ježto ji přítomnost stále mění tím, že z ní vybírá a asimiluje vhodné součásti. K. Dobrowolski [1967] rozpracoval teorii historického podloží (*podłoże historyczne*). To sestává z biologické, geografické a kulturní komponenty a zahrnuje veškeré kulturní artefakty zděděné od předešlých generací. Důležitou součástí tohoto podloží je historické vědomí, které představuje korelát sociální struktury a kultury. Skládá se z paměti o minulosti, obsahu historického vědění přiměřeného dané sociální třídě a hodnocení vlastní minulosti. Vzpomínky na minulost jsou přenášeny ústně z generace na generaci, zatímco historici cíleně vytvářejí historická vyprávění. Nezní toto vše jako něco důvěrně známého? Nacházím mnoho podobností mezi koncepcemi těchto dvou polských autorů a postuláty Chrise Hanna.

Fakt, že se Bronisław Malinowski netěšil v polské etnologické komunitě oblibě, lze vysvětlit právě dominancí historicky zaměřené etnografie. Touto skutečností byli překvapeni britští antropologové, když v první polovině 80. let navázali rozsáhlejší styky s polskými kolegy, protože zjevně očekávali, že polští badatelé mají jakousi genetickou predispozici k antidiachronnímu funkcionalismu, ale přitom nic nemohlo být vzdálenější skutečnosti. Pro západní vědce bylo nepředstavitelné, že by se mohli naučit cokoli o antropologii od „zaostalých“ socialistických akademiků. Jak se zdá, tomuto obrazu se daří přežívat i nadále. Dokonce i Chris Hann, který, jak jsem již zmínil, s nemalým západem podporuje „postsocialistické“ vědce a bádání, je v bibliografických odkazech ke svému článku téměř vůbec neuvádí.

Krom toho se mělo za to, že se „Východoevropané“ věnují pouze „národní etnografii“, a tento pohled na východoevropské etnology přetrvává dodnes. Příznačný je následující citát z textu Adama Kupera: „Vědci ve východoevropských zemích zpravidla setrvali u tradičního nacionalistického zájmu o rolnické tradice a jejich práce postrádaly teoretický obsah i komparativní záběr“ [Kuper 1996: 192]. Jinde [Buchowski 2000, 2004, 2005] jsem se snažil ukázat, že tak tomu rozhodně v případě polské etnologie nebylo. Kupříkladu práce Claude Lévi-Strausse (*Tristes tropiques*, *Anthropologie structurale*, *Totémisme aujourd'hui* a *La pensée sauvage*) byly přeloženy do polštiny před rokem 1970. Tyto a další překlady zanechaly svou stopu na způsobu chápání a praktikování etnologie místními vědci. Současně byla provedena řada mimoevropských výzkumů ve střední Asii, Africe a Latinské Americe a jejich výsledky knižně publikovány. Tyto aktivity lze jen s obtížemi označovat za „nacionalistické“. Jiná spřízněná a neméně pokřivená představa o středoevropských etnologích je ta, že zkoumali pouze rolnická společenství [viz výše citovaný Kuper 1996 i Hann 2007 v tomto čísle]. Vedle již zmíněných prací o mimoevropských společnostech vzniklo několik studií o kultuře dělníků v průmyslových centrech, o maloměstských komunitách a také o takzvané masové nebo populární kultuře. Tyto poznámky se netýkají pouze Polska, ale jsou neméně platné alespoň pro některé další z bývalých komunistických zemí. Je paradoxní, že z pohledu mnoha domácích etnologů se fixací na rolníky zda-

jí vyznačovat spíše západní antropologové, kteří prováděli terénní výzkumy ve střední a východní Evropě [srov. Prica 2004], a nikoli naopak. Jak se zdá, fixace je v oku toho, kdo se dívá.

Představa spolupráce mezi stoupenci *Volkskunde* a *Völkerkunde* naprosto přesně zapadá do mého obrazu antropologie a je standardní praxí v zemích, jako je Polsko, Rusko nebo Slovinsko. Je to tradice, která existuje celá desetiletí. Ukázalo se ostatně, že smíření mezi „antropology“ a „etnology“ na půdě jedné katedry často nebyla až tak obtížná, protože v mnoha případech četli tytéž knihy, včetně řady „západních“ titulů, a zabývali se podobnými problémy, i když se i nadále přidržovali svých odlišných intelektuálních tradic. Dalším faktorem, který přispěl k tomuto průběhu událostí, byla relativně malá velikost antropologických/etnologických komunit v zemích regionu. Třebaže vnitřní rozdělení na antropology („my“) a etnology („oni“) někdy může mít zdravý vliv na intelektuální diskusi, postrádá skutečný smysl, je-li zvěcněno v administrativní struktuře, jejíž význam se systematicky zveličuje. Když vezmeme v potaz skutečnost, že katedry etnologie v některých zemích existují řadu desetiletí (například „moje“ vlastní katedra se brzy dožije 90 let – na univerzitě v Poznani, pozn. překl.), tvrzení typu: „jsme nejstarší katedrou sociální antropologie ve východní Evropě, založenou v 80. letech,“ působí směšně. Jejich záměrem je vytvořit jakousi iluzorní hierarchii, ale chybí jim opora v konkrétním stavu příslušných pracovišť. Naštěstí informovaní pozorovatelé takové snahy o vyloučení jiných považují za absurdní.

Výzva Chrise Hanna, aby bylo posíleno postavení etnografie a historie v etno-antropologické práci, je nepochybně doporučením, které bychom všichni měli vzít vážně. Při tomto usilování nelze ignorovat místní etnologické tradice, ale právě naopak, je třeba je nově interpretovat, rozvíjet a plodně používat v našich snahách o pokrok antropologické disciplíny, ať jsme kdekoli. Toto jsou ponaučení ze středoevropské etnologické tradice, na která není radno zapomínat.

MICHAŁ BUCHOWSKI je profesorem sociální antropologie na Univerzitě Adama Mickiewicze v Poznani a srovnávacích studií střední Evropy na Evropské univerzitě Viadrina ve Frankfurtu nad Odrou. Věnuje se výzkumu a publikuje v oblasti antropologické teorie, způsobů myšlení a antropologie postsocialismu.

Literatura

- Buchowski, Michał. 2000. „Main Currents in Polish Anthropology: Continuity in Change Before and After 1989.“ Pp. 63–82 in K. Köstlin, P. Niedermüller, H. Nikitsch (eds.). *Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989*. Wien: Institut für Europäische Ethnologie.
- Buchowski, Michał. 2004. „Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology.“ *The Anthropology of East Europe Review* 22 (2): 5–14.

- Buchowski, Michał. 2005. „Reply to Chris Hann.” *The Anthropology of East Europe Review* 23 (1): 198–200.
- Buchowski, Michał. 2006. „The Spectre of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother.” *Anthropological Quarterly* 79 (3): 463–482.
- Burszta, Józef. 1985. *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa: LSW.
- Czarnowski, Stefan. 1956. „Powstanie i społeczne funkcje historii.” Pp. 99–102 in *Dzieła*, vol. 5. Warszawa: PWN.
- Dobrowolski, Kazimierz. 1967. „Teoria podłoża historycznego.” Pp. 5–51 in *Studia z pogranicza historii i socjologii*. Wrocław: Ossolineum.
- Hann, Chris. 2007. „Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě.” *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43 (1): 15–30.
- Kideckel, David. 2001. „Workers as Others in Post-Socialist Romania.” Pp. 87–116 in M. Buchowski, B. Chołuj (eds.). *Die Konstruktion des Anderen in Mitteleuropa: Diskurse, politische Strategien und Praxis / The Construction of the Other in Central Europe: Discourses, Political Strategies and Practice*. Frankfurt, Oder: Collegium Polonicum.
- Kideckel, David. 2002. „The Unmaking of an East Central European Working Class.” Pp. 114–132 in Chris Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Kuper, Adam. 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge.
- Prica, Ines. 2004. „European Anthropology of Transition and the Status of Local Intellectual Legacies.” Příspěvek přednesený na konferenci *Towards an Anthropology of Europe*. Litomyšl, 15. 9. 2004.
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1995. „How Natives Think”? *About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: Chicago University Press.

Cesta do post-kolonie: proč nás folkloristika nezachrání

DON KALB*

Úvahy Chrise Hanna o antropologii ve střední a východní Evropě si zaslouží přímou a jasnou odpověď. Podle Hanna je chybou domnívat se, jako se kdysi domníval on sám, že tento region potřebuje samostatné sociálněantropologické instituce stejného druhu, jaké existují „na Západě“. Udává hned dva důvody, proč to je omyl: za prvé, antropologie jakožto *Völkerkunde* (v protikladu k *Volkskunde*) je exportem z dominantního a exkolonialistického Západu. Takovýto akademický imperialismus se nejen v dnešní době zcela zdiskreditoval, ale je také zvrácený, ježto uvádí do pohybu institucionální boje s obory, jež jsou ve střední a východní Evropě již dlouho etablované. Tím se výrazně zmenšuje prostor, který nově přichozí disciplína má k tomu, aby se mohla rozvíjet. Za druhé, antropologie post-socialismu (a jak se Hann zdá naznačovat, značná část antropologie obecně) trpí vážným nedostatkem: absencí systematické pozornosti věnované historii dlouhého trvání. Z těchto důvodů Hann antropology ve střední a východní Evropě vyzývá k uzavírání spojení s folkloristickými institucemi. Tímto způsobem si sociální antropologie podle něj může vytvořit potřebné místní aliance a současně se bude moci svobodně rozvíjet její dosud potlačovaná historická perspektiva. Konečný výsledek by mohl být, jak Hann dále tvrdí, lepší než většina antropologických studijních programů na Západě. Studenti antropologie ve Velké Británii nebo Spojených státech se stále učí jen velmi málo o své vlastní domácí historii, a je pro ně proto obtížné osvojit si vyvážená měřítko pro srovnání.

Já sám jsem antropologii studoval na konci 70. a počátku 80. let u Antona Bloka (autora *Mafie sicilské vesnice* a řady dalších antropologických nebo historických prací) v Nijmegen v Nizozemsku. Měli jsme již tehdy za to, že studujeme „historickou antropologii“ a „antropologii Evropy“ (stejně jako jiné antropologie), a četli jsme E. P. Thompsona a Barringtona Moorea neméně než Erica Wolfa. Terénní výzkum pro svou disertaci o režimech průmyslové modernity [Kalb 1997] jsem prováděl „doma“, a protože jsem zkoumal časové období celého jednoho krátkého století 1850–1950, využíval jsem *oral history* i archivní materiály. Účastnil jsem se také polemik o antropologii, historii a metodě [Kalb, Tak 2005] a jsem zakládajícím šéfredaktorem časopisu věnovaného propojení antropologie a historie (*Fokaal – European Journal of Anthropology*). Je tedy jasné, že s obecným vyzněním hlavních závěrů Chrise Hanna nemohu nesympatizovat.

V poslední době se také setkávám se vzdělanými východoevropskými

* Kontaktní adresa: Prof. Don Kalb, Department of sociology and social anthropology, Central European University, Zrinyi u. 14, 1051, Budapest, e-mail: kalbd@ceu.hu.

folkloristy, kteří se mnou hovoří o francouzském strukturalismu a italské mikrohistorii, provádějí skvělé historické i současné výzkumy a vůbec se nepodobají příslovečným staromilcům nebo umanutým nacionalistům, s nimiž občas bývá folkloristika spojována. Spolupráce s takovými lidmi je podle mého názoru tou nejsamozřejmější věcí. Většina antropologií na evropském kontinentu a ve Skandinávii ostatně vznikla právě z takových koalic s folkloristikou, etnologií apod.

Když se však podíváme na argumentaci Chrise Hanna pozorněji, zjistíme, že jeho závěr, podle kterého by sociální antropologové ve střední a východní Evropě měli cíleně usilovat o spojení s folkloristikou, přestává působit přesvědčivě. Hann začíná od dominance terénního výzkumu v moderní antropologii. Terénní výzkum po způsobu Malinowského umožnil rigorózní empirické zkoumání, avšak také narušil dřívější blízké sepětí oboru s evoluční historií lidstva, jež ilustruje Hannova zmínka o Jamesi Frazerovi. To je příčinou dvou vážných slabín soudobé antropologie, počítaje v to i antropologii postsocialismu: 1) silného důrazu na současnou změnu na úkor porozumění dlouhodobějším kontinuitám; 2) malého zájmu o otázku, jak mikrostudie zapadají do širších regionálních historií a kosmopolitní teorie.

Je zřejmé, že spojenectví s folkloristikou může pomoci překonat první nedostatek (třebaže by též účinek mělo také propojení s katedrami historie nebo historickou sociologií), avšak nebude nijak zvlášť užitečné pro vypořádání se s druhým. Znam jen velmi málo informovaných lidí, kteří by byli ochotni zastávat názor, že folkloristická studia mají za cíl rozvíjet kosmopolitní a komparativní vědu o lidstvu, ať už jim jinak přikládají jakékoli kvality.¹ Folkloristika nám zjevně nijak výrazně nepomůže (znovu)začlenit antropologii do kosmopolitní vědy o lidské historii. Tento pro budoucnost antropologie zásadně důležitý problém proto mizí zadními dvířky prakticky hned poté, co jej Chris Hann ve svém textu zmiňuje – upozorňuji na to, třebaže vím, že to, co říká, myslí vážně.

Proč začínat Frazerem a ne Ericem Wolfem nebo Marshalllem Sahlinsem, má-li být zdůrazněna důležitost artiklace lokálních a globálních historií pro antropologii? Tam, kde Frazer nastoluje problém, Wolf a Sahlins – možná dva nejdůležitější antropologové poválečné generace – nabízejí stále nanejvýš užitečné návody na řešení. Přední antropoložka (post)socialismu Katherine Verdery mimochodem pojmenovala po Wolfovi svou bývalou profesuru na Michiganské univerzitě. Tím má být zdůrazněna skutečnost, že pokusy překonat časová omezení, jež se mohou jevit jako vlastní antropologii založené na terénním výzkumu, nejsou v antropologii ani zdaleka tak vzácné a nové, jak Hann naznačuje, a to ani ve výzkumu postsocialismu.

¹ Je zajímavé, že ke konci svého článku Hann znenadání přidává mezi výzkumné zájmy antropologů lidský mozek (příznačně ve spojitosti s pamětí). Předpokládám, že smyslem tohoto nečekaného tahu je nahradit nedostatečnou účinnost jím požadovaného spojenectví s folkloristikou, jež se projevuje tehdy, když se pro antropologii mají zachránit velké problémy historie a „evoluce“. Podle mého mínění je tento tah katastrofální, ale nebudu se jím blíže zabývat, protože ani Hann mu nevěnuje více než pět slov.

Historizující studie tohoto druhu vytvořily v pozdních 70. letech silné interdisciplinární hnutí s úzkými vazbami na „novou sociální historii“ v anglosaských zemích (nejen v USA – v Británii viz např. spolupráci Goodyho a Thompsona nebo Macfarlaneovy publikace; v jistém smyslu též Gellner), školu *Annales* ve Francii, mikrohistorií v Itálii a výzkumy každodenního života v západním Německu.² Má nedávno vydaná kniha *Kritické momenty* [Kalb, Tak 2005] se vrací k paradigmatickým posunům a zápasům v pozadí tohoto hnutí. S ohledem na naši současnou debatu je vhodné poznamenat, že pole antropologie kombinované s historií představovalo jedno z prvních dějišť střetu paradigmát, který vedl na jedné straně k „nové kulturní historii“ [viz Hunt 1989], antropologické historii obnovující geertzovské nebo douglasovské zdůrazňování statické interpretace symbolů a evokace kulturních gramatik jako univerz významu (dobrým příkladem je Robert Darnton), a na straně druhé k sebeuvědomělejší historické antropologii, v níž se spojovalo gluckmannovské zaměření na sociální praxi [viz Handelman 2005] s wolfovskou snahou artikulovat skryté historie „lidí bez historie“ jakožto aktérů v jejich vztazích se zastřešujícími režimy moci [k Wolfovým metodám viz také Schneider 1995].

Domnívám se, že antropologie, včetně antropologie postsocialismu, se s těmito základními a navzájem si odporujícími vědeckými programy stále ještě nevyrovnala. Řekl bych dokonce, že spojenectví s folkloristikou bude antropologii v praxi často svádět ke kulturnímu idealismu. To proto, že folkloristika není právě známá ani silná svým zájmem o analýzu moci, praxe a procesu, a má sklon svá témata izolovat do „kulturní karantény“, stejně jako to činila momentková antropologie starého stylu. Způsob, jímž nakládá s ideou a skutečným výskytem „přežitků“, je toho dobrou ilustrací.

Pro vznik antropologie kombinované s historií bylo zapotřebí kritiky základních bipolarit 19. století v historických vizích Západu. První kritika zasáhla synchronní interpretaci kulturních systémů významu, mentalit a kosmologií, jež vyrostly z romantické reakce proti francouzské revoluci a okupaci Evropy („kultura proti rozumu; tradice proti pokroku“) a dostaly se přes Herdera, Dil-

² Institut Maxe Plancka pro historii v Göttingen a *Maison de sciences de l'homme* v Paříži věnovaly spojení antropologie a historie pravidelné kulaté stoly. Specializovalo se na ně několik kateder ve Spojených státech i v Evropě. Blízko k této kombinaci měly časopisy jako *Comparative Studies in Society and History*, *Critique of Anthropology*, *Journal of Historical Sociology* a nověji *History and Anthropology*, *Historische Anthropologie*, *Anthropological Theory* nebo *Focaal*. V polovině 80. let se s tématem antropologie kombinované s historií musel výslovně vypořádat každý, kdo psal o vývoji americké antropologie, a to včetně autorů, jímž byla bližší geertzovská hermeneutika, jako např. Sherry Ortner [2004] ve své přehledové stati „Teorie v antropologii od šedesátých let“. I George Marcus, kterého přitahovaly spíše možnosti postmoderní kulturní esejistiky a terénního výzkumu na různých místech (*multi-sited research*), věnoval spolu s Michaellem Fischerem značnou část knihy *Antropologie jako kulturní kritika* [Marcus, Fischer 1986] úvahám o přednostech historické politické ekonomie, jak se v USA začala antropologie kombinovaná s historií obecně označovat na konci 80. let.

theye a Webera k Boasovi, Meadové a Geertzovi v americké antropologii; a přes Saussura k Lévi-Straussovi a dalším jazykově zaměřeným sociálním teoriím ve Francii.

Druhý proud kritiky napadl evolucionistické a později také modernizační přístupy (vzájemně spřízněné svým „vědeckým“ přesvědčením o nadřazenosti Západu). Právě ty se staly základním pozadím a podtextem, v opozici ke kterým, ale i s využitím kterých, se definovala antropologie 20. století.

Zaměřím se na tento druhý kritický směr, protože první není třeba znovu rekapitulovat (viz rozsáhlý výklad v [Kuper 1999] nebo novější analýzu v [Kalb 2005]). Kritika modernizačních/evolucionistických modelů pokročila daleko za odmítnutí konjekturálního a spekulativního přístupu vlastního evolucionismu 19. století, jež Hann zmiňuje v souvislosti s Frazerem. Soustředila se zvláště na dvě základní vlastnosti evolučního/modernizačního paradigmatu: teleologii neboli unifinalismus/unilinearismus a představu o evoluci a modernizaci jako spontánním procesu narůstání sociální komplexity prostřednictvím diferenciace a integrace (biologická analogie). Tyto dvě linie kritiky se nakonec setkaly v problematice moci, a skutečně, evoluční i modernizační paradigma historicky sloužilo (a stále slouží) k mystifikaci a naturalizaci moci a nerovnosti ve světě.

V protikladu k teleologičnosti a předpokládané spontaneitě sociálního procesu ubírajícího se směrem k modernitě věnovala historická antropologie pozornost historické a geografické nerovnoměrnosti jejího šíření a na tuto nerovnoměrnost nahlížela jako na funkci rozdílných výchozích bodů, mocenských zdrojů, orientací a zájmů ústředních držitelů moci v interakci se zdroji, orientací a zájmy podřízených nebo zprostředkujících skupin. Začlenila tedy historii, konflikt a zápas do své základní rovnice a propůjčila jí agonistický a kontradiktorní charakter místo dosavadní uhlazenosti. Ve skutečně situované zkušenosti modernita nikdy nepřišla v čisté podobě nebo „en bloc“ [Tilly 1984]. Hyzdily ji různé „ne-současnosti“, ježto byla za užití moci, přesvědčování a vykořisťování exportována ze svých sociálních a zeměpisných center do podřízených tříd a méně rozvinutých oblastí v zámoří nebo zázemí.

To mimo jiné vedlo k novému pohledu na „přežitky“, a právě ty nás zde zajímají. Přestalo se na ně pohlížet jako na „zastaralé zvyky ducha a srdce“ a začaly být chápány dvěma novými způsoby: 1) jakožto součástí uspořádání situovaného materiálního života podřízených skupin aktivně podporované funkčností, již v nich vykazují (což ukázat bylo specialitou funkcionalistické antropologie) a 2) současně jako předměty a nástroje skutečného aktivního zápasu mezi třídami a mezi modernizujícími státy a subjekty. V souladu s tím kupříkladu E. P. Thompson přetavil polányiovský koncept morální ekonomiky z přímého historického faktu v cosi, co dělníci a řemeslníci aktivně vytvářejí a obnovují v boji s pravidly tržního hospodářství, jež narušuje jejich komunity. Právě v boji totiž objevují a připomínají si své vlastní normativní vize a představované tradice morální ekonomiky. Něco podobného vykonali Eric Wolf a Jim Scott ve své práci o rolnících a rolnickém protestu. Anomálie modernizace již nebyly vysvětlovány

jako duchovní rezidua dřívějších dob – přežitky, do minulosti zahleděné zvyky a pověry ztělesněné kupříkladu v luddistickém hnutí – , jež nevyhnutelně s postupem času odumírají, nýbrž jako sporné prvky přítomné v artikulaci skrytých i dominantních historií. Thompsonovy „společné obyčeje“ tudíž byly spíše kulturními momenty skutečných uspořádání materiálního života a skutečného boje než symboly ztraceného času. Představovaly třecí plochy nerovnoměrného a mnohvrstevnatého vývoje. Tímto způsobem daní autoři pomohli položit základy směrů, které později dostaly označení postkoloniální a subalterní studia. Tření, protiklady, divergence, podřízenost, postkolonialita a geografie moci zaujaly místo rovnováhy, konvergence, konsenzu a předpokladu homogenního prostoru svázaného s lineárním časem.

Ač tato diskuse relevantních metodologických a teoretických otázek je až příliš stručná a neúplná, mělo by se stát zřejmým, že folkloristická studia se dosud stále upínají ke staré bipolaritě autentická rolnická kultura versus modernizace. Nadále rozšiřují svou sbírku „přežitků“ starých způsobů života ve snaze zpochybnit naprostou hegemonii nového. Netřeba říkat, že tato pozice je vůči modernizátorům bezmocná, ježto jim zcela přenechává oblast zájmem řízeného účelového jednání.

V soudobé antropologii postsocialismu existují problémy, které ji přibližují k tomuto idealistickému stanovisku folkloristiky. Právě jimi se budu zabývat v úvaze nad nedávnou studií Chrise Hanna o maďarské vesnici Tázlár (spolu s Mihályem Sárkánym [Hann, Sárkány 2003]). Tvrdím, že na kritických místech své interpretace Hann a Sárkány občas zapomínají na poznatky historické antropologie a propadají folkloristickému chápání přežitků. Hannovo přijímání folkloristiky tudíž není ničím překvapivým.

Dovolím si začít tím, že vyzdvihnu některé silné stránky této práce o socialistické a postsocialistické *Agrarfrage* (*agrární otázce* – pozn. překl.). Přednosti studie podle mého názoru tkví v širí záběru, s nímž pohlíží na smíšené útvary pohybující se mezi kolektivními a soukromými praktikami / formami vlastnictví ve většině socialistických zemí od 60. let 20. století, které umožnily částečnou modernizaci kdysi zaostalých a periferních zemědělských sektorů a přinesly životní úroveň, včetně počínajícího konzumerismu, jaké se tolik lidí na venkově netěšilo nikdy předtím ani potom.

Důraz je na částečnou modernizaci: v protikladné „symbióze“ s velkoplošnými mechanizovanými zemědělskými družstvy se vytvořil základ čehosi, co bychom snad mohli nazvat socialistickým rolnictvem. Domácnosti využívaly družstvem/státem vlastněný majetek ve vlastním intenzivním domácím hospodaření na malých pozemcích v soukromém vlastnictví nebo užívání. Od družstevních organizací získávaly levné vstupy a prodávaly jim některé výstupy. To je ne-současnost v akci: zemědělská kolektivizace a velké, kapitálově relativně náročné výdaje v socialistických režimech paradoxně podporovaly u místních rolníků způsob života, který byl bohatší a rozvinutější než život závislého rolnictva ve střední a východní Evropě předválečného období.

Zde spatřuji dva související interpretační problémy, které objasňují otázku vztahu folkloristiky k antropologii postsocialismu. První se týká socialistické fáze Hannovy a Sárkányho „velké transformace“. Kolektivizace v Tázláru byla podle Hanna ještě flexibilnější než ve většině ostatních maďarských oblastí. Rolníci v Tázláru mohli i nadále užívat většinu pozemků, které dříve vlastnili. V 70. letech však nové vedení družstva začalo jejich půdu zabírat, a to vyvolalo mezi obyvateli vesnice a komunistickými předáky řadu sporů. Táži se, proč Hann tvrdí, že se neochota rolníků vzdát se zemědělské půdy opírala o „*emocionální sílu starých vlastnických vazeb ...*“, jež představovala „*dosud důležitý základ norem a hodnot společenství ...*“ [op. cit.: 124; kurziva autor]? Hann se zřejmě domnívá, že motivace protestujících zemědělců jsou v něčem podobné přežitkům ve folkloristickém smyslu: na různých místech textu stejně jako v úvodu knihy jejich preference označuje za produkt vzpomínek na starší rolnickou morální ekonomiku, přičemž tyto vzpomínky pro ně mají citový náboj. Ať je historicky správné nebo nikoli, jde o vysvětlení jasně folkloristické a nikoli takové, které se důkladně zabývá kulturní dynamikou lidového konfliktu.

Má druhá kritika se týká podobného problému přežitků v následující post-socialistické fázi. Přednosti práce i zde spočívají v tom, že se jí daří empiricky doložit, že legální fikce socialismu i liberalismu (čistá kolektivizace versus čistá privatizace půdy) neodpovídají potřebám a touhám zemědělců. Také odhaluje hluboce zvrácené účinky fundamentalismu soukromého vlastnictví a neregulovaného trhu na zemědělskou produktivitu a blahobyt venkovského obyvatelstva. Má výhrada míří k tomu, jak Hann vysvětluje tuto zvrácenost neoliberalismu. Tvrdí, že podobně jako spor o kolektivizaci v 70. letech i ona vyplývá z nesouladu se sociálními normami, jež se nějakým způsobem odvozují z dřívější morální ekonomiky. Komunitní sociální normy v postsocialistických vesnicích tvoří složitou směs soukromého oprávnění k půdě a silných sociálních norem týkajících se práv a povinností kolektivní reprodukce. Liberalismus podporuje ty první, ale ničí ty druhé.

Opět se lze tázat, k čemu zde potřebujeme sociální normy a vzpomínky na dřívější morální ekonomiku. Proč je zapotřebí nesouladu s čímśi označovaným jako „kulturní preference“? Podle mého mínění jsou soukromé oprávnění k půdě a kulturní konzervatismus velmi obecnými předpoklady reprodukce rolníků kdekoli na světě. A vsutku, co je tak specifického na úpadku rolnického hospodaření ve střední a východní Evropě během neoliberalismu 90. let a počátku nového tisíciletí? Obsáhlá literatura dokládá, že všude na světě – v Latinské Americe, Africe i Asii – jsou po zavedení neoliberálních reforem rolníci vytlačováni z půdy a *en masse* opouštějí zemědělství jako své primární zaměstnání. Postsocialistická privatizace zde není zdaleka jediným příběhem, ale tvoří spíše jen jednu kapitolu v mnohem objemnější knize, jíž si studie Institutu Maxe Plancka překvapivě nevšímá [viz např. Edelman 1999, 2002; Bryceson, Kay, Mooij 2000; Davis 2006]. V tomto smyslu Hannův text kvůli svému výhradnímu zaměření na formy vlastnictví a socializaci/privatizaci zaměňuje zdání postsocialistické transforma-

ce za její podstatu a přehlíží fakt, že transformace soukromého vlastnictví byla nedílnou součástí mnohem většího a důležitějšího balíčku, který také obsahoval liberalizaci obchodu a zákaz nebo odbourání cenových podpor, levných úvěrů a odbytových organizací, ani nemluvě o politice rozvoje venkova a sociálního zabezpečení.

Zlatý věk pro zemědělce v celosvětovém měřítku představovala 70. léta, kdy nejrůznější veřejné a kolektivní mechanismy v oblasti poskytování úvěrů nebo prodeje a v socialistických režimech navíc částečná kolektivizace dopřály malým pěstitelům určité bohatství a stabilitu zastřešenou národním rozvojovým režimem. Toto období všude skončilo po strukturálních adaptacích a šokových terapiích, které předepisoval Mezinárodní měnový fond, nebo po postupné liberalizaci provedené národním státem neschopným v globální negativní soutěži nadále udržovat nedeficitní rozpočet. Jistě existují různé regionální trajektorie, které jsou důležité pro systematické komparativní zkoumání, avšak hlavní příběh zůstává stále týž. Za ním se skrývá tvrdá globální logika. Zemědělci musí ve své denní reprodukci čelit nesmírným překážkám, pokud nejsou ochotní a schopní stát se součástí globálního agroobchodu a globálních dodavatelských řetězců nebo mít své hospodářství pouze jako jeden z více zdrojů příjmu.

O všech těchto globálních procesech se toho v základním antropologickém sborníku o postsocialistickém zemědělství dovídáme velmi málo. Najdou se v něm pouze jednotlivé roztroušené poznámky, kupříkladu o konkurenčních tlacích na výrobu vína, o nepříznivých podmínkách v několika segmentech trhu, o „Společné zemědělské politice“ (SZP) Evropské unie, jež sice po letech opět umožňuje stabilní rozvoj venkova v nových členských státech EU, ale je zároveň sama jedním z hlavních viníků neúspěchu jednání Světové obchodní organizace a rok co rok se více vyprazdňuje. Chybí však srovnání s vývojem v jiných regionech světa, chybí analýza srovnatelných problémů v oblasti pěstování vína jinde, chybí informace o tom, jaké dodavatelské řetězce přicházejí a jaké nátlaky a omezení pro život zemědělců vytvářejí, dokonce i povědomí o problematičnosti SZP je nedostatečné. Právě to však potřebujeme, chceme-li porozumět současnému vývoji a problémům reprodukce zemědělců. O většině z těchto globálních procesů existuje i v samotné antropologii vynikající literatura opírající se o výzkum [viz např. Harvey 2005; Kalb 2002, 2005; Kalb et al. 2004], avšak ve sborníku lze příznačně nalézt pouze odkaz na novináře Jeremyho Seabrooka – jako by sociální vědy neměly k velkým tématům co říci.

Stejně lze hodnotit i novou kulturní dominanci města nad venkovem, o níž Hann a Sárkány také hovoří. Městem již přirozeně není Budapešť, Praha nebo Vídeň roku 1930. Jsou jím globální obrazy konzumu šířené ve zprávách transnacionálních médií a ve vyprávění cestujících nebo migrujících příbuzných a přátel. Ať se podíváme na zemědělce kamkoli od Mexika po Čínu, mladí lidé odmítají zůstat u malorolnického způsobu obživy svých rodičů. Zemědělství se stává pouze jedním z více zdrojů rodinného příjmu, k nimž mnohdy patří také příspěvky od příbuzných žijících jinde; a často se opírá pouze o starší generace.

Ty mladší většinou láká metropolitní bohatství a konzum, a nepokračují proto v obdělávání půdy v místě svého původu, ale připravují se na život migrantů. Pro některé z nich vesnice zůstane formou sociálního zajištění a přínáležitosti, k níž se nakonec vrátí, pro jiné se stane pouze vzpomínkou nebo rodinným kontaktem. I zde opět působí všeobecný globální proces, jehož specifika projevující se na postsocialistickém venkově mohla být ve sborníku zkoumána, ale nedozvídáme se o nich mnoho.

Tato problematika se dotýká zásadně antropologických otázek. I když neo-liberální globalizace na zemědělské malovýrobce neúnavně vyvíjí nátlak, oni i jejich děti se zároveň každý svým vlastním způsobem nechali okouzlit neolibe-rálními přísliby konzumu, pohybu a vzrušení. O mnohoznačnosti není nouze a právě z takových napětí mezi rodiči nebo rodiči a dětmi, jejichž vyjádřením je soudobý rozkvět náboženství, nacionalismu, maloroľnického aktivismu, sebe-obranných lig nebo antiglobalistických mobilizací na venkově, vyvěrá volatilní každodenní politika. V různých regionech se to děje různými způsoby v závislosti na jejich zapojení do procesu globální marketizace a na jejich lokální historii a morální ekonomii. Závisí to také na národních státech a schopnosti národních elit vymoci si nové nástroje zemědělského rozvoje a reagovat na požadavky přicházející zdola.

Mají sotva ustavené antropologické instituce ve střední a východní Evropě usilovat o spojenectví s folkloristikou, jež jim doporučuje Chris Hann? Folklo-ristika slibuje důslednější zaměření na lokální historii – to je určitě dobrá věc. Zároveň však ještě méně než samotná antropologie postsocialismu podporuje soustředění pozornosti na problematiku integrace do globální historie a globálních interakcí. To způsobí, že antropologie bude přehlížet základní problémy související s lokální a globální sociální změnou. V opozici k Hannovi jsem se snažil naznačit, že zaměření dnešní antropologie na soudobou sociální změnu je zcela nedostatečně kosmopolitní. V důsledku toho může být nakonec oslabena veřejná legitimita antropologické práce. Antropologie ve střední a východní Evropě stejně jako antropologie postsocialismu na Západě potřebují spojence, kteří jim umožní dostát jejich závazku být obzvlášť kosmopolitní vědou o člověku. Může-li k tomu dopomoci folkloristika, proč s ní nespolupracovat? Pokud se někde rýsuje perspektivní spojenectví s kulturními studii, jako třeba v Sofii nebo ve Lvově, přijměte, prosím, jejich nabídku a uvidí se, kam se dostanete. Užitečná pro další rozvoj globální a kosmopolitní perspektivy může být kombinace se sociologií, jaká existuje kupříkladu na Středoevropské univerzitě nebo v Cluji, zejména zahrnuje-li výuka komparativní historickou sociologií.

Shrnu-li, antropologie ve střední a východní Evropě by se měla snažit formulovat akademické pohledy na situovanou sociální změnu, jež umožní tomuto regionu zbavit se své posedlosti vlastní domněle jedinečnou postsocialistickou situací a své jedinečné orientace na jakýsi imaginární Západ. V tomto smyslu by tedy měla pomoci místním intelektuálům a badatelům přiblížit se k postkolonialitě. To bude měřítko jejího úspěchu.

DON KALB je profesorem sociologie a sociální antropologie na Středoevropské univerzitě v Budapešti a vedoucím vědeckým pracovníkem na katedře antropologie Univerzity v Utrechtu. Působil jako ředitel programu SOCO (Sociální důsledky hospodářské transformace ve střední a východní Evropě) na Institutu pro výzkum člověka ve Vidni. Je zakládajícím šéfredaktorem časopisu *Focaal – European Journal of Anthropology*, který vychází v nakladatelství Berghahn.

Literatura

- Bryceson, Deborah, Cristobal Kay, Jos Mooij. 2000. *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*. London: ITDG Publishing.
- Davis, Mike. 2006. *Planet of Slums*. London: Verso.
- Edelman, Marc. 1999. *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford: Stanford University Press.
- Edelman, Marc. 2002. „Toward an Anthropology of some New Internationalisms: Small Farmers in Global Resistance Movements.“ *Focaal – European Journal of Anthropology* (40): 103–23.
- Handelman, Don. 2005. „Microhistorical Anthropology: Toward a Prospective Perspective.“ Pp. 29–52 in Don Kalb, Herman Tak (eds.). *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Hann, Chris, Mihály Sárkány. 2003. „The Great Transformation in Rural Hungary: Property, Life Strategies, and Living Standards.“ Pp. 117–42 in Chris Hann (ed.). *The Postsocialist Agrarian Question*. Münster: LIT Verlag.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunt, Lynn (ed.). 1989. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Kalb, Don. 1997. *Expanding Class: Power and Everyday Politics in Industrial Communities, The Netherlands 1850–1950*. Durham, London: Duke University Press.
- Kalb, Don. 2002. „Afterword: Globalism and Post-Socialist Prospects.“ Pp. 317–35 in Chris Hann (ed.). *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*. London: Routledge.
- Kalb, Don. 2005. „From Flows to Violence: Politics and Knowledge in the Debates on Globalization and Empire.“ *Anthropological Theory* 5 (2): 176–204.
- Kalb, Don, Will Pansters, Hans Siebers (eds.). 2004. *Globalization and Development: Themes and Concepts in Current Research*. Dordrecht: Kluwer.
- Kalb, Don, Herman Tak (eds.). 2005. *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus, George E., Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, Sherry B. 2004. „Teorie v antropologii od šedesátých let.“ *Biograf* (34): 123–62.
- Schneider, Jane, Rayna Rapp. 1995. *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Tilly, Charles. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.

Sociálna antropológia v stredovýchodnej Európe: intelektuálna výzva alebo anachronizmus?

JURAJ PODOBA*

Prvý krát som bol konfrontovaný so zásadnými disproporciami medzi anglosaskou, resp. západnou sociálnou (a kultúrnou) antropológiou a stredoeurópskym a východoeurópskym národopisom počas prvej bienálnej konferencie EASA v Coimbre v roku 1990. Ocitol som sa tu ako mladý a patrične naivný východoeurópsky etnograf spolu so skupinkou kolegov krátko po páde železnej opony. A nevychádzal som z údivu: už táto prvotná konfrontácia mala charakter kultúrneho šoku. Neočakávané som bol konfrontovaný s rozvinutou modernou sociálnou vedou, ktorá sa síce zaoberala podobnou problematikou (aj keď problémovo neporovnateľne širšou) ako stredoeurópska a východoeurópska etnografia a folkloristika a taktiež vychádzala z etnografických výskumov, ale podstatne odlišným spôsobom. Pre mňa s mojim školením a vzdelaním bola vtedy kultúrna antropológia niečím medzi Tylorom, Frazerom a hlavne Morganom, cez žiačky Franza Boasa, snáď aj Bronislava Malinowského až po Clauda Léviho-Straussa, ktorého som mal popri Morganovi asi najviac prečítaného jednak vďaka českým a poľským prekladom jeho prác a jednak preto, že v dôsledku domácej štrukturalistickej tradície, u nás reprezentovanej hlavne Piotrom Bogatyriovom a jeho žiakmi, bol Lévi-Strauss vlastne jediným západným etnológom od 60. rokov hlbšie prítomným v povedomí (česko)slovenskej národopisnej komunity. Aspoň v tom zmysle slova, že aj od mladých adeptov národopisu sa očakávala pripravenosť zapojiť sa do ľahkej konverzácie o jeho diele, resp. vôbec o štrukturalizme, a tým dať najavo zorientovanosť v takejto odbornej literatúre. To, s čím som bol v Coimbre konfrontovaný, bolo ale niečo dosť odlišného, než bolo to, čo pod antropológiou chápali národopisári čítajúci preklady klasických prác *founding fathers* a Wolfovo kompendium [Wolf 1971], ktoré bolo alfou a omegou znalostí československých etnografov a folkloristov o tomto zdanlivo blízkom spoločenskovednom odbore.¹ Mnohému som tak (nielen vďaka mojej vtedajšej znalosti anglického jazyka) vôbec nerozumel, ohúrili ma najmä vonkajšie prejavy správania západnej akademickej komunity: sebavedomé vystupovanie, kritická diskusia, ohromujúca šírka problematiky, ktorej sa venovali jednotlivé workshopy, prezentácie v plenárnom zasadnutí, často spojené s vystúpením legend disciplíny,

* Kontaktní adresa: PhDr. Juraj Podoba, CSc., Ústav etnológie SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, e-mail: jpodoba@nextra.sk.

¹ Počas povojnového obdobia až dodnes sa presadzoval aj názor, že vlastne ide o totožnú disciplínu, že národopis, *Volkskunde*, európska etnológia, etnológia, antropológia sú buď dobovými alebo regionálnymi formami tej istej disciplíny.

o existencii ktorých som dovtedy iba čosi započul, spôsob vystupovania mladých antropológov suverénne polemizujúcich s najstaršími, slovutnými osobnosťami disciplíny – čo by si v československom reálnesocialistickom akademickom prostredí človek v takomto postavení mohol dovoliť nanajvýš iba raz. Pokiaľ si dobre spomínam, participantov z východnej Európy na tomto podujatí určite viac ako odborný program plenárnych zasadnutí, workshopov a okrúhlych diskusných stolov zaujalo agresívne vystupovanie západoeurópskych feministiek v rámci záverečného plenárnej session. To bolo tiež súčasťou kultúrneho šoku.

Naozajstný kultúrny šok som ale zažil až počas následných dlhodobých pobytov na univerzitách v Zürichu a v Cambridge. Až tu som skutočne pochopil, aká hlboká je priepasť nielen medzi národopisom a etnológiou/antropológiou, ale vôbec medzi spoločenskými vedami v západných liberálno-demokratických krajinách a v krajinách po II. svetovej vojne ovládnutých komunistickými režimami (s predohrou fašizoidných režimov 30. a 40. rokov), resp. medzi situáciou na západoeurópskych a postkomunistických akademických pracoviskách.² Bola to konfrontácia archaického, predvedeckého, deskriptívneho vlastivedného odboru bez vlastnej teórie a metodológie – pokiaľ pod vedeckou teóriou náhodou nerozumíme etnickú teóriu a občasné demonštratívne, ale intelektuálne značne bezzubé pohrávanie sa so štrukturalizmom alebo sporadické inšpirácie preberané z prostredia umenovedných disciplín – s modernou, teoreticky a metodologicky prepracovanou sociálnou vedou, ktorá má ambíciu vyjadrovať sa k širokej palete najrôznejších zásadných problémov spoločenského a kultúrneho vývoja, a to do slova v celoplanetárnom komparatívnom zábere.

Ale súčasťou kultúrneho šoku boli aj nie príliš pozitívne a príjemné skúsenosti. Keď som na jar 1992 prišiel na jeden semester prednášať na Univerzitu v Zürichu poslucháčom Etnologického seminára, bol som veľmi naivne presvedčený, že bezprostredne po rozklade totalitných režimov musí západoeurópskych intelektuálov a akademikov z oblasti humanitných a sociálnych vied, ako aj mladých vzdelaných ľudí v západoeurópskych krajinách veľmi zaujímať, čo sa to vlastne 40/70 rokov odohrávalo na druhej strane železnej opony, aká spoločnosť sa sformovala na základe sociálneho experimentu, ktorý bol pod vplyvom západných ideologických konceptov násilne vytvorený v semifeudálnych agrárnych alebo ranoindustriálnych východoeurópskych spoločnostiach. Opak bol pravdou. A ak to niekoho zaujímalo, tak to boli hlavne politológovia a geografi, prípadne časť historikov. Najväčší počet ignorantov sa dodnes koncentruje práve v antropologickej komunite. Preto bolo pre mňa príjemným prekvapením, keď som počas môjho *visiting fellowshipu* v Cambridge – na Fakulte sociálnych a politických vied, nie u antropológov – objavil existenciu malej skupinky britských an-

² U časti stredoeurópskych a východoeurópskych krajín, akou je napr. aj Slovensko, sa profesionalizácia etnografie/národopisu spája až s týmito režimami. V predchádzajúcom období tu pôsobili iba amatérski zberatelia, resp. bádatelia z centrálnych kultúrnych a akademických inštitúcií reprezentujúci ideologicky konkurujúcu „národnú vedu“, a zahraniční bádatelia [pozri Podoba 2005, 2006].

tropológov, prevažne žiakov Ernesta Gellnera, ktorí boli/sú orientovaní na problematiku „anthropology of communism/postcommunism“. Taktiež konfrontácia s ostentatívnym nezáujmom západných kolegov o výsledky práce niekoľkých generácií stredoeurópskych a východoeurópskych etnografov a folkloristov nebola príjemnou, i keď určite pochopiteľnejšou skúsenosťou. Druhým, ešte frustrujúcejším poznaním je ideologická determinovanosť mnohých západných ľavicovo orientovaných akademikov, vrátane ľudí patriacich k vedeckej špičke, ktorá má často doslova charakter mentálneho bloku a z toho vyplývajúcej neschopnosti na základe vedeckej metodológie kriticky, nezaujate a podľa možnosti objektívne skúmať sociálnu realitu dnešného sveta.

Táto konfrontácia dvoch veľmi odlišných intelektuálnych tradícií ma doviedla k uvažovaniu o perspektíve odboru v podmienkach otvorenej spoločnosti konca 20. storočia, kedy aj v neskoro a nerovnomerne modernizovaných krajinách stredovýchodnej Európy, ku ktorým patrí aj Slovensko, sa tzv. ľudová kultúra stala súčasťou kultúrneho dedičstva a existuje už iba v inštitucionálne garantovaných formách a prevedeniach, a „záchranný“ etnografický výskum sa stal trvalým anachronizmom. Tradičný chotkovsko-mjartanovský národopis bol už od 60.–70. rokov problémovo aj intelektuálne vyprázdnený; orientácia na sociálnu históriu alebo sociálnu antropológiu sa zdala byť v tejto situácii najlogickejším riešením [bližšie v tejto otázke pozri Podoba 1991]. Bola tu však suma etnografických poznatkov a dát, sčasti veľmi kvalitných, ako aj nápadité a inšpiratívne analytické práce niektorých jednotlivcov, ktorých národopisný mainstream vytrvalo ignoroval alebo marginalizoval, v niektorých prípadoch ostrakizoval [k tomuto problému pozri Podoba 1998, 2002, 2005, 2006; k širším súvislostiam problému pozri Leščák 1988], ktoré mohli byť kvalitnou inšpiráciou a cenným zdrojom poznania pre všetkých sociálnych vedcov študujúcich strednú, juhovýchodnú a východnú Európu. Samozrejme vrátane anglosaských sociálnych antropológov. Aj ja som bol vtedy, podobne ako dnes Chris Hann presvedčený, že zakladanie novej disciplíny a jej inštitucionalizácia je nezmyslom v situácii, keď na Univerzite Komenského a v SAV existujú špecializované etnografické pracoviská s dlhoročnou tradíciou, ktoré okrem toho v priebehu prvej polovice 90. rokov zmenili aj svoj názov z národopisu, resp. etnografie a folkloristiky na etnológiu (univerzitné pracovisko si mimochodom v tomto desaťročí pridalo do názvu aj kultúrnu antropológiu). A že riešením je postupná, určite nie jednoduchá, ľahká a rýchla modernizácia stredoeurópskeho národopisu, ktorý sa aj tak od 70. rokov postupne menil a na začiatku 90. rokov rozhodne nebol tým odborom, ako ho chápali nestori disciplíny a prvá generácia ich žiakov, teda hlavne žiačok, a pokúsiť sa ho nielen teoreticky a metodologicky, ale aj problémovo obohatiť v závislosti od vyššie naznačenej dvojakej orientácie smerom k historickému alebo sociálnovednému štúdiu.

Súčasná realita je však taká, že aj keď sú obe tieto alternatívy menšinovo zastúpené v prácach slovenských, českých aj stredoeurópskych teraz už etnológov z uplynulých dvoch desaťročí, väčšina postkomunistických post-národopi-

sárov sa orientovala iným smerom. Modernizácia národopisu sa postupne dostala do stredobodu záujmu iba menšej časti slovenských post-národopisárov, a aj väčšina tejto menšiny smeruje predovšetkým do kontextu historických disciplín. Zdá sa, že hlavným poprevratovým prínosom stredoeurópskeho národopisu/etnológie je predovšetkým účinná asistencia pri konštituovaní, resp. posilnení sociálnej histórie [bližšie pozri Podoba 2003b]. Tzv. „antropologizácia etnológie“, o ktorej sa občas diskutuje v akademických kuloároch a zriedkavo aj na stránkach odborných časopisov [napr. Kiliánová 2002], je viac fikciou než realitou. Rozsah príspevku vymedzený redakciou SČ mi neumožňuje analýzu tohto procesu uplynulého viac ako desaťročia, avšak k tomuto problému som v ostatných rokoch publikoval viacero textov [pozri Podoba 2003a, 2005, *forthcoming*].

Zdá sa, že Chrisovi Hannovi [2007] uniká ako podstata zásadných odlišností medzi oboma disciplínami či skupinami disciplín, tak aj realita vývoja v akademickom prostredí stredovýchodoeurópskych krajín v podmienkach otvorenej spoločnosti. Pri svojom uvažovaní sa sústreďuje na problematiku výskumu „at home“ a „abroad“ a na kombináciu či syntézu výskumu, ako ho chápe Malinowského tradícia britskej sociálnoantropologickej školy, s viac do histórie orientovanými prístupmi stredoeurópskych a východoeurópskych národopisárov. Podľa môjho názoru ide o veľmi zúžený pohľad; možno práve preto autor akoby nechápal podstatu zásadných odlišností medzi antropológiou/etnológiou a národopisom. Text je možno podnetný pre absolventov antropologického školenia realizovaného prísne v medziach britskej sociálne antropologickej školy. Pre etnografa vyškoleného na stredoeurópskych katedrách etnografie a folkloristiky sú mnohé jeho tvrdenia príliš banálne.

Pre mňa ako žiaka Václava Frolca, ktorý bol vychovávaný v atmosfére veľmi zvláštneho amalgámu romantického etnocentrického post-chotkovského národopisu v jeho moravskom (post-václavíkovskom) prevedení a neromantickej tzv. „etnografie súčasnosti“, ktorá bola v čase môjho vysokoškolského štúdia na prelome 70. a 80. rokov dobovým pokusom o modernizáciu disciplíny a o rozšírenie jej odborného záberu na báze interdisciplinarít, je úplnou samozrejmosťou zahrnúť do uvažovania o súčasných sociokultúrnych procesoch či každodennej kultúre ich zasadenie do kontextu dlhšej historickej kontinuity. Metóda *oral history* je stredoeurópskymi etnológmi vnímaná ako samozrejmosť. Keďže stredoeurópski a východoeurópski etnografi skúmali – nepresne a zjednodušene povedané – viac kultúru ako spoločnosť, etnografická analýza na báze kontinuitných a diskontinuitných procesov nevyužíva iba metódu *oral history*, ale aj štúdium recentných aj predrecentných sociálnych a kultúrnych javov a artefaktov. Štúdium materiálnej aj sociálnej kultúry to určite umožňuje. Štúdium *longue durée* procesov tak vnímam ako samozrejmosť, ako veľmi účinný nástroj poznania a pochopenia súčasnosti, ale určite nie ako nevyhnutnosť. Zvolenie metódy výskumu je nakoniec vždy osobnou voľbou konkrétneho bádateľa v závislosti od ním definovaných cieľov výskumu. Mnohé z toho, čo Hann propaguje vo svojom texte, som úplne samozrejme musel uplatniť už vo svojej diplomovej práci, obhájenej

na Oddelení etnografie FF UJEP Brno v roku 1981, podobne ako ďalší absolventi štúdia etnografie na brnenskej univerzite. K jeho argumentácii by som dodal, že aj keď pre poznanie príčin a charakteru transformačných procesov a porozumenie postkomunistickej spoločnosti je porozumenie obdobiu neskorého socializmu základom, potrebný je aj návrat do predkomunistického, ranoindustriálneho obdobia. Až ten nám umožní pochopiť hlbšie súvislosti sociokultúrneho vývoja; nakoniec pre transformujúce sa spoločnosti je charakteristická podivuhodná zmes liberálnej demokracie, divokého východoeurópskeho kapitalizmu, mentálnych a sociokultúrnych stereotypov z obdobia reálneho socializmu a mnohých sociokultúrnych fenoménov z obdobia semifeudálnej agrárnej spoločnosti. V niektorých marginálnejších rurálnych oblastiach sa od začiatku 90. rokov výrazne presadzuje návrat k mnohým predsocialistickým fenoménom – práve poznanie recentného aj predrecentného etnografického materiálu umožní antropológovi lepšie pochopenie súčasnosti.

Takže v tomto možno s Hannovou argumentáciou iba súhlasiť, aj keď – ako som už povedal – je príliš triviálna na to, aby vyvolávala (v strednej Európe) vážnejšiu pozornosť. Avšak uniká mi argumentačná váha tohto tvrdenia proti zámeru, alebo dnes už realite, konštituovať antropológické pracoviská aj v strednej a východnej Európe. Hannova argumentácia snáď správne vystríha pred príliš jednostranným, a tak epistemologicky, metodicky aj metodologicky zúženým chápaním disciplíny; nehovorí však proti disciplíne samotnej.³ S jeho argumentáciou orientovať sociálnych vedcov skúmajúcich transformačné procesy viac k akceptácii poznatkov „domorodej“ etnografie a k výskumu aj recentných a predrecentných sociokultúrnych fenoménov nemám žiaden problém; snažím sa tak robiť odvtedy, ako som začiatkom 80. rokov začal realizovať svoje prvé samostatné etnografické výskumy moravského a slovenského vidieka neskorého socializmu, a v tomto duchu viem aj doktorandov. Aj najnovšie knižné publikácie z pera slovenských etnológov sú v súlade s týmto prístupom [napr. Danglová 2006]. Toto však nijako nepotvrďuje relevantnosť Hannovho odporu voči inštitucionalizácii sociálnej antropológie v akademickom prostredí stredovýchodnej a východnej Európy.

Dôvodov pre inštitucionalizáciu sociokultúrnej antropológie je veľa, a vyplývajú z dôsledkov veľmi konkrétnych stratégií správania sa stredoeurópskych národopisárov po politickej zmene – teda aspoň väčšiny z nich.⁴ Väčšina nesleduje ani úsilie o modernizáciu disciplíny, ani Hannom propagovanú syntézu. Naopak je faktom, že tzv. etnografia súčasnosti, eventuálne modernizovaná s po-

³ Necítim sa byť natoľko zorientovaný v britskej antropológii, aby som sa tu odvážil polemizovať s profesorom Univerzity v Kente. Avšak sa mi zdá, že nie všetci britskí antropológovia dogmaticky zotrvávajú na ahistorických prístupoch britského funkcionalizmu. Som presvedčený, že mnohí z nich sa taktiež usilujú o pochopenie historického pozadia nimi skúmaných javov, ktoré pre štúdium postkomunizmu propaguje Chris Hann.

⁴ Podrobne k stratégiám a ich dôsledkom pre vývoj a súčasný charakter disciplíny pozri [Podoba 2003a, *forthcoming*].

mocou teórie a metodológie súčasných sociálnych vied vrátane antropologickej metodológie, bola odmietnutá po rozklade totality väčšinou národopisárov [k tomuto problému pozri prácu Bitušíková 2002]. Iba malá časť z nich študuje súčasné transformačné procesy.⁵ Ďalším problémom je metodologicky nejasné, presnejšie povedané vágne vymedzenie „etnológie“, metodický a metodologický chaos a neporiadok, ktorý panuje v disciplíne. Redakciou vymedzený rozsah príspevku mi neumožňuje bližšie sa venovať tomuto zásadnému problému súčasného stredoeurópskeho post-národopisu. Avšak práve toto je podľa môjho názoru základným argumentom pre inštitucionalizáciu sociálnej antropológie v akademickom prostredí strednej a východnej Európy: pre argument už od prvého ročníka bakalárskeho štúdia vychovávať antropológov v jednoznačne, jasne a zrozumiteľne definovanom metodickom a metodologickom rámci. Čerpanie z kvalitných etnografických prác uplynulých desaťročí pri tom nie je prekážkou, rozvoju sociálnej antropológie v tejto časti Európy môže iba prospieť.

Text Chrisa Hanna má jednu zásadnú slabinu. Autor, ekonomický a politický antropológ, sa nesnaží uchopiť diskutovaný problém optikou politickej antropológie, ale ako ideológ. Problém je totiž predovšetkým v tom, že ide oveľa viac o problematiku zotrvačnosti inštitúcií a životaschopnosti sociálnych sietí, o prestíž a o veľmi konkrétne mocenské a existenčné záujmy než o epistemologickú a metodologickú dišputu. Ako aj o nechotu a neschopnosť stredoeurópskych a východoeurópskych post-národopisárov vystúpiť zo zabehaných koľají, napr. rozvíjaním metodológie odboru so smerovaním k etnológii / sociokultúrnej antropológii.⁶ Jeho vízia spolupráce alebo skôr inštitucionálneho zjednotenia týchto dvoch tak blízkych a zároveň tak priepastne odlišných etnografických disciplín je skôr utópiou než realizovateľnou perspektívou.⁷ Pokiaľ by Chris Hann publikoval svoju úvahu pred 10–15 rokmi, určite by som s ním vrelo súhlasil. Moja osobná skúsenosť z obdobia uplynulých 17 rokov ma však utvrdila v názore, že najpriateľnejšou alternatívou moderného vedeckého štúdia spoločnosti a kultúry prostredníctvom kvalitatívnych metód, najmä terénneho etnografického výskumu, je inštitucionálne zakotvenie sociálnej antropológie v kontexte stredoeurópskych a východoeurópskych akademických inštitúcií. Bude vecou zdravého rozumu

⁵ K faktickému rozkladu chotkovsko-mjartanovskej verzie stredoeurópskeho národopisu na pestrú zmesku najrôznejších záujmových orientácií, subdisciplín aj individuálnych stratégií už mimo vymedzený rámec jednotlivých spoločenskovedných odborov, a to pod nálepkou „etnológia“ pozri [Podoba 2003a, *forthcoming*].

⁶ Všeobecne rozšírený postoj k metodologickému rozvoju disciplíny a ku kritickému zhodnoteniu prínosov a limitov národopisu z obdobia reálneho socializmu, a vôbec k reflexii vlastnej disciplíny výstižne ilustruje napr. práca [Beňušková, Ratica 2002], najmä na s. 399.

⁷ To, že v strednej Európe reálne existujú takéto akademické pracoviská, je iba potvrdením princípu o výnimke, ktorá potvrdzuje pravidlo. Nie je náhodou, že ich nachádzame v Slovinsku a v Poľsku, ktoré mali v rámci tzv. socialistického tábora vždy výnimočné postavenie. Väčšinou však ide iba o zmeny loga (názvu disciplíny a akademických pracovísk), prípadne o úsilie manifestovať metodologické zmeny formou drobných ornamentov.

domácich antropológov, aby neignorovali kvalitné staršie i súčasné etnografické práce, a začlenili ich do študijných programov antropológie, ako aj akceptovali poznatky, závery a podnety získané štúdiom recentných a predrecentných kultúrnych foriem a sociokultúrnych procesov pri budúcom antropológickom štúdiu postkomunistických spoločností.

JURAJ PODOBA je vedecký pracovník Ústavu etnológie SAV v Bratislave. Pôsobil ako visiting fellow na University of Cambridge, externe prednášal na Univerzite Komenského a na Slovenskej technickej univerzite v Bratislave a na Univerzitách v Zürichu, Bazileji, Viedni a vo Výberovom vzdelávacom spolku v Bratislave.

Literatura

- Beňušková, Z., D. Ratica. 2002. „Obraz spoločnosti a jej fungovanie v slovenskej etnológii v 2. polovici 20. storočia.“ *Slovenský národopis* 50 (3–4): 395–404.
- Bitušíková, A. 2002. „Anthropology as a Taboo: A Few Comments on Anthropology in Slovakia.“ Pp. 141–46 in P. Skalník (ed.). *A Post-Communist Millenium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Danglová, O. 2006. *Slovenský vidiek. Bariéry a perspektívy rozvoja*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Hann, C. 2007. „Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43 (1): 15–30.
- Kiliánová, G. 2002. „Etnológia a sociálna/kultúrna antropológia: úvaha o stave bádania na Slovensku.“ *Slovenský národopis* 50 (1): 45–55.
- Leščák, M. 1988. „Úvaha o súčasnom národopise.“ *Národopisné informácie* (1): 106–7.
- Podoba, J. 1991. „Diskusia o našej vede.“ *Národopisné informácie* (2): 124–29.
- Podoba, J. 1994. „Dva modely výučby vedy o vývoji kultúry a spoločnosti.“ *Etnologické rozpravy* 1 (2): 79–86.
- Podoba, J. 1998. „Čo prezrádzajú ľudové stavby severozápadných Karpát.“ *Slovenský národopis* 47 (1): 111–23.
- Podoba, J. 2002. „Zorka Rusnáková jubiluje.“ *Slovenský národopis* 50 (2): 228–31.
- Podoba, J. 2003a. „Osobnosť americkej antropológie ako indikátor: medzi folkloristikou, esejistikou a sociálnou vedou.“ *Kritika a Kontext* 8 (2): 76–80.
- Podoba, J. 2003b. „Nationale Identität und ‚Erinnerungspolitik‘ in der slowakischen Historiographie: kritische Beobachtungen aus der Nachbarschaft.“ *Bohemia* 44 (2): 477–87.
- Podoba, J. 2005. „On the Periphery of a Periphery: Slovak Anthropology behind the Ideological Veil.“ Pp. 245–55 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Podoba, J. 2006. „Menší brat strážcom tradície: 'úděl bílého muže', českí intelektuáli a slovenský národopis v 20. storočí.“ Pp. 152–64 in J. Pospíšilová, J. Nosková (eds.). *Od lidové písně k evropské etnologii. 100 let etnologického ústavu Akademie věd*. Brno: Etnologický ústav AV ČR.
- Podoba, J. forthcoming. „Antropologizácia etnológie, t. j. post-národopisu

v stredovýchodnej Európe: medzi orientáciou na zmenu, rezistenciou a rezignáciou.“

In I. T. Budil (ed.). *Sborník příspěvků z Antropologického symposia V*. Plzeň: Katedra antropologie FF ZČU.

Wolf, J. 1971. *Kulturní a sociální antropologie*. Praha: Svoboda.

Minulost a budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna*

DAVID Z. SCHEFFEL**

Profesor Hann se domnívá, že budoucnost antropologie jako zajímavé a podnětné disciplíny závisí na třech základních předpokladech: nutnosti zachovat etnografický terénní výzkum; potřebě vážně se zabývat historií; požadavku respektovat místní intelektuální tradice. Nezdá se mi, že by mělo smysl vyjadřovat se k prvním dvěma podmínkám. Zde Hann především opětovně formuluje stanovisko, k němuž se hlásí většina západních antropologů, a předpokládám, že důraz, který klade na dobrou etnografii, stejně jako jeho argumenty ve prospěch důkladného historického zkoumání zřejmě nezpůsobí překvapení ani mezi našimi kolegy v postsocialistické Evropě. Avšak Hannovo třetí tvrzení o vzájemném působení mezi místními a importovanými intelektuálními tradicemi se dotýká několika sporných témat, k nimž bych se rád vyslovil.

Je potěšující slyšet z úst významného západního vědce pochvalné zhodnocení intelektuálních tradic jakéhokoli oboru ve *východní* Evropě a antropologie v tom nepředstavuje výjimku. Hann správně upozorňuje, že většina britských a severoamerických antropologů nezná místní práce z oboru, a oprávněně poukazuje na možné výhody komplexního zkoumání člověka opírajícího se o „zralou syntézu“ folkloristiky (*Volkskunde*) a etnologie (*Völkerkunde*), jež se možná začíná rýsovat na některých univerzitách v postsocialistické Evropě [Hann 2007]. Sebekritické odmítnutí modelu sociální antropologie coby příkladu hodného následování ve střední a východní Evropě přichází poněkud nečekaně od předního sociálního antropologa a Hann zjevně ví, že jeho stanovisko vyvolá mezi „západníky“ v regionu docela velký rozruch.

Hannovo hodnocení situace je však bohužel postiženo nedostatečným zohledňováním právě onoho historického výzkumu, který ve svém textu tak obdivuhodným způsobem obhajuje. Jako důkladný znalec antropologie ve střední a východní Evropě by měl vědět, že co se týče syntézy mezi (domácí) folkloristikou a (kosmopolitní) etnologií, v níž doufá, jejich intelektuální historie nabízí mnohem více příkladů paralelní existence než symbiotického soužití. Pro mnohé čtenáře tohoto čísla *Sociologického časopisu* není neznámou skutečností, že tvrdá konkurence mezi těmito dvěma (sub)disciplínami je silou, jež utvářela českou antropologii. Na jedné straně se koncem 19. století objevuje obor příbuzný

* Reakce Ivo Budíla na tento příspěvek je otištěna na stranách 273–274.

** Kontaktní adresa: Prof. David Z. Scheffel, Department of Sociology and Anthropology, Thompson Rivers University, Kamloops, BC, Canada, V2C 5N3, e-mail: dscheffel@tru.ca.

současným *native studies*, který se obvykle označuje jako *národopis*. O něco málo později vzniká sesterská disciplína nazývaná obecná nebo srovnávací etnografie – avšak nikoli jako doplněk, nýbrž jako zarytý protivník. Soupeření mezi těmito dvěma obory bylo význačným rysem české antropologie po dobu více než jednoho století a jako takové nemá mnoho společného se socialismem ani postsocialismem [Scheffel, Kandert 1994]. Dnešní touha některých našich kolegů ze střední a východní Evropy po importované sociální antropologii je pouze moderní replikou mnohem staršího nerozřešeného problému.

Může napětí mezi (parochiálními) *native studies* a (kosmopolitní) etnologií zmizet pod záštitou „zralé syntézy“ navrhované Hannem? Tu a tam lze najít náznaky spolupráce. Český lid, nepokrytě nativistický reprezentativní časopis české etnografie založený v roce 1891, se nedávno rozhodl pro rozšíření svého názvu na Český lid – Etnologický časopis, a jak se zdá, několik univerzitních kateder v některých zemích regionu se alespoň pokusilo překlenout propast mezi oběma subdisciplínami [Scheffel 1999]. Ale proti každému příkladu spolupráce se dají postavit jiné příklady polarizace a úplného odštěpení. V České republice se má za to, že syntéza toho druhu, jakou navrhuje Hann, je idealistickou vizí s malou nadějí na uskutečnění.

Mám-li mluvit za sebe, pak třebaže souhlasím s názorem, že *Volkskunde* / národopis / *native studies* mohou být pro badatele zabývající se místní kulturou a společností velmi užitečné, mé omezené kontakty s představiteli tohoto řemesla mě nutí pochybovat o tom, zda jsou ochotni vyjít za obzor svých zkušeností a tolerovat, natož hledat, vysvětlení, která by překračovala místní prostředí. K tomuto zjištění jsem dospěl několikrát v důsledku svého kritického hodnocení českého národopisu [Scheffel 1992; Scheffel, Kandert 1994]. V podtextu domácích reakcí bylo vždy cítit, že počínání „jiného“, který se kritickým okem dívá na „naše“ praktiky a přesvědčení, je pokládáno za nelegitimní [Langer 2002; Woitsch 2002]. To je ovšem postoj společný praktikantům většiny typů *native studies* (černošská studia, ženská studia, domorodá studia atd.) a právě zde můžeme vidět obzvlášť zřetelně rozdíl vůči (kosmopolitní) etnologii nebo antropologii.

Mnozí naši kolegové v postsocialistické Evropě, kteří teprve nedávno vyšli z dlouhého období výjimečně mnohostranného parochialismu, z pochopitelných důvodů touží po nových modelech sociální vědy, které jim umožní navázat spojení s vědeckým vývojem v západním světě. Universalismus a kosmopolitní povaha sociální antropologie z ní činí logickou volbu hodnou následování. Nelze však naivně očekávat, že bude stačit pouhá změna terminologie. Jak ukazuje profesor Hann, kultura socialismu stále ovlivňuje postsocialistické období; tuto situaci výstižně shrnuje německý neologismus „Mauer im Kopf“. Právě takové mentální překážky brání skutečnému vědeckému pokroku a jejich vliv je mnohem silnější než vliv etikety, již se rozhodneme používat pro označení určité disciplíny.

Dovolím si to doložit příkladem z vlastní zkušenosti s českou postsocialistickou antropologií. V nedávné době se mi dostal do ruky sborník textů věnovaných dějinám výuky antropologie v několika evropských zemích [Dracklé,

Edgar, Schippers 2003]. Zaujal mne v něm příspěvek, který se zabýval intelektuální historií české etnologie a jehož autorem byl jeden z předních stoupenců její přeměny na antropologii západního střihu, profesor Ivo Budil [2003]. Při čtení se mi některé obraty nebo dokonce celé věty začaly zdát povědomé. Nakonec jsem si uvědomil, že čtu celé části článku, který jsem napsal asi o deset let dříve s jedním českým kolegou [Scheffel, Kandert 1994]. Nacházejí se zde celé pasáže převzaté z našeho příspěvku, včetně doslova opsaných anglických překladů přímých citátů z české etnografické literatury. Tu a tam bylo změněno slovo nebo byly vypuštěny některé úseky vět, avšak každý nezaujatý čtenář by musel uznat, že značná část dotyčného textu je jenom nepatrně pozměněnou verzí naší dřívější publikace. Skutečnost, že to není práce nějakého vědeckého začátečníka, ale zkušeného a velmi plodného autora a vedoucího katedry, která se snaží následovat vzor západní antropologie více než kterákoli jiná česká instituce [Budil 2003: 100], mne nutí k závěru, že se tu nejedná o vědomé porušení akademické poctivosti. Když jsem se informoval u několika českých kolegů ohledně příslušných pravidel a předpisů, bylo mi skutečně potvrzeno, že zdejší tolerance praktik zavánějících plagiarismem je značně vyšší, než na co jsem zvyklý v Kanadě, a že neexistuje konsenzus ani o tak základním prvku vědecké činnosti, jakým je definice hranic mezi vlastní a cizí myšlenkou.

Čím je tato historka zajímavá pro budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě? Snažím se ukázat, že bychom měli brát vážně preskriptivní konotaci slova *disciplína*. Právě proto, že je akademickou disciplínou, je antropologie závislá na udržování a vynucování určitých standardů, včetně akademické poctivosti. Zdá se mi, že tento disciplinární rozměr vědecké práce se v České republice nebere tak vážně jako v Kanadě – mám-li porovnat dvě země, které dobře znám –, a nacházím pro to dva důvody. První souvisí s dlouholetou českou tradicí překrucování vědeckých výsledků v nejširším slova smyslu, aby sloužily konkrétním politickým cílům. Na rozdíl od obyvatel zemí, kterým bylo dopřáno více politické stability, mají Češi sklon dívat se na vědeckou práci jako na utilitární činnost řízenou pragmatickými ohledy. Myšlenka usilování o „pravdu“ – kterou lze najít v mottech mnoha západních univerzit – v Česku vyvolává spíše ironické úsměšky než obdiv. Druhý důvod se odvozuje od proslulého českého umění přechytračit každou vyšší moc. Tento výrazný rys národní povahy, který učinil nesmrtelným Haškův „dobrý voják Švejk“, nabízí snadné ospravedlnění i pro ty nejextrémnější formy relativismu, jež dokáží hladce zpochybnit jakýkoli příkaz přicházející „shora“. I když tyto rysy zjevně existovaly již před nástupem komunismu [Scheffel, Kandert 1994], totalitní řád vytvořil obzvlášť příznivé podmínky pro to, aby přežily a rozšířily se daleko mimo svou původní doménu. Není proto nijak překvapivé, že se s oběma setkáváme ještě dlouho po pádu státního socialismu.

Vrátím-li se k výzvě Chrise Hanna, aby byl náležitě doceněn přínos domácích etnografů, souhlasím, dopřejme jim tohoto uznání. V čem však tento přínos spočívá, pomineme-li střípky lokalizovaných popisů, jež se hodí do etnografic-

kého atlasu? Ze všech místních badatelů věnujících se české a slovenské lidové kultuře se pouze Petru Bogatyrevovi – to jest ruskému emigrantovi – podařilo vytvořit dílo trvajících mezinárodního významu. Abych shrnul svou argumentaci, tvrdím, že naši kolegové v postsocialistických zemích se mají zajímat méně o název, který dávají oboru, jemuž se věnují, a naopak více o standardy, které jej přemění ve věrohodnou akademickou disciplínu. To zahrnuje nejen založení profesních organizací, ale také schválení kodexů chování, standardů užívaných při hodnocení rukopisů určených k publikaci a kritérií pro udělování vyšších titulů a kariérní postup. Profesionální prohřešky, včetně akademických podvodů, by měly být definovány a stíhány. Bez takových přísných pravidel našim kolegům hrozí nebezpečí, že namísto věrohodné vědecké práce vytvoří Potěmkinovu vesnici.

DAVID Z. SCHEFFEL je pražský rodák, od roku 1968 žijící v cizině. Působí jako řádný profesor kulturní antropologie na Thompson Rivers University v Kamloops v Kanadě. Jeho etnografické zájmy zahrnují labradorské Eskymáky, ruské staroobradce, slovenské Romy a filipínské praobyvatele Ati.

Literatura

- Budil, Ivo. 2003. „Teaching and Learning Anthropology in the Czech Republic.“ Pp. 94–101 in Dorle Dracklé, Iain R. Edgar, Thomas K. Schippers (eds.). *Educational Histories of European Social Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Dracklé, Dorle, Iain R. Edgar, Thomas K. Schippers (eds.). 2003. *Educational Histories of European Social Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Hann, Chris. 2007. „Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43 (1): 15–30.
- Langer, Jiří. 2002. „Opožděné zbytečnosti.“ Pp. 251–52 in Markéta Holubová, Lydia Petráňová, Jiří Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Scheffel, David. 1992. „Antropologická etika ve východní Evropě.“ *Národopisný věstník Československý* 9 (51): 3–10.
- Scheffel, David. 1999. „Slovak Ethnology in the Post-Socialist Era.“ *Ethnologies* 21 (2): 55–65.
- Scheffel, David, Josef Kandert. 1994. „Politics and Culture in Czech Ethnography.“ *Anthropological Quarterly* 67 (1): 15–23.
- Woitsch, Jiří. 2002. „Nezdařený pokus Davida Scheffela a Josefa Kanderta.“ Pp. 267–270 in Markéta Holubová, Lydia Petráňová, Jiří Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Dávám jednoznačně přednost sociální antropologii

PETR SKALNÍK*

Chris Hann je velmi úspěšný sociální antropolog, kterého skvělá kariéra v rodné Velké Británii a později po pádu berlínské zdi také v Německu přivedla do postavení vedoucího západního odborníka na „socialismus“ a „postsocialismus“ [Hann 1993, 2002, 2006]. Jako „kovaný“ sociální antropolog, k jehož učitelům patřil mimo jiné i Jack Goody v Cambridgi, uskutečnil dva dlouhodobé terénní výzkumy v Maďarsku a Polsku [Hann 1980, 1986]. V průběhu těchto výzkumů a při psaní na nich založených knih zřejmě nepokládal práce maďarských *néprajzosok* a polských *ludoznawców* za nijak zvlášť podnětné. Až několik let po pádu komunismu, v roce 1999, kdy přišel do Halle coby jeden z ředitelů nově založeného Ústavu Maxe Plancka pro sociální antropologii/etnologii, si uvědomil, že neví „téměř nic“ o disciplíně, která byla pod názvem „Ethnographie“ pěstována v bývalé Německé demokratické republice. Pocítil potřebu se o ní dozvědět více a zjistit, zda její teoretické přínosy lze zužitkovat v sociální antropologii. V duchu komparativního přístupu, který je jedním z charakteristických rysů sociální antropologie, zorganizoval v roce 2003 v Halle konferenci, jež se zabývala vývojem a teoretickými trendy v lokálních obdobích sociální antropologie existujících během období komunistické nadvlády nejen v NDR, ale také Československu, Maďarsku a Polsku. Sborník, který vzešel z této konference [Hann, Sárkány, Skalník 2005], dokumentuje podle mého názoru sice zajímavé, ba někdy přímo fascinující, ale v zásadě neplodné vzestupy a pády těchto disciplín, které se po většinu sledovaného období vyznačovaly izolací od světového vývoje a neznalostí trendů v sociální a kulturní antropologii i etnologii zejména ve významných kapitalistických zemích (USA, Velká Británie, Francie, Německo, Nizozemsko, Skandinávie). Upřímně řečeno, pokud sociální antropologie (nebo kulturní antropologie či etnologie) toho o „antropologii pěstované za socialismu“ mnoho nevěděla, o nic zásadního nepřišla.

Při čtení článku Chrise Hanna pro toto číslo SČ se mi nechtěně začaly vybavovat mé vlastní zkušenosti. Když jsem na počátku 60. let začínal svou akademickou dráhu, můj první dojem byl podobný: národopis se mi zdál nezajímavý pro svou intelektuální sterilitu, izolacionismus a neschopnost zkoumat současnost, v níž jsem žil, a zvolil jsem si proto jako schůdnou kariérní alternativu sociální antropologii a afrikanistiku. Měl jsem, jak musím uznat, štěstí, že má matka mi otevřela oči jak pro nemohoucnost národopisu, tak i pro slibné vyhlídky sociální

* Kontaktní adresa: PhDr. Petr Skalník, CSc., katedra sociálních věd, Fakulta filozofická Univerzity Pardubice, Studentská 95, 532 10 Pardubice, e-mail: petr.skalnik@upce.cz.

antropologie. Mými prvními učiteli mezi sociálními antropology byli Ladislav Holý a Milan Stuchlík. Svého rozhodnutí stát se sociálním antropologem jsem nikdy nelitoval, i když jsem kvůli tomu musel mnohé vytrpět.

Když jsem se po letech v emigraci, během kterých jsem mimo jiné mohl zakusit radosti i strasti dlouhodobého terénního výzkumu, v roce 1990 vrátil domů, nešlo mi v profesní oblasti o nic jiného než o to, abych v rodné zemi uplatnil své vlohy a schopnosti při rozvíjení sociální antropologie. Mé úsilí bylo odměněno několika věkovými kohortami studentů, kteří trvale napomáhají růstu mladého výhonku domácí sociální antropologie. I při tom jsem si však velmi dobře vědom toho, že se nejedná o procházku růžovou zahradou. Národopisec-ký establishment, který během komunismu potlačil etnografii, dělá pod uzurpovaným jménem etnologie všechno možné pro to, aby se sociální antropologie nestala plně uznávanou a rovnoprávnou akademickou disciplínou [srov. Skalník 2002]. Z toho důvodu v České republice dodnes neexistuje ani jediná univerzitní katedra sociální antropologie,¹ žádný doktorský studijní program sociální antropologie a nebyli jmenováni žádní docenti nebo profesori sociální antropologie. V jiných postkomunistických zemích není situace o mnoho lepší. Nanejvýš se ke jménu existující katedry etnografie/etnologie přidal dovětek „a kulturní antropologie“, jako se to stalo v Bratislavě, Poznani, Vratislavi, Ljublaně a na pár dalších místech. V Praze Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy založila novou katedru „obecné antropologie“. Na Západočeské univerzitě v Plzni byla dřívější katedra kulturní a sociální antropologie nedávno přejmenována na katedru antropologie, zjevně proto, že se tam vyučuje také biologická antropologie. Ústav antropologie na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity v Brně, který dosud nabízel kurzy a akademické tituly v oblasti fyzické antropologie, v nedávné době zařadil do svých studijních plánů také několik předmětů ze sociální a kulturní antropologie.

V tomto světle působí „kázání“ Chrise Hanna o nadbytečnosti sociální antropologie v zemích bývalého komunistického bloku dosti zvláštním dojmem. Zajímalo by mne, jestli Malinowski musel ve své době čelit „etablovaným intelektuálním komunitám“, které mu říkaly, že sociální antropologie je omyl. Byla revoluce provedená Malinowskim skutečně takovým omylem a bylo by lepší, kdyby revoluční principy sociální antropologie byly provázány s folkloristikou, *folklife studies* a etnologií, jak je před Malinowskim provozovali Frazer, Seligman a mnozí další příslušníci starších generací? Odvážuji se říci, že kdyby k něčemu takovému došlo, žádná sociální antropologie by nikdy nevznikla a Chris Hann by neměl žádný důvod proč provádět výzkum v Maďarsku a Polsku, nemluvě o tom, že by nemohl podporovat sociální antropologii v Halle ani jinde v postkomunistické Eurasii. Místo toho by spokojeně lenivěl ve svém rodném Walesu

¹ Sociální antropologie je přímo pod tímto označením vyučována na bakalářském a magisterském stupni na katedře sociálních věd Filozofické fakulty Univerzity Pardubice a na bakalářském stupni na katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně.

a věnoval by se popisu mizejících nebo již zmizelých obyčejů svého velkého lidu. Nechci však Hannovy návrhy zesměšňovat. Chci pouze poukázat na to, že jsou utopické a absurdní. Mladá generace studentů a poměrně nepočetní držitelé titulu Ph.D. v oboru sociální antropologie, kteří dnes pracují v Evropě na východ a jihovýchod od Halle, vědí velmi dobře, že velkolepý kompromis navrhovaný Chrisem Hannem není tím, oč stojí za to usilovat; naopak, je stejně nežádoucí jako návrat od chemie k alchymii.

Současně se však shodnu s Hannem na tom, že sociální antropologové mají znát a číst práce národopisců a jim blízkých autorů, nezapomínat na historii a provádět diachronní výzkum (např. návratné komunitní studie [viz Skalník 2005]). Chápu také, jakým problémem pro něj je jeho arogance a naivita z dob, kdy uskutečňoval sociálně antropologický výzkum v části Evropy pod komunistickou nadvládou. Podobné problémy měli jeho britští kolegové působící v Africe a v jiných mimoevropských lokalitách, kteří si až pozdě uvědomili, že i oni sami tvoří nedílnou součást kolonialismu a imperialismu (nebo alespoň tak jsou vnímáni). Jak však nedávno velmi přesvědčivě ukázal Michał Buchowski [2004], jistá arogance přežívá ještě i dnes, kdy v postkomunistických zemích žije a pracuje poměrně hodně „domorodých“ sociálních antropologů, ale jejich západoevropští a američtí kolegové je buď i nadále ignorují, nebo je nepovažují za sobě rovné. V sociální antropologii nám tedy už vznikla dvourychlostní Evropa a rozdíl dále umocňuje mnohem menší objem prostředků na výzkum jdoucích do její východní části než do západoevropských zemí.

Abychom překlenuli existující mezery, měli bychom se společně snažit o posílení a zdokonalení sociální antropologie v obou částech Evropy, a zejména na východě kontinentu. Žádné zmírňování kritérií nám nepomůže. Apel EASA (Evropské asociace sociálních antropologů) spočívá právě v tom, že přitahuje k sociální antropologii jedince, kteří získali akademické vzdělání v některém blízkém oboru nebo i někde úplně jinde. Proto brzy ukáže „domácí pohledy“ na postkomunistickou realitu sborník textů napsaných sociálními a kulturními antropology z „jiné“ Evropy [Kürti, Skalník *forthcoming*]. Doporučoval bych například, aby místní sociální antropologové a vědci z příbuzných oborů kriticky zkoumali práce těch sociálních antropologů, kteří tak jako Hann, Stirling, Pitt-Rivers nebo Verdery přišli do společností, jež jim jsou cizí, s cílem něčím přispět k jejich poznání. Právě to mohou s velkým užitekem dělat v následujících letech europeanisté v EASA.

Vybudovat „(s)kutečně komparativní a kosmopolitní katedr(u) antropologie“, jak požaduje Chris Hann, je krásný, ale nerealistický sen, protože držitelé moci v českém národopise a v obdobných disciplínách jinde v postkomunistické Evropě to nepřipustí. Diskuse o sociální a kulturní antropologii otištěná na stránkách národopisného časopisu *Český lid* (viz ročníky 91–93 z let 2004–2006) to podle mého názoru plně potvrdila. Jeden z účastníků této debaty napsal, že o sociální antropologii nebylo „na našich i sousedních univerzitách ani slechu“ a „vpašovali“ ji do svých přednášek až Holý se Stuchlíkem, kteří jako externis-

té vyučovali na katedře etnografie a folkloristiky FF UK [Vařeka 2005: 182]. Týž autor zcela odmítá uznat existenci jakéhokoli rozdílu v metodě mezi sociokulturní antropologií a národopisem/etnologií. Přesvědčení, když už ne přímo „kování“ sociální antropologové pracující v postkomunistické Evropě velmi dobře vědí, že sociální antropologie svou revoluční teorií a metodou působí v řadách tradičních národopisců či „lidopisců“ hotovou spoušť: v zrcadle sociální antropologie tyto nacionalistické disciplíny a jejich představitelé přicházejí na to, že jsou nazí jako onen příslovečný král, který si myslel, že na sobě má nové šaty. Pokud Chris Hann myslí vážně, co napsal, měl by nejprve začít u sebe doma: sloučit katedry *Volkskunde* (či evropské etnologie) a *Völkerkunde* (tj. etnologie) v Německu, Švýcarsku a Rakousku, nebo přijde-li na to, katedry sociální antropologie s institucemi věnujícími se výzkumu a výuce v oblasti anglických, velšských a skotských *folklife studies* v Británii. Zajímalo by mne, jaký bude výsledek. Revoluce, nebo kontrarevoluce?

PETR SKALNÍK (1945) přednášel sociální antropologii na Univerzitě Karlově v Praze, Komenského univerzitě, Leidenské univerzitě, University of Cape Town a v současné době přednáší tento obor na Univerzitě Pardubice a Vratislavské univerzitě. V terénu zkoumal na Slovensku, v Ghaně, na jihu Afriky, v Papua Nové Guineji, v České republice a Polsku.

Literatura

- Buchowski, Michał. 2004. „Hierarchies of knowledge in central-eastern European anthropology.“ *Anthropology of East Europe Review* 22 (2): 5–14.
- Hann, C. 1980. *Tázlár: A Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C. 1985. *A Village Without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hann, C. 2006. „Not the Horse We Wanted“. *Postsocialism, Neoliberalism and Eurasia*. Münster: LIT Verlag.
- Hann, C. (ed.). 1993. *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London: Routledge.
- Hann, C. (ed.). 2002. *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge.
- Hann, C., M. Sárkány, P. Skalník (eds.). 2005. *Studying Peoples in People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Kürti, L., P. Skalník (eds.). forthcoming. *Postsocialist Europe: Perspectives from Home*. Oxford: Berhahn.
- Skalník, P. 2005. „Community re-studies in Europe and beyond: towards a new concerted research initiative.“ Pp. 117–142 in P. Skalník (ed.). *Anthropology of Europe: Teaching and Research*. Prague: Set Out.
- Skalník, P. (ed.). 2002. *A Post-communist Millennium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Vařeka, Josef. 2005. „Národopis/etnografie/etnologie a antropologie.“ *Český lid* 92 (2): 181–89.

Odpověď Chrisi Hannovi

MICHAEL STEWART*

Přímé a průzračně jasné argumenty, jimiž Chris Hann hájí všestrannou změnu zaměření evropské etnologické a antropologické tradice, přicházejí bez nadsázky právě včas. Nemusíme si oblékat Kasandřino roucho, abychom mohli říci, že výuka a výzkum na poli antropologie se v Evropě blíží kritickému bodu – přinejmenším v perspektivě *longue durée*. Nejsem si jist, zda obor ve své současné podobě bude schopen dávat odpovědi na nejzajímavější otázky, jež se v sociálním životě a ve vědách o člověku objeví v příštích 30 až 50 letech. Zejména proto ne, že skoro všechny dnes vyžadují inter- a multidisciplinární přístup. Chris Hann v zásadě navrhuje, abychom se více pohybovali v čase, a to samozřejmě bude vyžadovat spolupráci s vědci z jiných akademických prostředí. Protože však, alespoň prozatím, disciplíny zůstávají jedinými místy, kde lze pěstovat vědecké dovednosti potřebné pro výzkum, Hannem navrhovaná bezprostřední opatření a strategie jistě nabízejí jednu z cest do budoucnosti pro mnohé ze současných příslušníků oboru.

Zdá se mi, že zatímco většina kateder a ústavů antropologie v tuto chvíli více nebo méně spokojeně produkuje stále větší množství lokálních studií, lepších nebo horších příkladů „etnografického výzkumu“, jež pomáhají rozvíjet pole poznání o dané lokalitě nebo areálu, není pravděpodobné, že tento přístup bude i nadále přitahovat inteligentní a ctižádostivé studenty, které každý obor potřebuje ke své reprodukci. Například možnosti úspěšných disertací o současných Romech ve střední a východní Evropě, které by se opíraly výhradně o deskriptivní, etnografický přístup, jsou značně omezené. Současně se velká část nesmírně zajímavého vývoje v sociální teorii a výzkumu, jež se přímo dotýká oblasti antropologického zkoumání, odehrává mimo antropologii, a dříve nebo později proto začne odliv mozků, pokud ovšem neprobíhá už teď. V této souvislosti mne překvapuje, že Chris Hann tak příkře odmítá práce biologické antropologie (či přesněji řečeno práce, jež pocházejí od biologických antropologů, ale týkají se problematiky ležící v samém středu zájmu sociální antropologie) o altruismu a jeho sociálních základech. Výzkum započatý Robertem Boydem a Peterem J. Richersonem [např. Richerson, Boyd 2005] a dále rozvíjený Josephem Henrichem [Henrich 2004] a v současnosti i mnoha dalšími autory zásadním způsobem otřásl celou řadou zavedených představ jak v antropologii, tak s neméně významnými dopady i v jiných oborech. Způsob jeho provedení navíc dovoluje, aby jej četli autoři z jiných disciplín a uvědomili si jeho význam pro svou vlastní práci.

* Kontaktní adresa: Michael Stewart, Ph.D., Department of Anthropology, University College London, Gower Street, London WC1E 6BT, e-mail: m.stewart@ucl.ac.uk.

Příslušný výzkum může být pro některé čtenáře dosud neznámý. Ve zkratce, Boyd a Richerson vyvinuli řadu ekonomických her, které nejdříve aplikovali na populace univerzitních studentů v různých zemích s cílem zjistit, zda lze v mezikulturním srovnání systematicky zaznamenat altruistické chování. V novější době ke svému zkoumání přizvali etnografy, aby realizovali „etnograficky příhodnější“ verze těchto her, jimiž, jak tvrdí, lze (anonymně) testovat ochotu lidí (v různých částech světa) přinášet altruistické oběti pro druhé, tj. vzdát se maximalizace svého bohatství a dalších výhod – aniž by jim přitom vznikal jakýkoli jiný zjevný prospěch. Sociální antropologové spolu s některými dalšími sociálními vědci po mnoho let stále dokola zdůrazňovali, že altruistické chování lze najít ve všech lidských populacích, avšak nikomu se to nepodařilo systematickým a přesvědčivým způsobem dokázat. Díky Boydovi, Richersonovi a jejich spolupracovníkům lze dnes zcela běžně nacházet odkazy na tuto skutečnost v širokém okruhu odborné literatury. Avšak jejich bádání také nastolilo řadu fascinujících otázek, jež mohly být formulovány jen díky tomu, že užili kvantitativní přístup. Altruistické sdílení zdrojů se zdá být běžnější v některých společnostech než v jiných – proč tomu tak je, mohou nejlépe zjistit sociologové a antropologové věnující se komparativnímu výzkumu toho druhu, jež chce Chris Hann podpořit.

V neposlední řadě z tohoto směru bádání vyplývá spolu s dalšími také nekontroverznější problém (který ostatně byl původním předmětem Boydova zájmu v dané oblasti), zda v lidských populacích může fungovat „skupinová selekce“, o níž mluví biologové. Ať jsou důvody pro tuto tezi jakkoli silné, od sociálních antropologů by bylo poněkud neomalené, kdyby tyto výzkumy odmítali pouze proto, že je údajně v důsledku aplikace formálních her sloužících k vyčleňování a zkoumání určitého aspektu sociálního života napříč kulturami opomíjena žitá rovina altruistického chování. Vymezování disciplinárních hranic tohoto typu je přesně tím, proti čemu se obrací zbytek Hannova článku. Takový skepticismus je však v naší komunitě natolik běžný, že jsem dospěl k závěru, že antropologové by si měli namontovat jakési mentální alarmy, které je vyzvou, aby se zastavili a zvážili, co chtějí udělat, kdykoli dostanou chuť pohlížet spatra na výzkum realizovaný v některé sousední disciplíně.

Na pozitivnější rovině mne zaujal především vliv, jež na Hannovo myšlení má antropologie Jacka Goodyho. Výjimečně kvalitní soubor komparativních a historických prací, jež Goody vytvořil za posledních třicet let, dosud nemá v oboru obdobu a určitě by bylo skvělou výzvou pokusit se o institucionalizaci přístupu k sociální analýze založeného na tomto modelu. Právě zde se stává zřejmou intelektuální soudržnost Hannova přístupu. Nezanedbatelnou část Goodyho díla tvoří studie přesně toho typu, jež by mohly vznikat na rozšířených katedrách etnologie – kde by se solidní a hluboké zakotvení v historii a etnologii vlastní země spojovalo s komparativní analýzou *longue durée*. Kladu si otázku, zda by Institut Maxe Plancka pro sociální antropologii nebyl ideálním místem, kde by bylo možné formálnější způsobem podpořit vznik takového výzkumného týmu. Podobně považuji za neobyčejně šťastnou náhodu, že Hannova chvála

Frazerova odkazu se objevila zhruba ve stejnou dobu, kdy vyšel skvělý sborník prací o království editovaný Declanem Quigleym [Quigley 2005], v němž je (především díky textu Luca de Heusche) vzdán velmi účinný a přesvědčivý hold trvalé hodnotě Frazerových analýz postavy božského krále.

Ač plně souhlasím s cíli, jež Chris Hann vytýčuje pro sjednocené pole etnologie a sociální antropologie, vůbec mne nepřesvědčuje pragmatika jejich dosažení. Hann může nakrásně prohlašovat, že není ochoten podpořit vznik kateder antropologie stojících *de facto* v opozici nebo alespoň v konkurenčním vztahu ke katedrám etnologie, a požadovat, aby oba týmy pracovaly jeden vedle druhého. V praxi však uvádí pouze jeden příklad fungujícího pracoviště tohoto druhu a navíc zmiňuje jen jednu osobu, které se obě tradice skutečně podařilo překlenout. Je samozřejmě možné jmenovat i další: zářným příkladem téhož je Vintila Mihailescu, v současné době ředitel Národního muzea rumunského rolnictva v Bukurešti. Jak by však právě tento náš kolega jistě velmi pohotově připustil, při snaze překonat rozdíly mezi světy a výzkumnými zájmy vědců, kteří se drží etikety „etnologie“, a těch, kteří přijali označení „antropolog“, se jej často zmocňuje pocit, že se v nejbližší chvíli roztrhne vedví. Téměř na každé reálné existující univerzitě ve východní Evropě je soutěžení o zdroje, studenty a omezené prostředky na výzkum prostě příliš silné, než aby bylo možné očekávat, že zvítězí duch altruistické spolupráce! Tím spíše ne, že jmenování akademických funkcionářů na univerzitách je stále ještě mnohdy zpolitizovanou záležitostí. Pokud jmenování asistentů a schvalování nebo zamítání nových kurzů na každé univerzitě v celé zemi provádí ministr školství, pak nutně dochází k politizaci šokujícího rozsahu pro akademiky ze zemí, kde je administrace škol decentralizována na úroveň univerzit.

To neznamená, že mi požadavky Chrise Hanna nejsou blízké. Dobře si pamatuji, jak jsem před osmi nebo deseti lety vytýkal mladším maďarským studentům antropologie, že diskuse o vztahu mezi antropologií a etnologií mezi jejich staršími kolegy byla vedena velmi nechutným způsobem. Vědci patřící k oběma táborům se v odborných článcích i jiných publikacích (jež vycházely maďarsky, takže si toho všiml jen málokdo zvnějšku) navzájem označovali za přísluhovače fašismu a podobně. Studenti byli lehce ochotni uznat, že v této debatě velmi záhy převládl naprosto nepřijatelný a nekonstruktivní tón, ale nenechali se mnou přesvědčit o tom, že udělali chybu, když na katedře etnologie Univerzity Loránda Eötvöse v Budapešti nevydrželi až do konce studia. Naprosto otevřeně mi řekli něco, co jsem si do té doby plně neuvědomoval, totiž že když si například vybírali témata svých diplomových prací, jejich tradičněji založení učitelé se je vytrvale snažili přimět k tomu, aby šli do terénu a studovali mezi rolníky tradiční venkovská řemesla nebo lidová vyprávění. To se dělo, jak mí studenti dále rozhořčeně zdůrazňovali, v roce 1991, kdy už za prvé téměř nikdo tradiční řemesla nevykonával (takže vlastně od informátorů museli požadovat, aby rekonstruovali minulé praktiky) a za druhé se ve vesnicích, do kterých byli vysláni, nabízela ke zkoumání mnohem zajímavější témata.

Jinak řečeno, přání těch, kdo nejsou z regionu, aby mezi oběma disciplínami došlo k harmonickému a plodnému spojení, nepochybně představuje ideální řešení složitého problému. Avšak pouze ve výjimečných případech bude toto řešení uskutečnitelné. Mám za to, že úkolem vnějších pozorovatelů není zaujímat programová a absolutní stanoviska, ale podpořit „vítěze“, jakmile se nějací objeví, a spolupracovat s každým, kdo se věnuje zajímavému a originálnímu výzkumu – bez zaujatosti vyplývající z výhrad vůči jeho intelektuálnímu domovu. Nepochybuji o tom, že v tomto duchu Chris Hann řídí svou sekci Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii a stejný přístup se uplatňuje v Marie Curie programu SocAnth, jehož jsem koordinátorem.

MICHAEL STEWART vyučuje antropologii na University College v Londýně, kde je rovněž koordinátorem mezinárodního doktorského studijního programu Marie Curie SocAnth podporovaného EU. Na Středoevropské univerzitě v Bukurešti vede tříletou sérii letních škol o výzkumu Romů.

Literatura

- Henrich, J., R. Boyd, S. Bowles, C. Camerer, E. Fehr, H. Gintis (eds.). 2004. *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Quigley, D. (ed.). 2005. *The Character of Kingship*. Oxford, New York: Berg.
- Richerson, P. J., R. Boyd. 2005. *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Národopisci a sociokulturní antropologové v měnícím se českém prostředí*

ZDENĚK UHEREK**

Vrátíme-li se k textu Ernesta Gellnera „Antropologie a Evropa“ [Gellner 1994] nebo k úvodním pasážím knihy Chrise Hanna *The Skeleton at the Feast. Contribution to East European Anthropology* [Hann 1995], upoutají nás popisované vývojové posuny v konceptualizaci Východu a Západu v Evropě a jejich souvislosti s mocenskými a ekonomickými ambicemi evropských elit. Z textů je patrné, že v novověké Evropě vznikalo, zanikalo a někdy dodnes přežívá velké množství výrazných ekonomicky, nábožensky nebo politicky artikulovaných předělů, které působily na evropské myšlení, vytvářely špatně překonatelné hranice, ale někdy poskytl i prostor pro plodné syntézy. Oba zmíněné texty mohou též evokovat představu, jak se manipulovalo s pojmy Východ a Západ v dlouhodobém časovém horizontu. Někdy vytváření polarit Východ a Západ připomene práci s koncepty divočství a civilizace, příroda a kultura, city a rozum, kdy ono divoké, přírodní a živočišné je připisováno Východu, zatímco ono racionální, umírněné a civilizované Západu.

Pokud vezmeme v úvahu Kuhnovu představu o vědeckých teoriích jako o myšlenkových schématech vznikajících konsenzuálně na základě dohody vědecké obce o tom, co je v rámci uznávaných paradigmat relevantní [Kuhn 1997], pak je obzvláště ve vztahu k antropologické obci logické, že jako určující hraniční předěl, na němž se vědci shodnou, budou uvažovat ten, který si členové vědecké obce sami nesou ve svých zkušenostních datech a který nejen podstatně ovlivnil jejich aktéry, ale také je samotné. Je to předěl vytvořený železnou oponou, předěl mezi nyní již bývalými socialistickými státy a západní Evropou, přestože bychom jinak vytvořených předělů mohli stanovit celou řadu.

Uvedená hranice byla po roce 1989 redefinována jako hranice mezi postkomunistickými transformujícími se státy a západní Evropou a vytvořila dva velké bloky států, které před pádem komunismu neexistovaly. Byly zde sice země, jejichž vlády hovořily o tom, že budují socialistické nebo komunistické zřízení, ale postavení jednotlivých socialistických či komunistických států se vůči Západu i sobě navzájem podstatně lišilo. Byly zde satelity Sovětského svazu, státy Varšavské smlouvy (jejich postavení však také nebylo stejné – v jiném postavení bylo například Rumunsko a Polsko, v jiném Československo), vedle toho však napří-

* Text vychází z dat analyzovaných v rámci výzkumného záměru EÚ AV ČR Z90580513.

** Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc., Etnologický ústav AV ČR, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, e-mail: uherek@eu.cas.cz.

klad Jugoslávie nebo Albánie. Také politika jednotlivých západoevropských zemí vůči nim a sobě navzájem nebyla zdaleka jednotná. Dobře situaci vystihla Claire Wallace, která v polovině 90. let v jednom ze svých textů charakterizovala středoevropské státy a transformující se státy Pobaltí a Balkánu jako nárazníkové pásmo. Co se západní Evropy týče, realisticky konstatovala, že nová situace nastala po otevření hranic s bývalým komunistickým blokem západní Evropu sjednotila jako nikdy před tím [Wallace, Chmouliar, Sidorenko 1996]. Její konstatování o konceptuální nejednotě před rokem 1989 dokumentuje i historka, která se stala jednomu z mých známých, který přibližně v roce 1980 navštívil Velkou Británii. Ptali se ho, odkud je, a on odpověděl: „Můžete hádat, z jednoho socialistického státu.“ „Aha,“ rozzářili se, „z Francie.“

Pocit jednoty a jasně definované hranice spolu souvisejí. Představu o státech se společnou minulostí, jež se nyní společně transformují, přebírají někdy i Východoevropané, kteří pocit jednotného bloku před rokem 1989 i po něm stěží mohli prožívat. Před rokem 1989 se komunistické státy vzájemně mocensky ohrožovaly, okupovaly, uskutečňovaly proti sobě ekonomické blokády a po roce 1989 svoje nerovné postavení mohly jejich mocenské elity opět prožít, když jednaly o přidružení k NATO a později k Evropské unii. Jinak hranici Západ-Východ vnímají Češi, jinak Chorvaté, jinak Ukrajinci a jinak Rusové.

Komunismus trval relativně krátce, v řadě středoevropských států přibližně 40 let. Od jeho evropského konce uplynulo již 17 let. Zdá se však, že období označovaná jako postkomunistická nebo transformační budou možná svojí délkou období komunismu konkurovat, a proto považují za rozumné se dále věnovat Hannovu podnětu zaměřit se i na jiné temporality, než je postsocialistická přítomnost [srov. Hann 2007]. Na jedné straně by bylo třeba, jak říká Hann, zařadit současné období do širších historických souvislostí historickou retrospektivou, jednak, domnívám se, by bylo třeba hledat i v současnosti mnohem více než transformaci socialistické minulosti.

Hovoříme-li o postkomunismu nebo o sociální transformaci, proklamujeme těmito označeními, že období, jež prožíváme, je specifické především tím, že navazuje na dobu, která výrazně ovlivnila naše životy, a jak pojem transformace naznačuje, svou výrazností nebo epičností období komunismu, z něhož se společnosti transformují, zastihuje dobu současnou. Domnívám se, že pro charakterizování současnosti se jedná již o označení zavádějící. Spíše odpovídá pohledu z vnějšku, snad ze západní Evropy, jejíž obyvatelé až do roku 1989 komunikovali se státy za tehdejší železnou oponou relativně málo. Z hlediska každodennosti současných Východoevropanů je situace vnímána pravděpodobně rozdílně. Prinejmenším generace osob do 25 let má již osobní zkušenost s komunistickou minulostí státu, v němž žije, minimální. Z empirických výzkumů Jiřího Černého, Markéty Sedláčkové a Milana Tučka pak lze vysoudit, že v roce 2001 a 2003 lidé v České republice vnímali rok 1989 jako výrazný historický přelom, ale dále vývoj chápali jako v podstatě ustálený, lineární. Vážili pozitiva a negativa situace před a po roce 1989 a jejich názory na transformaci (tedy období po roce 1989)

se výrazně lišily se vzděláním a profesí. Často ani od vstupu České republiky do Evropské unie neočekávali velké změny, neboť se domnívali, že už proběhly [Černý, Sedláčková, Tuček 2004].

V České republice navazuje období transformace na období normalizace (už i to zní komicky), jež bylo charakteristické tím, že po rozsáhlých komunistických čistkách společnost, slovy spisovatele Šimečky, ustrnula, znehybněla [Šimečka 1990]. Zatímco pro západní badatele, jak ukazuje například Katherine Verdery, měl život za „železnou oponou“ zvláště před první návštěvou nádech mystičnosti a připadal jim fascinující [Verdery 1996: 8], mohl signalizovat nebezpečí, temnotu a podivné spiknutí, které zdálky působí dobrodružně a dynamicky, z hlediska každodenního života člověka v socialistické společnosti se spíše jednalo o nudu, provinčnost, nedostatek rozhledu, kontaktů a letargii. Oficiální kulturní produkce byla vesměs podprůměrná a vzdělanější vrstvy obyvatelstva žily i tehdy z kulturního importu stejně jako v současné době, pouze s tím rozdílem, že dodávky tohoto importu se snažil stát kontrolovat a tento import, vzhledem k tomu, že socialistický konzument byl odtržen od producenta, nabýval jiných významů. Slovy Leszka Dzięgiela se jednalo o státem kontrolovaný nedostatek [Dzięgiel 1998]. Dovolil bych si proto vyslovit tezi, že období komunismu nebylo v mnoha ohledech tak kulturně výrazné, abychom celé další epochy považovali za jeho transformování, kompenzování, překonávání a nehledali přímo v nich výrazné charakteristické rysy. Stálým odvoláváním se na překonávání komunismu se spíše odhaluje nízká kreativita autorů z východní Evropy, kteří neumí hledat a nacházet v událostech současné významy. Jako by se zbavovali odpovědnosti za sociální diagnostiku současnosti, jež se pod nálepkou postkomunismu stává jen odleskem minulosti.

Souhlasím s Chrisem Hannem, že o období komunismu, na něž se odvoláváme, sociálně antropologická literatura téměř mlčí, že k tomuto období nebyla vytvořena ucelená teorie a že teoretická literatura k postkolonialismu je mnohem bohatší. V obecně antropologické literatuře nenacházíme ani jednoznačnou odpověď na otázku, zda socialismus, či komunismus, lze chápat jako specifický sociální systém, zda se nejedná prostě o diktaturu, která může být na základě víry ve spravedlivější sociální řád vytvořena kdekoli, ať již v Karibiku nebo na Sibiři, ať již ve společnosti s feudálním systémem nebo ve vyspělé evropské kapitalistické zemi, a její perzistence spočívá nejen v totalitním uspořádání a naději na lepší budoucnost (která se však brzy vytrácí), ale i v tom, že ze systému přerodělování profituje relativně velké množství lidí. Otázka, co vlastně socialismus či komunismus byl a kam ho zařadit, se diskutovala již v Hannově sborníku *Socialism: ideas ideologies and local practice* [Hann 1993] na počátku 90. let a od té doby diskuse nepokročila o mnoho dále.

Absence autoritativních textů o socialismu, či komunismu, má řadu příčin. Vedle toho, že jej zřídka mohli kvůli kontrole informací renomovaní badatelé studovat zevnitř a v jeho průběhu, je další příčinou i to, že data vytvořená přímo během tohoto období v socialistických státech jsou obtížně použitelná. Teorie,

na níž byl socialismus budován, neodpovídá reálnému jednání lidí, postavení jednotlivých skupin neodpovídá úloze, kterou ve společnosti hrály, ekonomická data nekorespondují s osobními prožitky běžného občana, zprávy žurnalistů nezachycují celé velké kategorie událostí, volební výsledky neodrážejí politickou orientaci obyvatel atd. Za této situace se každodennost skutečně dá rekonstruovat především z vyprávění, jak preferuje Chris Hann, a důležitým pomocníkem a znalcem reálií se stává národopisec, sběratel, který v mnohaleté perspektivě studoval svoji lokální společnost a její praktiky. Národopisci, o nichž hovoří Chris Hann, jsou však alespoň v České republice početně velmi slabí, nalezneme je zejména v lokálních muzeích, skanzenech nebo archivech a vůbec nesoupeří se sociálními antropology a etnology, kteří přebývají v organizacích, kde se vytvářejí texty, teorie a kde kvete mezinárodní spolupráce. Ti se o svoji převahu s žádnými národopisci už dávno nemusí dělit a nikdy se s nimi o moc ve vědách o člověku a kultuře nemuseli utkat, protože národopisci, které má na mysli Chris Hann, se v Čechách dostali do marginálních pozic již v době komunismu.

Národopis vycházející z detailní terénní regionální znalosti venkovské kultury byl v českém prostředí na vrcholu v období od 90. let 19. století do 30. let 20. století. V této době se rozvíjel jako akademická disciplína a současně měl početné příznivce v amatérské sběratelské obci. Akademické špičky, které dávaly národopisu ideové podněty, byly velmi často, obzvláště na přelomu 19. a 20. století, současně nejen národopisci, ale i zdatnými odborníky ještě v další vědní disciplíně, která měla stabilizovanou metodologii a kvalitní akademické záze-
mí. Byly mezi nimi vůdčí osobnosti historie, resp. kulturní historie, jako například Čeněk Zíbrt (1864–1932), archeologie, jako Lubor Niederle (1865–1944), literární vědy, jako Jiří Polívka (1858–1933), muzikologie, jako Otakar Hostinský (1847–1910), a dalších vědních disciplín. Řada z nich studovala na zahraničních univerzitách a inspiraci pro národopisné aktivity čerpala především ze stejného akademického prostředí, z něhož zkušenostně vycházel Franz Boas, totiž z německých akademických kruhů, případně ze světa, odkud vycházel Bronislaw Malinowski, tedy z rakouského imperiálního prostředí.

Český národopis byl ve své podobě přelomu 19. a 20. století především přepracovaným německým akademickým importem. V Čechách se v této z Němeca importované podobě dobře institucionalizoval jako všude tam, kde převládla etnokulturní koncepce národa. Oslovoval špičkové odborníky v oblasti společenských věd, lidi vysoce kulturně vzdělané. Jenom ti totiž mohli hledat a objevovat paralely mezi vysokou slohovou kulturou a kulturou lidových vrstev, spojovat z nich koherentní řetězce a na rozkrývání zákonitostí lidové tvorby používat nástroje, které doposud sloužily pouze k teoretickému uchopování vysoké, elitní slohové kultury. Kvalifikovaně studovat lidovou architekturu byl schopen jen vzdělaný architekt, lidovou hudbu jen vzdělaný muzikolog, lidovou slovesnost literární vědec. Hledat paralely mezi vysokou a nízkou kulturou a aplikovat na kulturu venkovské společnosti jazyk vědy znamená tuto vysokou kulturu dobře znát, být v ní odborníkem a umět ji teoreticky uchopit.

Aplikací jednotlivých specializací vysoké kultury na detailně poznanou lidovou kulturu vznikal národopis, jehož zaměření se lišilo od zaměření koloniální antropologie. Tvůrci národopisu nebyli ovlivněni nacionalismem, oni nacionalismus sami formovali, konstruovali ideu národa. V oblasti kultury rušili stavovské přehradu tím, že tvorbě těch nejvyšších i nejnižších vrstev přiřazovali rovnocennou hodnotu. Jednalo se o určitý typ kulturního relativismu, nešlo však o relativizaci hodnotových soudů o kultuře jednotlivých etnik, ale jednotlivých sociálních vrstev, které měly tvořit jeden národ.

Z jinak vytvářené vazby blízkého a vzdáleného u koloniálních sociálních antropologů a u národopisců vzniká i odlišné zaměření národopisu a antropologie. Zatímco koloniální antropologie se snažila alespoň v základních rysech porozumět odlišným kulturám, národopisci se snažili části národní kultury, kultuře venkovských vrstev, kterou považovali za svou vlastní, přiřadit jiné místo ve spektru kulturních hodnot. Studovali jazykové projevy lidových vrstev nikoli proto, aby byli schopni se s vesničany dorozumět, jako to dělali antropologové, ale aby zhodnotili jejich slovesný projev. Národopisci nepotřebovali studovat klasifikační pojmy příbuzenství a strukturu rodiny jako sociální antropologové, to vše dobře znali, vždyť mnozí z nich z venkova pocházeli, ale chtěli ukázat, jaké hodnoty a normy vesničané v rodině uplatňovali. Národopisce nezajímala problematika sociálního učení jako sociální antropology, neboť děti vesničanů navštěvovaly stejné školy jako jejich vlastní děti, z náboženství vesničanů jim připadaly zajímavé předkřesťanské zvyky a pověry, které ve městech vymizely, jinak na náboženství vesničanů pro národopisce nebylo nic zajímavého, neboť vesničané byli křesťany jako národopisci a na jejich návštěvách kostela neshledávali nic pozoruhodného. Také mocenské vztahy ve vesnici, které fascinovaly v jinoetnickém prostředí koloniální sociální antropology, nebyly pro národopisce české vesnice nijak zajímavé. Řídily se univerzálními právními předpisy a normami jako celý stát. Zato lidové umění, svátky a slavnosti, lidové písně a tance byly pro národopisce fascinující a zaznamenáníhodné, neboť ukazovaly osobitost vesničanů, jejich tvůrčí schopnosti, estetické cítění a další hodnoty, pro které si městské vrstvy cení tvůrce vysoké slohové kultury, mezi níž a vesničany byla až doposud budována nepřekonatelná stavovská hranice.

Zájmové spektrum národopisců se tedy vzdalovalo zájmovému spektru sociálních a kulturních antropologů, přestože společné ideové zázemí lze vysledovat nejen u Bronislawa Malinowského nebo Franze Boase, ale i u celé řady národopisně orientovaných badatelů, v českém prostředí například u Lubora Niederleho nebo později Karla Chotka (1881–1967), autorů, jejichž společné monografie jsou dodnes fascinujícími díly.¹

¹ Zejména mám na mysli společnou monografii Chotka a Niederla *Moravské Slovensko* [Chotek et al. 1918] a dále sérii Chotkových monografií k Moravskému Horácku. Těž názvy některých samostatných Chotkových prací znějí velmi současně, například jeho *Ethnické rozdíly v anthropologii dítěte se zřetelem k Slovensku* [Chotek 1922], přestože v nich není přesně to, co by si současný sociální antropolog představoval.

Tematicky a metodologicky se sociální a kulturní antropologie s národopisem začne logicky sblížovat ve chvíli, kdy antropologové začnou praktikovat *at home anthropology*, nebo ve chvíli, kdy antropolog překročí elementární stupeň porozumění jiným kulturám a začne řešit problematiku hodnot a významů. Naopak národopisci si začnou klást podobné otázky jako sociální antropologové ve chvíli, kdy svá společenství začnou studovat z většího historického odstupu, jako je tomu u historické antropologie. V současné době je například informace o struktuře a funkcích rolnické rodiny 18.–19. století relevantní, zatímco badatelům 19. století připadala méně zajímavá.

Setkávání sociálních a kulturních antropologů s národopisci, jak o něm hovoří Chris Hann, tedy považuji za zajímavé, přínosné a každopádně si nemyslím, že by se mělo jednat o setkávání skupin lidí sobě diametrálně vzdálených. Problémem však je, jak již bylo řečeno, že národopisců alespoň v České republice ubylo a jsou spíše dostupní v regionálních pracovištích než v akademických institucích. Jejich redukce za komunistického režimu byla důsledkem toho, že původní národopisci vesnice zpravidla nebyli prokomunističtí, ale byli tradicionalističtí, nacionalističtí, případně panslavističtí, byli podporovateli agrárních stran, někdy obdivovatelé T. G. Masaryka apod. Stali se proto po roce 1948 terčem kritiky jednak státních a stranických orgánů, jednak nastupující generace etnografů a folkloristů, která se v duchu tehdejších představ o úloze společenských věd začala ve velké míře věnovat jiným tématům, a pokud vesnici, tak spíše přeměňám ve smyslu přijetí socialistických hodnot a norem. Z venkovského prostředí sice vznikaly odborné práce, nebyly však již tak početné. Zajímavé byly například některé studie Jiřiny Svobodové týkající se měněního se vztahu obyvatel vesnice k půdě v souvislosti s kolektivizací [Svobodová 1973] nebo práce Zdeňka Salzmann a Vladimíra Scheuflera *Komárov*, která je monografií české zemědělské obce [Salzmann, Scheufler 1974].

Etnografové za komunismu sice převzali nová témata, obtížně se však vyrovnávali s otázkou metodologie. Velmi často se snažili s větším či menším úspěchem aplikovat metody výzkumu tradiční vesnice na témata dělníků, industriální společnosti a městské kultury. Marxismus většinou aplikovat v etnografických studiích nedovedli, a tak používali spíše evolucionistické postupy, které jsou marxismu relativně blízké historickou retrospektivou a prací se stadii společenského vývoje. Velmi často rezignovali na teoretickou práci. Byli spíše popisní, empiričtí, zaměřeni na dílčí témata.

Zatímco generace 50. let byla školena původními národopisci venkova s teoretickým rozhledem a zázemím, na dalších generacích etnografů se již často projevovaly stopy společenské izolace a malých kontaktů se světovými trendy vědy. Jejich zaměření mělo s původními idejemi národopisného hnutí společného již málo. Jejich věda byla retrospektivně orientovaná a využívala jen zřídka synchronní metody, které na západě vystřídaly evolucionismus.² Stav české

² Poněkud jiná byla v tomto ohledu situace u etnografů zaměřených na každodenní kultu-

etnografie a zejména její izolovanost od světových trendů kritizoval na počátku 90. let antropolog Ladislav Holý [Chorvátová 1991] a o rámcovou analýzu situace české etnografie za komunismu se pokusilo několik autorů. Krátce po společenských změnách v roce 1989 uskutečnili stručnou bilanci Vanda Jiříková a Zdeněk Mišurec [Jiříková, Mišurec 1991] a snad nejznámější kritický text pochází od Davida Scheffela a Josefa Kanderta [Scheffel, Kandert 1994]. Podnětný je též příspěvek k období 1953–1963 Lydie Petráňové [Petráňová 2000], zajímavý je text Olgy Skalníkové [Skalníková 2005] a Petra Skalníka [Skalník 2005]. Ke komplexnějšímu zpracování problematiky však zatím nedošlo.³

Vzhledem k pozitivistickým a historizujícím tendencím českého národopisu do roku 1989 nepřekvapuje, že ihned po sociálních změnách nastává pokus o rychlou změnu výzkumných metod. První generace etnografů po roce 1989, která se již označovala jako sociální nebo kulturní antropologové, se velmi často snažila být interpretativní, ahistorická, kulturně relativistická a protievolucionistická. Byla výrazně kritická vůči národopiscům a nacionalistické národopisce tradiční venkovské kultury frekventovaně ztotožňovala s etnografy komunistické éry. Tato reakce ovšem českou sociální antropologii světovému dění přibližovala jen částečně. Zatímco britská a ještě více francouzská antropologie začínaly stále více kalkulovat s historií a snažily se hledat syntézu synchronních a diachronních metod, nová postkomunistická antropologická generace začala bojovat s historismem a evolucionismem. Zatímco světový trend začal směřovat ke snaze vybalancovat kulturně relativistické stanovisko s koncepty univerzálních hodnot a s koncepty vývoje, v České republice v 90. letech dozrávala řada důsledných kulturních relativistů. Zatímco světová produkce hledala kompromis mezi popisem a interpretací, v České republice jsme se začali setkávat s interpretacemi bez jakýchkoli pravidel, a především bez popisu.⁴

Kritika této první generace antropologů po roce 1989 se soustředila na národopisce. Bylo to velmi pohodlné, neboť národopisci nikde nebyli, a nemohli se tudíž bránit. Dav rozzlobených sociálních antropologů nadšeně zaháněl neexistujícího protivníka, oslavoval svá vítězství a své nezdary mohl svalovat na to, že jim národopisci opět uškodili. Byla to bezpečná a až dojemně dětinská hra. Situace se začala měnit až na konci 90. let 20. století zejména s nástupem gene-

ru a folkloristů studujících slovesné, hudební, taneční a divadelní projevy lidových vrstev. Etnografové využívali především historické retrospektivy, zatímco ve folkloristických rozbořech se po celou komunistickou éru významně uplatňoval strukturalismus.

³ Dobrým záchytným bodem pro další analýzu by mohla být pečlivě zpracovaná studie Lydie Petráňové a Františka Bahenského Institucionální základna českého národopisu v letech tzv. budování socialismu a profilace hlavních periodik [Petráňová, Bahenský 2002], v níž se překvapivě ukazuje relativně vysoký podíl publikací připravených českými autory za socialismu na základě studia mimoevropského terénu.

⁴ Nebylo však tomu na všech pracovištích. V Etnologickém ústavu AV ČR například zakázky výzkumu cizineckých a romských komunit zadávané státními a mezinárodními institucemi stimulovaly řešitele ke kombinovanému kvantitativnímu a kvalitativnímu výzkumu a detailní deskripci [Uherek 2002, 2004].

race se systematickou interakcí se zahraniční antropologií. Tito studenti se po půlroce nebo roce pobytu v zahraničí vraceli do České republiky a zpravidla se začali zajímat o český národopis, resp. etnologii a měli zájem na témata historie české etnografie, resp. národopisu psát seminární nebo diplomové práce. Bylo to logické, neboť jejich české odborné zázemí a jeho historie bylo v zahraničí téma, které jejich kolegy zajímalo a jehož popisem a interpretací mohli být čeští studenti přínosní (většinou je ovšem toto nadšení pro historickou retrospektivu za čas opustilo).

Kompatibilita české antropologie se zahraničními trendy se pravděpodobně zvyšuje. Nic to však nemění na situaci, že národopisci jsou vzácní. V českém prostředí to tak pravděpodobně již zůstane. Národopisci nejsou a nebudou, budou jen dobří a špatní antropologové v terénu. Národopisci jim nebudou ani škodit, ale také ani pomáhat. Současný rozmach *at home anthropology* však zajisté přinese rehabilitaci celé řady postupů již neexistujících národopisců a pravděpodobně též potvrdí, že antropologický a národopisný přístup si tak vzdáleny nebyly. Kvalitní antropologická terénní práce přinese i data takového typu, jaká sbírali národopisci.

ZDENĚK UHEREK působí jako vedoucí oddělení etnických studií a zástupce ředitele Etnologického ústavu AV ČR. Zabývá se výzkumem migrací, kontaktními situacemi a přeměnami etnicity. Studoval české enklávy v Bosně a Hercegovině, na Ukrajině, v Kazachstánu, cizinecké komunity v České republice a migrace Romů z České republiky a Slovenska. Externě přednáší na FF UK, FF ZČU a FF UPCE především antropologii města, teorii etnicity a teorii migrací.

Literatura

- Černý, J., M. Sedláčková, M. Tuček. 2004. *Zdroje utváření skupinových mentalit v České republice po roce 1989*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Dziegiel, L. 1998. *Paradise in a Concrete Cage*. Daily Life in Communist Poland. An Ethnologist's View. Kraków: Arcana.
- Gellner, E. 1994. „Antropologie a Evropa.“ *Český lid* 81 (2): 89–94.
- Hann, C. (ed.). 1993. *Socialism: ideals, ideologies, and local practice*. London: Routledge.
- Hann, C. 1995. *The Skeleton at the Feast*. Contribution to East European Anthropology. Canterbury: University of Kent.
- Hann, C. 2007. „Rozmanitě časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43 (1): 15–30.
- Chotek, K. 1922. *Etnické rozdíly v anthropologii dítěte (se zřetelem k Slovensku)*. Bratislava, Turčianský Svätý Martin: Filozofická fakulta Univerzity Komenského.
- Chotek, K., L. Niederle, F. A. Slavík, J. Húsek. 1918. *Moravské Slovensko*. Praha: Národopisné museum Československé.
- Chorvátová, L. 1991. „Rozhovor s prof. Ladislavom Holým.“ *Slovenský národopis* 40 (3–4): 350–351.

- Jiříkovská, V., Z. Mišurec. 1991. „Příspěvek k vývoji české etnografie a folkloristiky a Národopisné společnosti československé při ČSAV po únoru 1948.“ *Národopisný věstník československý* VIII (50): 5–35.
- Kuhn, T. S. 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
- Petráňová, L. 2000. „Lid, národ a český národopis v letech 1953–1963.“ Pp. 305–322 in A. Kostlán (ed.) *Věda v Československu v letech 1953–1963. Práce z dějin vědy. sv. I*. Praha: AV ČR.
- Petráňová, L., F. Bahenský. 2002. „Institucionální základna českého národopisu v letech tzv. budování socialismu a profilace hlavních periodik.“ Pp. 185–209 in M. Holubová, Z. Salzmann, V. Scheufler. 1974. *Komárov: a Czech Farming Village*. New York: Holt.
- Scheffel, D., J. Kandert 1994. „Politics and Culture in the Czech Ethnography.“ *Anthropological Quarterly* 67 (1): 15–23.
- Skalník, P. 2005. „Czechoslovakia: From Národopis to Etnografie and Back.“ Pp. 55–86 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Skalníková, O. 2005. „The Foundation of the Czechoslovak Academy of Sciences in 1952 and Its Importance for Czech Národopis.“ Pp. 171–181 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Svobodová, J. 1973. „Význam vlastnictví půdy v životě vesnice v období kolektivizace.“ Pp. 5–111 in Z. Polednová, J. Šťastná, J. Svobodová. *Vesnice I. Důsledky ekonomických změn ve způsobu života*. Praha: ČSAV, Ústav pro etnografii a folkloristiku.
- Šimečka, M. 1990. *Obnovení pořádku*. Brno: Atlantis.
- Uherek, Z. 2002. „Historie etnologie nejen podle T. S. Kuhna: minulost, současnost a oddělení etnických studií.“ Pp. 129–156 in M. Holubová, L. Petráňová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Uherek, Z. 2004. „Use of social science research on migration policy in the Czech Republic.“ *International Social Science Journal* 56 (179): 101–113.
- Verdery, K. 1996. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, C., O. Chmouliar, E. Sidorenko. 1996. „The Eastern Frontier of Western Europe: Mobility in the Buffer Zone.“ *New Community* 22 (2): 259–286.

„Frangloamerická“ antropologie a východoevropská etnografie: vyhlídky na syntézu

KATHERINE VERDERY*

Chris Hann ve svém článku o sociální antropologii ve střední a východní Evropě přichází s řadou zajímavých tvrzení. S mnohými z nich mohu jen souhlasit. Ve svém komentáři navází na jeho poznámky o vztahu mezi sociální antropologií a národními etnografickými tradicemi východoevropských zemí. Ač stejně jako on doufám, že mezi nimi dojde ke konvergenci, dosavadní vývoj podle mého názoru naznačuje, že to je nejisté.

Jak je dobře známo, ve střední a východní Evropě před obdobím socialismu a v jeho průběhu neexistoval ekvivalent sociální antropologie; existovala pouze „národní etnografie“, jak ji Hann nazývá v návaznosti na Hofera [Hofer 1968]. Po roce 1989 se ve všech těchto zemích pokoušeli různí jednotlivci vytvořit nový obor – francouzsko-anglicko-americkou antropologii (dále ji označuji jako „frangloamerickou“, což je termín, kterému dávám přednost před problematickým „západní“) –, od kterého si slibovali, že vytlačí starší etnografickou tradici. Hann dává zřetelně najevo, že k tomuto úsilí necítí valné sympatie, a místo toho podporuje „zralou syntézu *Volkskunde* a *Völkerkunde*“, již považuje za nejvhodnější druh antropologie pro země střední a východní Evropy. Vykresluje k tomu účelu obraz „kosmopolitní katedry antropologie“ zahrnující „oddělení zaměřená na *Volkskunde*“, jež působí po boku jinak orientovaných oddělení. To je v zásadě dobrá myšlenka,¹ avšak domnívám se, že vzhledem k realitám postsocialistického prostředí je velmi nepravděpodobné, že v brzké době dojde k institucionalizaci takovéto antropologie. Dovolím si vysvětlit, proč, v naději, že tím napomohu další diskusi o tomto nesmírně zajímavém tématu.

Mé úvahy byly podníceny textem Michała Buchowského „Hierarchie vědění v antropologii ve střední a východní Evropě“ [Buchowski 2004]. Buchowski v něm kritizuje západní vědce, kteří pracují ve střední a východní Evropě, za to, že necítují práce místních autorů, nevedou s nimi intelektuální debaty a nezahr-

* Kontaktní adresa: Prof. Katherine Verdery, The Graduate Center, The City University of New York, 365 Fifth Avenue, New York, NY 10016-4309, USA, e-mail: KVerdery@gc.cuny.edu.

¹ S Chrisem Hannem sdílím také sebekritický postoj k našemu arogantnímu pohrdání domácí etnografií v době, kdy jsme realizovali naše první terénní výzkumy v Maďarsku, Polsku a Rumunsku. Tehdy jsem pokládala práce rumunských etnografů za zastaralé a věřila, že díky tomu, že užívám „teorii“ – v mém případě teorii světových systémů – jsou výsledky mého zkoumání hodnotnější. V dalších letech jsem se naučila větší skromnosti, zvláště díky projektu, na kterém spolupracuji se dvěma rumunskými etnografy.

nují je do sborníků. Táže se, proč nedocházelo/nedochází k většímu vzájemnému prostupování odborných diskurzů etnografie východoevropského stylu a frangloamerické antropologie a proč mezi nimi neprobíhal/neprobíhá plodný dialog. Buchowského formulace otázky ukazuje, v čem je celá záležitost složitější, než naznačuje Hann.

Na úvod můžeme připomenout argumenty Tamáse Hofera [Hofer 1968] a Joela Halperna s Eugenem Hammelem [Halpern, Hammel 1969], kteří rozlišují pozici antropologie ve (frangloamerickém) projektu budování *impéria* a v projektu budování *národa* (ve střední a východní Evropě). Koloniální kontext frangloamerickým antropologům umožňoval studovat „jiné“ a podporoval vědění, jež bylo *komparativní* (o různých koloniích) a *teoretické* (vytvářelo modely platné pro jiné koloniální kontexty). Frangloamerická antropologie vznikla *dlouho po* konsolidaci západoevropských národních států; mohla tedy hrát jen nepatrnou roli v budování národa. Naopak, národní etnografie, jež se objevila ve východní Evropě, byla ve zcela odlišném postavení. V celém regionu se utvářela *současně se* vznikem národních států v 19. století, kdy se hnutí za národní osvobození vymaňovala z otomanské, ruské, pruské a habsburské nadvlády. Nové elity budovaly národní kulturu s pohledem upřeným na „lid“, jenž v sobě domněle uchovával původní charakter národa. Pro tento účel se nehodilo ani *srovnání*, ani *tvorba teorie*; potřebný byl spíše *přesný popis* místních tradic.

Řečeno poněkud vyhroceněji, frangloamerická antropologie byla výtvořem zámořských *kolonizátorů*, etnografie střední a východní Evropy naopak dílem těch, kdo byli v Evropě *kolonizováni*, s příslušnými rozdíly v zaměření, jež je možné očekávat. Není nijak překvapivé, že se tyto dva diskurzy výrazně nepřekrývaly a že dialog mezi nimi byl obtížný, jak si správně všímá Buchowski. Sotva tomu mohlo být jinak. Považuji proto Hannův návrh, abychom je sloučili v rámci jedné katedry nebo ústavu, za poněkud naivní. To by vyžadovalo hodně práce, ježto by bylo nutné spojit v jedno dvě tradice s navzájem si odporujícími východisky, filozofiemi i epistemologiemi.

Rozdíly mezi nimi nesmazala ani situace vzniklá po roce 1989, poněvadž postsocialistické období má nekoloniální zarámování. Znamená to, že frangloamerická antropologie opět funguje jako nástroj budování *impéria*? Je tomu skutečně tak, jak tvrdí Buchowski a další autoři – vnucují „západní antropologové“ svou disciplínu zemím střední a východní Evropy? To je složitá otázka, na niž vrhá neočekávané osvětlení kniha editovaná Petrem Skalníkem *Zápasy o sociokulturní antropologii ve střední a východní Evropě* [Skalník 2002]. V ní zastoupení autoři (všichni pocházející ze střední a východní Evropy) nám říkají, že frangloameričtí antropologové se nesnaží tomuto regionu *vnutit* svou antropologii: iniciativa přichází spíše od místních vědců, kteří se ji snaží *importovat*. V podání těchto autorů nabízí postsocialistická éra místním rádoby antropologům příležitost dosáhnout vzestupné mobility a přístupu k západním požitkům, jako jsou granty, zahraniční cesty atd., tím, že se začnou věnovat antropologii západního stylu chápané jako jakýsi symbol „demokratizace“. Podle Skalníkovy knihy existují dva hlavní

způsoby, jak toho dosáhnout. V prvním případě se někteří domácí národopisci a folkloristé začali sami označovat za „antropology“ nebo aspoň etnology; přečetli si pár knih a pak založili antropologické (popřípadě etnologické) programy, jež se moc nelišily od toho, co dělali dříve. V druhém případě se místní akademici z různých oborů, kteří již měli o frangloamerické antropologii nějakou představu nebo se vrátili domů s doktorátem z některé frangloamerické univerzity, pokusili vytvořit své vlastní antropologické programy, a starší etnografy začali označovat za „nepravé anthropology“. Jistě nepřekvapí, že docházelo k bitvám o „autenticitu“, v nichž se mělo rozhodnout, čí antropologie je „ta správná“. Do tvrdé soutěže o založení programů antropologie se konkurenti, vždy s tvrzením, že těmi jedinými „skutečnými“ anthropology jsou pouze oni sami, snažili zatáhnout také frangloamerické anthropology, od kterých očekávali pomoc se sylaby, knihami, krátkými kurzy, stipendii, pozváním atd. Tradiční národopisci se však tomuto vývoji snažili bránit: téměř všechny příspěvky ve Skalníkové sborníku poukazují na to, jak obtížné je institucionalizovat frangloamerickou antropologii a vytvořit v ní pracovní příležitosti proti opozici již pevně usazených národních etnografů. Obzvláště silnou výpověď o vlastních marných snahách zavést frangloamerickou antropologii v České republice a na Slovensku přináší příspěvek samotného Petra Skalníka.

Mně osobně se dostalo pozvání, abych se podílela na zavádění antropologie na státní univerzitě v rumunském městě Cluj. Zúčastnila jsem se několika schůzí na tamější katedře sociologie, která tento nový program otevřela (na jedné schůzi někdo prohlásil – jen zčásti žertem –, že vlastní *obsah* programu není důležitý; tím podstatným bylo, aby právě *jejich* program, a nikoli připravované programy na univerzitách v Temešváru, Iași a Bukurešti, si mohl přivlastnit symbol „antropologie“ a získat akademické spojení „na Západě“). O založení antropologie v Cluji se ucházeli tři hlavní soupeři: s bývalým režimem spjatý sociolog, nyní v nemilosti, který se snažil najít nový zdroj statusu; vedoucí Národopisného ústavu, který měl za sebou mnoho let vynikající práce v této tradici, ale nebyl příliš zběhlý ve frangloamerické antropologii; a nový vedoucí katedry sociologie, který na příslušné místo dosadil mladou pracovníci, jež současnou frangloamerickou antropologii znala převážně z rozsáhlé vlastní četby. Rektor univerzity podporoval právě ji a umožnil jí také další vzdělávání, avšak během doby, kdy studovala v zahraničí, její post obsadil vedoucí Národopisného ústavu. Jak postupně docházelo k těmto věcem, stále více mne překvapovalo, do jaké míry výsledek závisel na náhodné kombinaci lokálních aliancí, načasování, osobních schopností a ochoty riskovat. Antropologie zaváděná na jiných rumunských univerzitách je odlišná, protože vychází z odlišných konstelací profesionálních a osobních vztahů.

Problém dále osvětluje i jiná moje zkušenost. V roce 2001 jsem byla členkou skupiny akademiků pozvaných na Středoevropskou univerzitu (CEU) do Budapešti, kde se rektor této univerzity chystal založit katedru antropologie a chtěl se poradit o tom, jak by měla vypadat. Ve skupině o celkové velikosti asi 20 lidí byli zastoupeni jeden až dva aspirující antropologové z řady zemí střední a východ-

ní Evropy a Ruska spolu s několika profesory antropologie ze Spojených států a Velké Británie. Obzvláště příznačná byla chvíle, kdy se účastníci představovali a uváděli obory, od kterých přešli k antropologii: jejich zázemí se mezi sebou velmi výrazně lišila. V jednom případě to byla filozofie, jindy historie, etnografie, folkloristika, filologie, geografie, sociologie, ba i chemie; někteří měli ve frangloamerické antropologii určité formální vzdělání, jiní četli antropologickou literaturu z vlastní iniciativy; další se zabývali hned několika obory a domnívali se, že díky antropologii se jim podaří je mezi sebou propojit. Otázka „autenticity“ se promítla do průběhu všech diskusí, naše závěrečná doporučení rektorovi proto byla poněkud neurčitá, a CEU nakonec založila katedru sociologie a sociální antropologie, na které působí hlavně Východoevropané, kteří vystudovali na západoevropských a amerických univerzitách. Domácí etnografie a stejně tak i filologie a historie na ní prostor nedostaly.

Tyto zkušenosti mne dobře připravily na obraz načrtnutý Skalníkem a jeho spoluautory, kteří nám ukazují *různorodé „antropologie“*, všechny slabě institucionalizované a různě utvářené v různých zemích v závislosti na pracovištích, na nichž nové programy vznikají, a oborovém zázemí osob, které se je snaží zavést (sociologie, filologie, filozofie, etnografie, historie atd.). Dokonce i antropologie pěstované na různých univerzitách v jedné zemi se liší, protože závisí na tom, jak jsou v každém městě a na jeho univerzitě uspořádána místní mocenská pole.

V této souvislosti se Hannova optimistická vize syntézy mezi západními a domácími antropologiemi zdá být podivně neanalytická. Za prvé, tuto vizi by bylo snadnější realizovat, kdyby „antropologie“ ve střední a východní Evropě nebyla tak roztržštěná a měla pevnější institucionální zakotvení, než tomu bylo dosud. Za druhé, pokud se Skalníkům tým nemýlí, pak se můžeme tázat, *cui bono* se děje snaha o zavedení frangloamerické antropologie a jaké důsledky to bude mít pro budoucí podobu antropologie v regionu? Konvergenci mezi oběma typy neprosazují v nekoloniálním duchu lidé ze „Západu“; pobídkové struktury v našich domácích kontextech takové úsilí ani nepodporují, ani neodměňují. Dělají to sami vědci ve střední a východní Evropě, kteří mezi sebou svádějí bitvy o to, kdo bude mít možnost institucionalizovat ten nebo onen druh antropologie. Tyto bitvy nemají dva, ale mnoho bojovníků, jejichž identity a institucionální postavení se v různých zemích výrazně liší. Jde v nich ovšem *právě o vztah antropologie západního stylu k národní etnografii* – a to není prostředím, v němž by se daly obě jednoduše sloučit na jedné katedře nebo ústavu sdružujícím různě zaměřená oddělení, jak to navrhuje Hann.

Dá se očekávat, že národní antropologie ve střední a východní Evropě nakonec budou velmi různorodé – tak jako tomu ostatně je uvnitř frangloamerické antropologie samotné – a každá se bude utvářet odlišně pod vlivem různých variant francouzské, britské nebo americké tradice. Jejich historie poslouží budoucím etnografům jako předmět nesmírně zajímavých srovnání.

KATHERINE VERDERY působí v centru pro postgraduální studia na City University of New York. Dvacet let vyučovala na Univerzitě Johnse Hopkinse a byla držitelkou profesury antropologie Erica R. Wolfa na Michiganské univerzitě. Uskutečnila řadu terénních výzkumů v Rumunsku se zaměřením na etnické vztahy, nacionalismus, transformaci socialistického systému a změny vlastnických vztahů v zemědělství.

Literatura

- Buchowski, Michał. 2004. „Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology.” *Anthropology of East Europe Review* 22: 5–14.
- Halpern, Joel M., E. A. Hammel. 1969. „Observations on the Intellectual History of Ethnology and Other Social Sciences in Yugoslavia.” *Comparative Studies in Society and History* 11: 17–26.
- Hofer, Tamás. 1968. „Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines.” *Current Anthropology* 9 (4): 311–15.
- Skalník, Petr (ed.). 2002. *A Post-Communist Millennium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.

Odpověď: nikoli nevýrazný hybrid, ale partnerství, které má říz

CHRIS HANN

I.

Děkuji všem účastníkům této diskuse za zajímavé komentáře k mému článku. Svou obhajobu si dovoluji začít upozorněním, že editoři tohoto tematického čísla *Sociologického časopisu* mne původně v prosinci 2005 oslovili s nabídkou, abych do něj napsal obecný úvodní text. Dostal jsem abstrakty plánovaných článků, které, jak se mi zdálo, představovaly dobrou ukázkou toho, čím antropologové mohou přispět ke zkoumání současných sociálních změn, v tomto případě těch, k nimž došlo po pádu socialismu. Usoudil jsem však, že by pro čtenáře na sociologii zaměřeného časopisu mohlo být zajímavější, kdybych se zamyslel nad zásadnějšími otázkami, jako je dosah a účel antropologie jako disciplíny a její současná situace i budoucí vyhlídky ve střední a východní Evropě, než abych se už po několikáté pokoušel zhodnotit přednosti a nedostatky pojmu postsocialismus nebo se věnoval některému z témat aktuálně diskutovaných v rámci sociokulturní antropologie. Kdybych předvídal, že můj příspěvek bude rozeslán s žádostí o komentář tak vybrané skupině antropologů, bezpochyby bych některá svá tvrzení formuloval opatrněji a jiná rozvedl do větší hloubky. Určitě jsem se měl snažit nebýt tak parochiálně britský (jak poznamenává Petr Skalník, jsem ve skutečnosti Walesan, ač tato okolnost není hlavním důvodem, proč mi vadí termín „frangloamerický“, který používá Katherine Verdery).

Avšak ani o více než rok později nejsem ochoten slevit ze žádné ze svých hlavních tezí. Domnívám se, že většina komentátorů se s mou argumentací v zásadě shoduje; některé příspěvky obsahují zajímavé úvahy a otevírají podnětné alternativní výhledy. V nemnoha případech nesouhlasím a mám pocit, že mi nebylo dobře rozuměno. Protože nemám dostatek prostoru k tomu, abych odpověděl na každou drobnost ve všech deseti komentářích, zaměřím se jen na ta tvrzení svých kritiků, která považuji za nejzajímavější, a v závěru textu se pokusím znovu formulovat své stanovisko k budoucnosti antropologie jakožto disciplíny ve střední a východní Evropě i jinde. Úvodem si ovšem dovoluji několik předběžných poznámek.

Za prvé, dalo se nepochybně očekávat, že se většina účastníků diskuse bude věnovat spíše „antropologii antropologie“ v regionu, jak zní výraz použitý Aleksandarem Boškovićem, než vlastním věcným problémům oboru. (Jsem kupříkladu zklamán tím, že pouze Michael Stewart si zřejmě všiml pokusného balonku, který jsem vypustil v souvislosti s tématem sociální evoluce.) Ve své odpovědi se cítím nucen toto zkreslení respektovat, avšak doufám, že čtenáři

neztratí ze zřetele to základní, zejména potřebu zabývat se minulostí adekvátnějším způsobem, než jak tomu obecně bylo v moderní britské sociální antropologii, máme-li být schopni přinášet uspokojivější pohledy na sociální transformaci v celé její složitosti.

Za druhé, spektrum kritických reakcí na můj článek je omezené, ježto editoři čísla zřejmě nepovažovali za vhodné vyžádat si reakce od akademiků, kteří se silně ztotožňují s tradicemi, jež zde budu dále souhrnně označovat termínem národopis (*national ethnography*) (při jasném vědomí, že se tím dopouštím značného zjednodušení velmi členité intelektuální krajiny). Na rozdíl od Zdeňka Uherka jsem přesvědčen o tom, že odpor proti sociokulturní antropologii (i to je umělé zjednodušení) je velmi silný. Bylo by zajímavé mít možnost slyšet také jejich hlasy. (Je ovšem pochopitelně možné, že editoři čísla požádali o vyjádření některé z nejskalnějších národopisců, avšak ti na jejich výzvu neodpověděli.)

Za třetí, každý z deseti účastníků diskuse zaujímá velmi odlišná stanoviska, z nichž některá se doplňují a jiná se navzájem vylučují. Například Michał Buchowski odmítá tvrzení, že by se národopisci zabývali převážně jen rolnictvem, zatímco Z. Uherek potvrzuje můj názor, že tomu tak bylo, alespoň v předsocialistickém období (mám za to, že přinejmenším na některých místech toto zaměření převládá dodnes). Avšak příspěvky Buchowského i Uherka, tedy dvou autorů, z nichž první vybudoval svou akademickou dráhu v Poznani a druhý v Praze, v zásadě potvrzují můj názor, že na antropologii se musíme dívat jako na jednotný obor, do něhož patří jak národopis, tak i sociokulturní antropologie. Podle mého názoru se neděje náhodou, že účastníci diskuse působící v anglickojazyčných institucích tlhnou k opačnému postoji, tj. zdůrazňují propast, která odděluje „západní“ (dokonce ani K. Verdery se na konci jejího textu nedaří se tomuto slovu vyhnout) antropologii od národopisných tradic zemí střední a východní Evropy, a alespoň implicitně podporují názor, že antropologii je třeba do nich importovat jako zbrusu novou disciplínu. I uvnitř tohoto vzorce však lze najít výjimky. Se zadostiučiněním zjišťuji, že také M. Stewart, který je stejně jako já v regionu *outsiderem*, zastává názor, že alespoň na ideální rovině patří tyto různé větve k sobě. Naproti tomu Juraj Podoba, který je v tomto smyslu jasný *insider*, vyzdvihuje „zásadné disproporce“ mezi národopisem a „modernou, teoreticky a metodologicky prepracovanou sociální vědou“, jež by podle jeho názoru měla být institucionalizována jako samostatný obor. Biografie některých účastníků debaty, konkrétně Skalníka a Boškoviće, samozřejmě vzdorují jednoduché klasifikaci *insider/outsider*; zanechám zde proto hledání chytrých a mé kritiky předem znemožňujících sociologických vysvětlení jimi vyjádřených stanovisek a soustředím se namísto toho na vybraná tvrzení formulovaná v jejich komentářích.

II.

Plně se ztotožňuji s většinou z toho, co ve svém příspěvku říká M. Buchowski, zejména na téma obtížné politické situace, v jaké se dnes nachází antropologie v zemích střední a východní Evropy. Na tom není nic překvapivého, protože už dlouho pokládám jeho vlastní katedru v Poznani za dobrý příklad toho, jak různé antropologické tradice a subdisciplíny mohou plodně koexistovat v rámci jedné společné struktury. Buchowski jistě právem upozorňuje na skutečnost, že v Polsku má obor velmi bohatou tradici. Tento případ, stejně jako situace bývalé Jugoslávie, o níž hovoří Bošković, poskytuje dostatek dokladů pro to, abychom mohli odmítnout Skalníkovo paušální odsouzení „nacionalistických disciplín“. Mohu-li si přece jen dovolit rýpnutí i proti Buchowského velkorysému komentáři, pak se nedomnívám, že rozlišování mezi „rozdílnými tempy změn“ v různých sociálních sférách musí nutně vést k hříchu teleologie. Je určitě možné zavrhnout naivitu unilineárního evolucionismu 19. století a modernizační teorie 20. století, a přitom si i nadále z komparativního hlediska všimát systematických vazeb mezi různými sociálními sférami. Kupříkladu sociologická data již dlouho ukazují, že náboženská přesvědčení a praktiky v Polsku „nedrží krok“ se změnami v jiných oblastech, jsou-li srovnány se vzorci zjištěnými v sousedních zemích. Antropologické výzkumy, jako třeba práce Esther Peperkamp [2006], nám umožňují dosáhnout detailnějšího porozumění projevům i příčinám těchto fenoménů.

Příbuzné téma „ne-současností“ (tento termín mi není znám; předpokládám, že je odvozen od německého *Ungleichzeitigkeiten*) tvoří jádro kritiky, kterou vůči mně směřuje Don Kalb.¹ Má jistě pravdu, když zdůrazňuje, že část toho nejlepšího, co vzniklo v Evropě na půdě historické antropologie, pochází z Nizozemí, a že můj text věnoval těmto i jiným významným historizujícím trendům posledních desetiletí málo pozornosti (to platí kupříkladu o řadě studií o jiho-východní Evropě inspirovaných rakouským historikem Karlem Kaserem, jehož zmiňuje ve svém příspěvku Milena Benovska). I přesto však ve mně některé části Kalbova textu vzbuzují rozpaky. Vzhledem k tomu, že on sám se zaměřuje na mocenské vztahy a mezinárodní politickou ekonomii, nepřekvapuje, že si bere na mušku oblast folkloristiky, termín, který v sobě pro všechny sociální antropology nese stigma od chvíle, kdy Malinowski vystřídal Frazera. Kalb ve svém textu vlastně jen s velkou vervou replikuje funkcionalistickou kritiku napadající frazerovské zaujetí přežitky, až na to, že Malinowského zájem o synchronní funkce je nahrazen „lokální historií a morální ekonomikou“. Kalb svou kritiku podrobně dokumentuje na látce pocházející ze sborníku textů, který byl publikován jako

¹ Kalb i Buchowski shodně doporučují, abych na seznam antropologů, kteří se vážně zabývali historií, přidal Marshalla Sahlinse. I když si Sahlinse velmi vážím, dávám přednost materialistickému evolucionismu jeho raných textů před strukturalistickým idealismem, který v jeho díle převládl po roce 1970. Jeho práce o Havaji oslavují vytrvalou sílu struktury a neposkytují mnoho prostoru měnící se politické ekonomii. Mnohem bližší mi je dílo Erica Wolfa, jehož Kalb také cituje, a souhlasím s ním i v tom, že znamenitou představitelkou této tradice se svými pracemi o Transylvánii stala Katherine Verdery.

jeden z výsledků prvního kola projektů realizovaných mým oddělením na Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii [Hann et al. 2003]. I když si vážím toho, že tyto studie o dekolektivizaci na venkově v postsocialistických kontextech jdoucích od východního Německa až po Čínu pozorně přečetl, některé jeho kritické námitky jsou podle mého názoru scestné. Ježto se však dotýkají základní problematiky povahy antropologie jako disciplíny, zodpovím je podrobně na obou úrovních, jichž si Kalb všímá, tj. na mikro- i makrorovině.

Na mikroúrovni mi Kalb vytýká, že se ve snaze vysvětlit, proč vesničané z Tázláru v polovině 70. let kladli odpor proti zabírání polí vedením jejich zemědělského družstva, dovolávám přetrvávajících silných vazeb rolníků k půdě. Hlavním důvodem je zde jednoduše fakt, že mi to v té době i později tito lidé sami říkali, a jejich vysvětlení беру vážně (čímž nepopírám, že lokální objasnění mohou být podle kritérií komparativní sociální vědy zavádějící, neadekvátní nebo přímo mylná). Jak se však může Kalb domnívat, že tím obhajují tezi o přežívání primordiálního rolnického étosu nebo mentality? Ve své monografii [Hann 1980] jsem nastínil, jak se toto společenství utvářelo na konci 19. století. I v krátkém srovnávacím příspěvku napsaném společně s jiným autorem, jež Kalb cituje, se snažím ideologii vlastnictví časově i regionálně ukotvit. Je nezbytné náležitě docenit historický kontext, aby bylo možné pochopit, proč byly vazby k půdě o tolik silnější u lidí narozených před začátkem socialistického období než u těch, kteří dospěli po kolektivizaci v 60. letech. Rolníci, kteří v 70. letech protestovali proti zabavování pozemků, přirozeně měli také ekonomický zájem na tom, aby jim zůstala jejich uživatelská práva, jež jim družstvo chtělo odejmout; avšak terénní výzkumník nemohl přehlédnout silné emoce, které vesničané dávali najevo. V tento časový okamžik byly jejich materiální a emocionální motivace kongruentní. Nevím, jak by vulgární materialista mohl vysvětlit, proč se někteří rolníci na začátku 90. let snažili znovu získat k polím plná vlastnická práva. V nepříznivých ekonomických podmínkách oněch let bylo jasné, že půda nízké bonity běžná v této oblasti bude zátěží spíše než ziskem; avšak mnozí starší muži dokázali prosadit svou i proti odporu svých žen a synů, protože pro ně znovuzískání *jejich* půdy do vlastnictví bez ohledu na ekonomickou racionalitu bylo povinností, kterou pociťovali vůči svým předkům. Poznání významu této citové vazby, nepochopitelné pro většinu ekonomů a byrokratů z hlavního města, kteří vytvářeli plány pro dekolektivizaci v Maďarsku, je ukázkou, jak antropolog pracující v terénu může přispět k lepšímu porozumění problémů majících dalekosáhlé důsledky, v tomto případě pro postsocialistické zemědělství, na němž i nadále závisí živobytí milionů lidí.

Již ve svém úvodním článku pro toto číslo SČ jsem zmínil, že mi k docenění důležitosti takovýchto faktorů v případě Tázláru pomohla v posledních letech četba prací Antala Juhásze. Tento národopisec mi poskytl nedocenitelnou kontextualizaci procesů přesídlování v regionu v perspektivě *longue durée* – právě onu „lokální historii“, již sám Kalb, jak se zdá, jedním dechem chválí. Hodnoty související s vlastnictvím, jež krystalizovaly během procesů kapitalistické migrace v poslední části 19. století, byly po většinu 20. století přenášeny dále, takže

i po čtyřiceti letech socialismu se v některých skupinách stále hojně vyskytovaly. Pokud důraz na takové faktory představuje „folkloristické vysvětlení“, pak jsem folklorista! Mám za to, že když se kolem sebe rozhlédneme, většina lidských společností, včetně společností akademických institucí, vykazuje srovnatelné kontinuity a srovnatelně nerovnoměrné vzorce přenosu. Možná však lesknoucí se novota Středoevropské univerzity brání tomu, aby mezi jejími zaměstnanci vznikla akademická obdoba rolnické morální ekonomie (mimořádně si nejsem vědom toho, že by Karl Polányi tento termín kdykoli použil).

Kalb není s naším sborníkem o nic spokojenější ani na makroúrovni, ježto já a mí spoluautoři podle něj nevěnujeme náležitou pozornost úpadku rolnictva v jiných částech světa. Mým úkolem v úvodu ke sborníku bylo zjevně načrtnout „celkový příběh“, kterým by se jednotlivým případovým studiím postsocialismu dostalo potřebného zarámování, a mé krátké pojednání o měnící se zemědělské ekonomice v celosvětovém měřítku nedostačuje. Kalb má na tento názor právo, avšak je skutečností, že čím více prostoru budou antropologové věnovat úrovni mezinárodní politické ekonomie, tím méně jim ho zůstane pro etnografické studie, jež jsem právě ilustroval jedním příkladem. Právě ty nám umožňují všimnout si oněch obtížně zachytitelných aktérů „z masa a krve“, jež jiné disciplíny přehlíží. Jak poznamenává David Scheffel, nemám ani v nejmenším v úmyslu zahrnout terénní výzkum. Domnívám se naopak, že právě terénní výzkum byl velkou výhodou západních antropologů působících ve venkovských oblastech zemí střední a východní Evropy a že díky němu měli v nejlepších případech co říci o jejich vlastní společnosti i etnografům z velkých měst. Globální scénář naznačený Kalbem považuji za velmi přesvědčivý. Možná by jej zajímalo, že to platí i o některých vesničanech z Tázláru. Velká část jeho diagnózy by byla těmi, kdo musí se vznikajícími „ambivalencemi“ bojovat ve svém každodenním životě, považována za samozřejmost. Existuje přirozeně mnoho způsobů, jak se antropologové mohou zapojit do debat o současném směřování neoliberalismu. Ve svém úvodním textu hájím názor, že bychom měli věnovat více pozornosti historii, ale současně jsem přesvědčen i o tom, že naše příspěvky k porozumění detailům „procesu globální marketizace“ musí být i nadále zakotveny v terénním výzkumu, včetně zkoumání značně lokalizovaných variant teorie politické ekonomie. Při všech kvalitách práce Davida Harveye si nemyslím, že by se on ani řada dalších autorů, které Kalb cituje, pokládali za antropology.

Podobně jako D. Kalb i K. Verdery říká, že národopisné tradice střední a východní Evropy se hluboce liší od oboru, v němž se ona sama pohybuje; zřejmě také podporuje podobné praktické strategie. Jsem jí zavázán za to, že upozornila na starší článek J. Halperna a E. Hammela, ale nejínak než Buchowski se domnívám, že všichni tito američtí autoři vedou dělicí čáry až příliš ostře. Určitě jsem netvrdil, že obě tradice jsou totožné, a rád souhlasím s alternativním označením „úzce spřízněné“, jež nabízí A. Bošković. I když se však epistemologie velké většiny národopisců výrazně liší od epistemologie většiny „frangloamerických“ antropologů, proč by to mělo vést ke vzniku oddělených institucí? Ernest

Gellner se svou epistemologií bezpochyby výrazně odlišoval od řekněme Clifforda Geertze, Marshalla Sahlinse nebo Erica Wolfa, ale to nám nebrání uznat, že všichni významně přispěli k rozvoji sociokulturní antropologie. Když jsem v 80. letech působil jako mladší Gellnerův kolega na Cambridge, myslím, že žádný člen katedry nevyznával stejnou epistemologii a vizi antropologie jako její vedoucí: ale právě díky tomu byla tato katedra neobyčejně produktivní. (Mimořádně J. Podoba se mylí, když tvrdí, že Gellner vedl důležité empirické výzkumy ve střední a východní Evropě nebo kdekoli jinde v socialistickém a postsocialistickém světě.)

I když jsem se nikdy nestal obětí nepřijatelného zacházení, o němž se ve svém příspěvku zmiňuje D. Scheffel, sdílím s ním základní obavu o budoucnost antropologie jako disciplíny ve střední a východní Evropě i jinde. Jemu, stejně jako Z. Uherkovi a P. Skalníkovi jsem zavázán za to, že jsem si mohl rozšířit své znalosti o dějinách antropologie v českých zemích a díky tomu umístit do přesnějšího historického kontextu „boje“ posledních let. Mou hlavní kritickou poznámkou na Scheffellovu adresu je, že podle mého mínění zachází (podobně jako Skalník) v odsuzování „parochialismu“ místních akademiků až příliš daleko. Buchowski nabízí protipříklady z Polska, Boškovic z bývalé Jugoslávie a mne napadají další z Maďarska. Mám-li uvést jeden extrémní případ, východoněmečtí marxisté, kteří v rámci marxistické filozofie dějin rozvíjeli teorii výrobních způsobů, se nacházeli v poměrně silné mezinárodní izolaci, ale neoznačoval bych je za parochiální; jejich kolegové pohybující se v tradici *Volkskunde* byli zřejmě ještě originálnější [Noack, Krause 2005].

Hlavním argumentem příspěvku Zdeňka Uherka se zdá být, že čeští badatelé teprve musí najít vhodné metody pro zkoumání sociální změny. Ztotožňují se s jeho výhradou, že pojem „postsocialismus“ někdy trpí příliš volným a přibližným používáním. Veškerou sociální explanaci jistě nelze omezit na působení dědictví předchozího období. Zjevně potřebujeme jemnější analýzy současnosti a musíme uznat, že dlouhá léta „normalizace“ nemají stejný význam pro jedince, kteří jsou příliš mladí na to, aby je zažili. Zároveň však Uherek sám naznačuje, proč socialismus může v českém případě vrhat delší „stín“ než v některých jiných.² Jeho stručný nástin historie oboru pro mě obsahoval dvě překvapení. Za prvé, je docela obtížné uvěřit tomu, že zakladatelé disciplíny v českých zemích byli zcela nezaujatými profesionály, kteří „nebyli ovlivněni nacionalismem“, ale pouze se snažili svými vědeckými výkony přispět k jeho vzniku a rozvoji. Za

² Nemohu však zcela souhlasit s Uherkovým pohledem na Československo během socialismu. Prahu jsem navštívil poprvé v roce 1972 a v následujících letech jsem průběžně sledoval odbornou literaturu o „normalizaci“. Podmínky byly jistě špatné, zejména pro intelektuály, a dobře si uvědomuji, že terénní výzkum, jež jsem mohl jako západní občan se značnou svobodou realizovat v 70. letech v Maďarsku a Polsku, by v Československu nebyl možný. Stačilo však nahlédnout do některého katalogu Supraphonu, od Bacha a Smetany až po Boba Dylana, aby bylo patrné, že i oficiální kulturní scéna měla daleko ke „substandardnosti“.

druhé jsem si s překvapením přečetl, že národopisci se za socialismu odklonili od svého původního zaměření v takové míře, že v 90. letech byli pro stoupence nové antropologie „neexistujícím protivníkem“. To je v rozporu s obrazem, který jsem po řadu let nacházel u Skalníka [např. 2002, 2005] a který zde tento autor znovu nastiňuje ve svém diskusním příspěvku.

Příspěvky P. Skalníka a J. Podoby se zdánlivě vymykají vzorci, jež jsem naznačil ve svých vstupních poznámkách, ježto tito „místní akademici“, z nichž jeden žije v České republice a druhý na Slovensku, velmi tvrdě kritizují národopisce a podporují institucionalizaci nové disciplíny. Oba o sobě poskytují dostatek informací, aby si čtenáři mohli domyslet, jak se ke svému stanovisku dopracovali. J. Podoba podle všeho prodělal zásadní obrat v pohledu na základní otázku v důsledku „velmi konkrétných strategií správania sa stredoeurópskych národopisárov“, čímž míní, že se jeho kolegové na Slovensku stavěli proti jeho snahám o modernizaci (tj. „antropologizaci“) národopisu. Z tohoto důvodu hovoří o „zásadných odlišnostiach“ mezi oběma tábory. Přitom se však i Podoba a Skalník domnívají, že se dobří antropologové musí zajímat o historii a v pracích národopisců mohou nalézt leccos hodnotného. Podoba chválí západní antropologii jako moderní sociální vědu, avšak poněkud schizofrenicky tvrdí, že pro osvětlení některých současných problémů je potřebné vracet se zpět do předkomunistického období; to ještě úplně není *longue durée*, ale je to více, než co obvykle nabízí většina antropologů postsocialismu. Je mi líto, že institucionální faktory a byrokratická setrvačnost zmařily snahu těchto badatelů vybudovat pracoviště lépe vyhovující jejich vlastním preferencím (jež s nimi sdílím); nenacházím však žádný důvod, proč si myslet, že přes noc založené konkurenční katedry nebo ústavy s novými jmény jejich problémy vyřeší.

Skalník klade ironickou otázku, kolik toho vím o folkloru v mém rodném Walesu. Odpovědí je, že téměř nic. Nijak se tím nepyšním. Když jsem v roce 1974 začal v Cambridgi studovat sociální antropologii, Alan Macfarlane přednášel o čarodějnictví a příbuzenství v Anglii. Zdálo se mi to velmi zajímavé, i když šlo o něco v britské antropologii značně neobvyklého a sám Macfarlane se posléze začal zabývat jinými tématy. Když Skalník vyzdvihuje výdobytky Malinowského „revoluční teorie a metody“, v podstatě s ním souhlasím. Tato proměna, zjednodušeně řečeno odklon od historie a folkloru k sociální vědě, přinesla v následujících desetiletích hojnost plodů; avšak, jak nám připomíná sám Skalník, synchronní funkcionalismus měl vždy dost svých vlastních problémů. V protikladu k tomu, jak mne četl M. Stewart, můj úvodní text pro toto číslo nebyl zamýšlen jako nekritická „chvála Frazerova odkazu“.³ Nikdy jsem netvrdil, že dnešní studenti antropologie mají být nuceni číst *Zlatou ratolest*, a to ani ve zkráceném vydání; podobně jako Stewart jsem však přesvědčen o tom, že stojí za pokus obnovit dialog s některými dnešními evolučními teoretiky. Je zkrátka na čase popohnat

³ Bylo by samozřejmě chybou ztotožňovat srovnávací kabinetní studie ve Frazerově stylu s bádáním národopisců, z nichž většina vždy přikládala značnou důležitost terénnímu výzkumu.

vpřed dialektiku spuštěnou Malinowskim a znovu se začít zabývat vším, co bylo jakkoli hodnotného na názorech, které tak plamenně odmítal.⁴ I přes jejich polemický tón se mi zdá, alespoň pokud jde o historii, že i mí nejpřísnější kritikové v této debatě zaujímají podobné stanovisko jako já.

Vedle podnětných úvah o historické metodě M. Benovska upozorňuje také na jeden základní praktický problém. V Bulharsku (tak jako ve většině zemí střední a východní Evropy) existuje jen slabá nebo žádná tradice zkoumání „exotických“ neevropských společností. Absence kvalifikovaného personálu a zdrojů brání rychlému vzniku kateder antropologie s globálním záběrem ve výuce i výzkumu. V důsledku toho v Bulharsku podle Benovské nastal stav, kdy dva protikladné tábory musí žít spolu, protože jsou příliš chudé na to, aby si mohly dovolit rozvod. Avšak tato dvojice se dala dohromady teprve před několika málo lety a možná by si měla dávat pozor na unáhlená rozhodnutí. Benovské vlastní práce ukazují mladším kolegům, že je zjevně možné propojovat zájem o místní folklor se srovnávacím zkoumáním nejpalčivějších současných problémů „post-socialismu“. Benovska představuje perzifikaci mého přesvědčení, že vytváření mostů je možné i potřebné. Dovolím si ovšem jasně říci, že jsem nehájil tezi, že každý, kdo chce být dobrým antropologem, musí ovládat celé spektrum všech tradic. Zvoliv si univerzitní katedru jako klíčové akademické pracoviště, tvrdil jsem, že různé směry se na ní mohou rozvíjet jeden vedle druhého. Už teď dochází k výraznému „stírání hranic mezi žánry“ (Bošković), ježto někteří sociokulturní antropologové si více všímají lokální historie a mnozí etnografové si osvojují nové teorie a vzdávají se „sebeexotizace a estetizace vlastní kultury“ (Benovska); neexistují však žádné důvody, proč by si jednotlivá pododdělení neměla v budoucích letech v rámci struktury jednotných kateder uchovat svou vlastní odlišnou identitu, a právě toto stanovisko obhajují ve svém úvodním článku.

III.

Na několika místech předchozí části mé úvahy nevyhnutelně musely přejít od intelektuálních otázek k pragmatičtějším záležitostem. Nejexplicitněji tuto dichotomii odhaluje komentář M. Stewarta. Souhlasí se mnou v tom, že západní antropologové a národopisci v zásadě patří k sobě, ale vposledku tak jako Verdery a Kalb dospívá k závěru, že budování nové antropologie je otázkou výběru nejvhodnějších místních spojenců (jak Stewart říká, „podpořit ‚vítěze‘ ... bez zaujatosti vyplývající z výhrad vůči jeho intelektuálnímu domovu“). Tak třeba v Sofii

⁴ Stojí za zmínku, že Malinowski udržoval úzké kontakty s polskými národopisci své doby, značnou část svého raného díla publikoval v jejich časopise a na začátku 20. let zřejmě zvažoval, zda přijme nabídku místa na Jagellonské univerzitě. Tato skutečnost by pro nás měla být výstrahou proti zveličování propasti mezi střední a východní Evropou a Západem: dějiny našeho oboru by byly v obou regionech úplně jiné, kdyby London School of Economics Malinowskému neučinila zajímavější nabídku.

mohou být takovým partnerem kulturní studia, v Cluji zase sociologie; v Szege-du a Pécsi si někteří kolegové myslí, že by jim měla být mediální studia, a možná že v některých obskurních lokalitách může spatřit světlo světa dokonce i spojení s folkloristikou. Verdery vyjadřuje optimistickou naději, že ze současného akademického politikaření nakonec vznikne bohatá a členitá krajina, jež bude vděčným objektem studia budoucích etnografů-historiků. Mám však obavy z důsledků takovýchto příležitostných spojení. Několikrát jsem se stal svědkem tahanic, o nichž se zmiňuje Verdery, a sdílím její názor, že akademici různých odrůd, kteří v zemích střední a východní Evropy sváděli boj o správcovství nebo vlastnictví „antropologie“, se přitom ne vždy dostatečně starali o její intelektuální obsah.⁵ Jak dlouho však bude mít cenu o takovou výhru usilovat, pokud bude znamenat pokaždé něco úplně jiného, a to i na různých institucích v jedné zemi? Jak si taková antropologie může udržet svůj „jednoznačně, jasne a zrozumitelně definovaný metodický a metodologický rámec“, který vyzdvihuje J. Podoba?

Rád bych souhlasil se Zdeňkem Uherkem, když říká, že bychom měli vyhlížet k budoucnosti, v níž místo polarizace oddělených intelektuálních komunit, o níž máme dostatek zpráv, „budou jen dobří a špatní antropologové v terénu“. Mám však dojem, že většina čtenářů si z jiných příspěvků do této diskuse vyvodí spíše závěr, že současná situace antropologie v zemích střední a východní Evropy zůstává velmi nepřehledná, protože jak název, tak obsah disciplíny jsou předmětem vášnivých sporů [srov. Skalník 2002]. Několik účastníků debaty se přidržuje binárního způsobu nazírání, podle něhož v současnosti v regionu (a implicitně také v řadě dalších částí světa) existují v zásadě dvě kategorie antropologie a antropologů. V jednom táboře narážíme na takzvané „místní akademiky“, jejichž vzdělání a výzkumné zkušenosti se z převážné většiny omezují na jejich vlastní zemi. Využívají-li vůbec zahraniční práce, budou to nejspíše díla nemnoha „klasických“ osobností, která jsou dostupná v překladech. V druhé kategorii se nacházejí kosmopolitní antropologové, kteří hravě zvládají cizí jazyky a vědí jak budovat teorii a provádět komparace. Na základě svých zkušeností se domnívám, že taková dichotomie současnou situaci přesně nevystihuje. Na západní doktorandy a doktorandky provádějící výzkum ve střední a východní Evropě je kladen základní požadavek, mají-li vyhovět nárokům neso-

⁵ Souhlasím s K. Verdery, že na tomto dnešním bojišti je rozumnější uznat existenci vnitřní konkurence mezi místními akademiky než obviňovat ze snahy o prosazení svých vlastních paradigmat západní antropology. V Buchowského článku, který Verdery cituje, autor tvrdí, že západní antropologové vůbec nemají nárok psát o střední a východní Evropě, pokud se pečlivě nevypořádají s pracemi místních antropologů. To nás, jak naznačují Scheffel a Bošković, zavádí k silným požadavkům vznášeným v různých formách native studies (aboriginální studia atd.). Takové stanovisko mi není blízké. Na druhé straně však beru vážně znepokojení vyslovené hned několika účastníky debaty (konkrétně Skalníkem, Podobou a Boškovićem) nad tím, že někteří západní autoři si všimají prací nových generací místních sociokulturních antropologů stejně málo jako dřívějších generací národopisců. Netřeba říkat, že problémy související s těmito „hierarchiemi vědění“ se v žádném případě netýkají jen střední a východní Evropy.

zkušební komise, aby strávili/y rok nebo dva sběrem dat „v terénu“ a napsali/y disertaci, v níž budou reflektovat některou současnou teorii nebo debatu vedenou v mezinárodní odborné literatuře. Jejich kompetence v místním jazyce a historii je často omezená (řada kandidátů stráví značnou část nebo dokonce většinu doby svého terénního výzkumu ve velkém městě, kde se prvotně dozumívají anglicky). Malinowského teorie ani metoda dnes už nejsou prubířským kamenem antropologie a jen nemnozí zkoušející přikládají velkou váhu kritériu komparativnosti. Jsou takto vzniklé disertace, jež obvykle citují převážně anglickojazyčné zdroje, o tolik méně parochiální než jejich „domácí“ obdoby?

Skutečně kosmopolitní antropologie by byla jiná. Měli bychom alespoň umět snít o světě, v němž by student/ka zahajující projekt terénního výzkumu v České republice bez ohledu na to, zda je čeština jeho/jejím rodným jazykem, čerpal/a z teoretických inspirací polských autorů, jako jsou S. Czarnowski nebo K. Dobrowolski, a empirické materiály pro komparaci by hledal/a ve studiích provedených v Maďarsku a Rumunsku. To samozřejmě není zcela realistické. Takové iniciativy jako záměr Evropské asociace sociálních antropologů (EASA) učinit významná díla vzniklá v „obskurních jazycích“ dostupnějšími jejich překladem do angličtiny je třeba podpořit, ale problém sám nevyřeší.

Vyslovil jsem názor, že konsolidace smíšených kateder a ústavů může přispět k překonání v současnosti existujících rozdílů (na tomto místě bych dodal, že nejen mezi střední a východní Evropou a Západem, ale také uvnitř samotného regionu). Někteří účastníci diskuse můj pohled odmítají jako utopický. Avšak má argumentace nespočívá na předpokladech o altruistickém chování akademiků (v protikladu k tomu, co říká M. Stewart, se domnívám, že altruismus se možná mezi antropology vyskytuje vzácněji než mezi lidmi, které zkoumáme). Naopak, rozšíření profilu tradičních kateder etnografie (a nikoli pouhá změna jejich názvu) je zjevně v zájmu všech zúčastněných stran, alespoň z každého jiného než velmi krátkodobého hlediska. Pokud se trend, který v případě Bulharska zmiňuje M. Benovska, potvrdí i pro jiné země a studenti se skutečně budou raději hlásit na obory odrážející nové západní vlivy, pak se jistí národopisci budou muset dříve nebo později vzdát svého tvrdošíjného odporu: budou muset přijmout nové zaměstnance s odlišným zaměřením a změnit zavedené studijní plány, ježto v opačném případě se dočkají rozpuštění svých kateder. Tomuto procesu by mělo být možné napomoci tím, že se nebudou používat znevažující označení jako „lidopisci“ (Skalník) nebo „místní akademici“ a přijme se fakt, že různorodé intelektuální komunity národopisců nejsou o nic méně legitimní než různé programy přicházející zvenčí. Bližší zkoumání často odhalí, že hlasitě oslavované nové západní produkty mají významné místní předchůdce. Budou-li všechny tyto různé skupiny drženy pohromadě v jedné instituci, je to podle mého mínění nejlepší cesta, jak dosáhnout toho, aby se navzájem obohacovaly.

Antropologie nepochybně zůstane plynoucí a ze své podstaty „vmezenou“ disciplínou, avšak potřebujeme základní konsenzus o její intelektuální náplni. Obor se nemůže definovat pouze odkazem na metodu terénního výzkumu

mu a donekonečna „spokojeně produkovat stále větší množství lokálních studií“ (Stewart). Přirozeně ony „roztříštěné“ antropologie, o nichž mluví Verdery, byly vždy utvářeny řadou nahodilých prvků. Na obecnější rovině platí, že způsoby vedení vnitřních a vnějších hranic různými sociálními a historickými vědami jsou v nejvyšší míře svévolné. Snažil jsem se velmi jasně představit své vlastní intelektuální zázemí. Britská sociální antropologie byla intelektuální komunitou, která po téměř celé minulé století kreativně překračovala všechny možné druhy hranic, aniž by přitom přišla o vědomí vlastní identity. Je to komunita, se kterou se identifikuji nejsilněji, a rád věřím, že část z toho, co vykonala, si zaslouží místo v základních studijních plánech programů antropologie, ať existují kdekoli. Kdybych však byl požádán, abych někde ve střední a východní Evropě (nebo i jinde na světě) navrhl, jak má vypadat katedra antropologie, nemohla by být replikou britského modelu. Místo toho bych pro začátek stanovil, že několik jejich členů musí mít vedle etnografických také historické znalosti o zemi, v níž se katedra nachází. Jiní kolegové by měli jiná regionální a tematická zaměření: někteří by mohli být sečtělí v globální politické ekonomii a jistě by se našel prostor pro psychologického a/nebo biologického antropologa, jak požaduje M. Stewart. Kdyby však zůstávalo neobsazené jen jedno jediné místo a mohl jsem na něj dosadit pouze jednoho z těchto odborníků, pak bych se přes svůj osobní zájem o problematiku třídy a moci, jež fascinuje D. Kalba, nebo o univerzální základy lidské sociality, k jejichž upřednostňování nás vyzývá M. Stewart, rozhodl pro etnografa (ovšem s nadějí, že katedra politické ekonomie a některé jiné, třeba katedra archeologie, historie, sociologie, psychologie a biologie, nebudou umístěny příliš daleko, a budu tak moci navštěvovat jejich semináře, když budu chtít; není pochyb o tom, že všechny mohou být antropologům v jejich práci lecčímς užitečné).

Na závěr si dovolím zopakovat své přesvědčení, že budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě spočívá ve sjednocených katedrách nebo ústavech, které naváží na existující základy v oblasti etnografie/etnologie/folkloristiky. Jistě se naskytanou komplikace, ale zdá se mi, že zde máme co dělat s neobvyklou situací, v níž etické, praktické a intelektuální ohledy svorně ukazují stejným směrem. Eticky je více žádoucí respektovat, čeho dosáhly existující akademické komunity, a snažit se na to navázat, než je odsunout stranou a prosazovat novou západní hegemonii. Pragmaticky je racionální upevnit institucionální postavení našeho oboru tím, že se budeme ve své práci opírat o existující základnu, ježto alternativní možnost nutí v každé instituci k odlišným spojenectvím, je velmi náročná, pokud jde o časové náklady na vytvoření těchto spojenectví a přesvědčení všech příslušných komisí, aby schválily nové studijní programy, a vede k fragmentaci, již si poměrně malý obor nemůže dovolit. A snažil jsem se ukázat, že existují i závažné intelektuální důvody pro volbu této cesty: především ten, že dostupnost důkladných znalostí o historii země, v níž žijeme, je užitečná pro výzkum i výuku.

Je možné, že slovo „syntéza“ jsem nezvolil nejvhodněji. Byl bych rád, kdyby ve střední a východní Evropě nevznikl nevýrazný hybrid, ale tvůrčí partnerství

zřetelně odlišných skupin vědců – přesně takové jsou podle mých zkušeností nejlepší katedry antropologie v anglicky hovořícím světě.

Literatura

- Hann, C. 1980. *Tázlár: a village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, C., „Property Relations“ Group. 2003. *The Postsocialist Agrarian Question; property relations and the rural condition*. Münster: LIT Verlag.
- Noack, K., M. Krause. 2005. „Ethnographie as a unified anthropological science in the German Democratic Republic.“ Pp. 25–53 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Peperkamp, E. 2006. *Being a Christian; „Being the same everywhere.“ Teenagers on religion, self and society in post-socialist Poland*. Doctoral Dissertation. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Skalník, P. 2005. „Czechoslovakia: from Národopis to Etnografie and back.“ Pp. 55–86 in C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Skalník, P. (ed.). 2002. *A Post-communist Millennium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*. Praha: Set Out.

Elizabeth C. Dunn: *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*
Ithaca, N.Y., Cornell University Press 2004,
204 s.

Kdybyste byli počátkem 90. let zaměstnanci státem vlastněného podniku na výrobu stravy pro kojence Alima v polském městě Rzeszów, vypadala by vaše práce přibližně takto: po mnoha dnech nicnedělání byste se dočkali bedniček ovoce a zeleniny z nedalekého družstva. Spolu s dalšími zaměstnanci byste jejich obsah prozkoumali a rozhodli, zda se hodí na džus nebo pyré; pohráli byste si s téměř nefunkčním výrobním zařízením, aby vychrlilo požadované typy výrobků, a ty byste pak poslali do státem vlastněných obchodů, jež neměly jinou možnost než vzít vše, co se ve vašem závodě vyrobilo. Avšak v polovině 90. let se v důsledku vítězné privatizace výrazně proměnila nejen hodnota právě popsaných pracovních praktik, ale společně s ní také vyráběné zboží, způsoby identifikace zákazníků s výrobky a především s tím související pojetí osobnosti rozšířená mezi pracovníky i spotřebiteli.

Kniha Elizabeth Dunn *Privatizing Poland* představuje velmi důkladnou etnografickou studii těchto procesů, k nimž docházelo v průběhu privatizace podniku Alima do rukou obří americké firmy Gerber zaměřené na výrobu potravin pro děti a kojence. Tato multinacionální společnost se snažila v Polsku zavést model výroby používaný v její centrále v malém městě Fremont ve státě Michigan, které se v mnoha ohledech podobá Rzeszówu. Avšak plán firmy Gerber na transformaci její polské pracovní síly a celého modelu výroby narazil na hodnotové představy pracovníků odvozené od výrobních způsobů socialistického období.

Výsledkem je přesvědčivá etnograficky fundovaná studie postsocialismu rozvíjená na několika úrovních. Autorka ukazuje, jakou taktiku firma Gerber používá, aby

z různorodých prvků zděděných z dob socialismu poskládala vhodnou pracovní sílu, diferencovala ji a přetvořila tak, aby odpovídala firemní představě „flexibility“. Díky tomu se jí také daří objasnit, jakým způsobem stát využívá nestátní aktéry k nastolení nových sociálních pořádků. Dále popisuje, jakými prostředky se zaměstnanci podniku snaží nalézt smysl svého nového světa, v němž jim jsou poskytnuty iluze transparentnosti a kontroly nad sebou. Autorka přesvědčivě dokládá, že staré kulturní praktiky pocházející ze socialistické éry mohou zabránit úspěchu postfordistické disciplíny prosazované soukromými podniky i státem. Její kniha nenabízí pouze silný příběh o tom, jak se neoliberální ideje snažily přetvořit každodenní život v postsocialistické Polsku, ale pojednává také o zbožní kultuře, v níž „výklenkový marketing“ zaměřený na neobsazená místa na trhu, myšlenka, že produkt určený všem není určen nikomu, ovlivňuje stejně tak polské pracující, jako i spotřebitele.

Elizabeth Dunn se daří jasně načrtnout trajektorii tohoto kritického přechodu díky tomu, že pracovala po boku svých informátorek a informátorů přímo na pracovišti. Téměř veškerý materiál pro svou knihu získala děláním toho, co dělali její informátoři, zatímco formální rozhovory vedla pouze s několika málo zaměstnanci vedení firmy. Při mytí víček od sklenic a loupaní mrkví Dunn přicházela do kontaktu s frustracemi i vítězstvími svých polských spolupracovníků. Tito lidé se spoléhali na příslib státu, že během neoliberální reformy bude podnik zodpovědně veden. Místo toho přišlo „panoptikum papírování“, jak to nazývá sama autorka, jež od nich vyžadovalo aplikaci kultury auditu na každý jejich krok v podniku. Podle metodologie, již Dunn užívá, nestačí k formulaci teorie praxe považovat praktiky firmy za výsledek diktátu firemního protokolu, ale je nutné „být na místě“.

Sociální vědci pocházející z kapitalistického „Západu“ neměli dlouhou dobu pří-

stup do vnitřních území státního socialismu, a tak se na první pohled může zdát, že právě kapitalistické způsoby výroby otevřely autorce dveře k zúčastněnému pozorování v podniku. Ve skutečnosti však nejvyšší vedení firmy Gerber o působení Elizabeth Dunn v polské pobočce nevědělo až do konce terénního výzkumu, a když se o ní dozvědělo, její výzkumné metody příkře odsoudilo. Místní polští manažeři však dali k její přítomnosti v podniku svolení a disciplinovali ji stejně jako ostatní zaměstnance. Na jednom místě knihy Dunn připomíná, jak se vyhnula setkání s linkovým dozorcem, aby nemusela vyslechnout jeho kritiku. Podrobnosti tohoto druhu před čtenáři vyjasňují autorčinu etnografickou situaci a její mimořádnost. Přijetí autorky na místě terénního výzkumu v Polsku může představovat významný mezník ve společenskovědním bádání. Místa, která byla na Západě považována pro antropologu za uzavřená, se v prvních letech transformace otevřela a tím, kdo se snažil zabránit otevřenému zkoumání transformačních praktik, byl Západ sám.

Zajímavým výsledkem tohoto výzkumu krom toho, že pracovníci zůstávají věrni bývalým socialistickým výrobním způsobům, je zjištění, že z jejich hlediska je socialismus lépe připravil na kapitalistickou ekonomiku. Lidé v knize sdělují, že se budou ochotně transformovat; strádání v socialistické ekonomice nedostatku je poučilo o významu spolupráce a výkonnosti. Po zkušenosti s korupcí socialistické éry zaměstnanci vítali nové vedení podniku jako ulehčení. Avšak transparentnost, kterou požadovali, získala podobu neočekávaného kulturního imperialismu. V kapitolách o příbuzenství a technologii auditu autorka ukazuje, jak nevhodné byly disciplinační techniky, jež firma Gerber přivezla ze své americké centrály. „Vědecké“ standardy výroby, jako kupříkladu „totální management kvality“, v kulturním smyslu selhaly. Podobně jako v jiných etnografických studiích dovozu „západních“ praktik,

třeba v knize *Collision and Collusion* Janiny Wedel (*Collision and Collusion: The Strange Case of Western Aid to Eastern Europe*. New York: Palgrave 2001), se i zde ukazuje, že podnikatelské nadšení západních investorů nenašlo odezvu u lidí vybavených odlišným pojetím jáství.

Dunn nepovažuje význam žádného ze svých pojmů za samozřejmý a stejně přistupuje i ke znalosti svých čtenářů o socialismu. Svůj nejdůležitější koncept „jáství“ nejprve objasňuje v rámci důkladného rozboru polského systému známostí (*znajomości*) a vzájemného prokazování laskavostí, který představoval kulturně specifické pozadí, na němž pracovníci chápali praktiky v podniku a uváděli je do vztahu se svým pojetím osobnosti. Dále autorka zajímavým způsobem srovnává „objektivní hodnocení“ zaměstnanců firmou Gerber a hluboce zakořeněný subjektivní systém známostí, který se v celé své složitosti vyjevoval jako moc, jež současně nabízí možnosti i korumpuje. Jen velmi stručně ukazuje – a je škoda, že tak nečiní podrobněji –, že systém známostí se opíral o římskokatolickou identifikaci svých nositelů, kupříkladu o ideály sebeobětování a společenství šířené církví a přítomné v éře Solidarity. Autorka místo toho interpretuje polský katolicismus jako univerzálnější koncepci, v níž se lidé nepovažují za individualizované bytosti, ale za součást jednotného celku. Vzhledem k rodinným podobnostem mezi systémem *znajomości* a například ruským *blatem* nebo jakýmkoli jiným propojením sociálních vztahů s neformální ekonomikou si lze položit otázku, co způsobuje, že kategorie národa, náboženství, etnicity a místa hrají v procesu privatizace tak důležitou roli.

Nelze však říci, že by Dunn zanedbávala specifické stránky tématu. Naopak – daří se jí neobyčejně dobře spojovat etnografický detail s teorií. Zaměstnanci Gerberu sice začínají obviňovat firmu i stát z nových forem korupce, avšak současně s tím se dostávají do sféry vlivu nových

obrazů šířených Gerberem. Reklamy na nový ovocný džus Gerberu *Fruugo*, který je nabízen ve čtyřech barvách, avšak nikoli chutích, se zaměřují na potřebu zakoušenou mladými Poláky, aby se vymezili vůči generaci socialistické éry, i na starší lidi ochotné přijmout v nové sociální hierarchii nižší postavení. „Kupte si ovocný nápoj a podívejte se na sebe, jako byste byli výrobkem,“ – zdá se být poselstvím reklam. Mladí Poláci, kteří jsou schopni se „individualizovat“, představují typ lidí, jež Gerber chce zaměstnávat jako své obchodní zástupce. Když se tito obchodní zástupci setkávají s prodavačkami stále pevně zakotvenými v předchozím pojetí osobnosti, vzniká směsice vůlí a systémů, již Dunn zachycuje jasným a elegantním jazykem. Právě setkání tohoto druhu činí z její knihy přesvědčivou a podloženou společenskovo vědní studii o kapitalistických praktikách v postsocialistickém světě.

Na některých místech knihy se Dunn zaměřuje na „zbraně slabých“ a ukazuje, jaké možné odpovědi na taktiku firmy Gerber existují. Nadnárodní společnost a její vševědoucí úsilí o zavedení neoliberálního řádu vyžadují, aby zmizela solidarita mezi zaměstnanci, jež se utvořila v celonárodním hnutí za práva dělníků na počátku 80. let. Autorka poukazuje na důležitost přetrvávajících pojetí osobnosti, ježto klasifikace, které na jednotlivce uplatňoval socialistický stát (např. člen strany, matka, dělník atd.), pro ně otvírala rozdílný přístup ke zboží, a tím také mezi nimi zakládala rozdílné vztahy. Zaměstnanci ani později nepřestali chápat pracovní vztahy pomocí metafor převzatých ze světa příbuzenství, jak se ukázalo, když se firma Gerber místo očekávaného profesionálního přijetí dočkala slavnosti připomínající svatební hostinu, na níž Gerber hrála úlohu ženicha a Alima nevěsty. Autorce se velmi dobře daří zachytit zmatení vládnoucích na obou stranách. Jiný příklad významu zažitého pojetí osobnosti nabízejí zaměstnankyně označující své dovednosti coby pečujících

matek za přínos pro společnost, která vyrábí potraviny pro děti. Přetrvávání těchto zděděných rolí způsobilo, že firma Gerber neuspěla ve snaze rozbít pojetí osobnosti založená na vzájemných vazbách a laskavostech, jež mohou být v řadě zemí bývalého východního bloku nezbytné k ekonomickému přežití.

Základní teoretickou strategií Elizabeth Dunn je neomarxistický přístup zaměřený na způsoby výroby v kombinaci s foucaultovským konceptem *gouvernementalité*. Nesnaží se rozvíjet teorii třídních vztahů uplatňujících se ve výrobě, avšak její analýza ukazuje, že proces privatizace vytvořil mezi vlastníky a výrobci dialektický vztah a znalost výrobního procesu může pozitivně ovlivnit výsledky pro pracující. Toto by mohlo vypadat jako houževnatá obhajoba bývalého systému. Jak však Dunn říká v závěru své knihy: „lze si představit, že lidé ve Spojených státech a Evropě, třeba zaměstnanci firmy Alima-Gerber, mohou využít těchto myšlenek k tomu, aby našli formu podřízení, jež jim lépe vyhovuje“ (s. 164). Dunn zjevně svou knihu nenapsala pouze pro úzký okruh odborníků zajímajících se o střední a východní Evropu, ale pro každého, kdo vědecky zkoumá dosah kapitalismu.

V knize Elizabeth Dunn toho schází velmi málo. Napsala hutnou etnografickou práci s jasným ústředním sdělením: privatizace zavedla totalizující systém, avšak nepodařilo se jí změnit pracovníky podniku. Po jejím přečtení si však musíme položit otázku, jaký tedy hybrid to vlastně vzniká sňatkem soukromých západních firem s pracovníky, kteří nadále uznávají ideály Solidarity, a jak se jejich rezistence projeví v dlouhodobém horizontu, řekněme kupříkladu v současném klimatu lustrací a komisí vyšetřujících osoby, jež řídily průběh privatizace, vládnoucím v Polsku. Tyto otázky už překračují záběr autorčiny knihy, avšak díky nim je aktuální i deset let po provedení terénního výzkumu. Elizabeth Dunn v každém případě ukazuje

svým čtenářům důležitou cestu zkoumání alternativních modernit v transformujících se ekonomikách a kulturách střední a východní Evropy.

Eunice Blavascunas
(Z angličtiny přeložil -mrs.-)

Davide Torsello: *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*

Münster, LIT Verlag 2003, 264 s.

Davide Torsello je Talian narodený v Lecce, neskôr študoval na univerzitách v Hirosaki a v Londýne, pričom obhájil svoju doktorskú prácu na Univerzite Martina Luthera v Halle-Wittenbergu a neskôr pôsobil na Collegium Budapest. Musím však dodať pre túto recenziu asi najdôležitejší údaj súvisiaci s autorovou profesionálnou biografiou. V období rokov 1999 až 2000 výskumne pôsobil 15 mesiacov na Slovensku. Zaujímavé je, že bol na „Maďaroch“, ako to často na Slovensku zvykneme hovoriť. Pre svoju prípadovú štúdiu sa podujal skúmať prevažne maďarskú obec na južnom Slovensku – Kráľovú nad Váhom (Királyfa – autor využíva v texte tento názov a budem tak robiť aj ja). Nakoľko sám pochádzam z podobného prostredia len o niekoľko desiatok kilometrov južnejšie a prežil som v teréne podobne dlhé obdobie v maďarsko-rómskej obci, tešil som sa na Torsellovu knižku. Môj záujem sa zvyšoval, nakoľko som ešte knižku nedržal vo svojich rukách, ale už som o nej veľa počul. Ani nie tak o jej obsahu, ako o fakte, že antropológ z cudziny píše o slovenskom vidieku. Neprekvapovalo ma to, lebo neexistuje mnoho zahraničných antropológických prác, ktoré sa zaoberajú Slovenskom, a dokonca nevznikli na objednávku zahraničných inštitúcií.

Zo začiatku som síce s niektorými postupmi autora nesúhlasil, zdali sa mi nedopracované alebo závery nedostatočne vyargumentované, ale postupne sa mi vy-

nárala „sila textu“, a tým som aj svoje názory prehodnocoval. Text ma strhol a rád by som Torsellovu knižku dal do pozornosti všetkým, ktorých zaujímajú témy dôvery, práce, vlastníctva, sociálnej zmeny či vidieka a každodennosti jeho obyvateľov. Pre mňa ako sociológa je veľmi inšpirujúci aj autorov spôsob analýzy a argumentácie. Opäť som si uvedomil, koľko je toho, čo sa môžeme my naučiť od antropológov, a čo oni od nás. Využitie interdisciplinárneho prístupu v súčasnej modernej vede je našťastie už úplnou samozrejmosťou. V tomto prípade sa ukázalo spojenie historického a antropológického prístupu ako veľmi plodné. „Historická hĺbka“ je podstatne bohatšia, ako ju bežne môžeme identifikovať v prípade etnologických prípadových štúdií. Zachytáva obdobie od konca 18. storočia do roku 2001. Využíva možnosti, ktoré mu ponúka množstvo metód od analýzy archívnych materiálov, cez rozhovor, pozorovanie až po dotazník, pri deskripcii transformácie lokálnej sociálnej štruktúry. Historické hľadisko objavíme aj v prípade identifikovania spôsobov, ako budujú ľudia svoje súčasné stratégie na základe svojich minulých skúseností. Ide o odhalenia diskontinuity alebo kontinuity s minulosťou a o dynamickú rekonštrukciu histórie, ktorá zahŕňa idey ako aj konkrétne správanie aktérov.

Tri hlavné teoretické koncepty, s ktorými autor pracuje, sú dôvera, vlastníctvo a sociálna zmena. Pri ich využívaní uvádza inšpiračné zdroje a postupne nám odhaľuje vlastný referenčný rámec. Výskumné okruhy analyzuje samostatne ako aj vo vzájomnej interakcii. Sledovaniu teoretických konceptov a historických období sa podriaďuje aj štruktúra práce.

Ako prvú si kladie otázku: Ako sa moc reprodukuje a čo ju ovplyvňuje? Torsello identifikuje stratégie, za pomoci ktorých určité skupiny dosiahli a udržali si moc, a spôsoby interakcie medzi jednotlivými ekonomickými skupinami. V 19. storočí to bol feudálny systém držby pôdy, ktorý le-

gitimoval pozíciu a moc veľkých vlastníkov pôdy (gazdov). Nakoľko absentovala v obci šľachta, vlastníctvo pôdy bolo vymedzujúcim znakom ekonomického a sociálneho statusu. Gazdovia sa za pomoci stratégií kontroly zdrojov pri procese dedenia a na sobášnom trhu vyhýbali fragmentácii pôdy. Pre sociálnu štruktúru obce v tomto období bola ale charakteristická existencia rozsiahlej vrstvy malých vlastníkov pôdy, resp. bezzemkov. Vytváranie vzťahov patrón-klient s chudobnejšími obyvateľmi obce znamenalo pre gazdov potvrdenie legitimacy ich dominantnosti. Táto situácia sa nemenila ani po socialistickej revolúcii v roku 1948 až do roku 1959. V tomto roku boli poľia plne kolektivizované a v niektorých prípadoch dokonca násilným spôsobom.

Obdobie 60. až 70. rokov znamenalo zlomový moment v živote obce v socialistickej dobe. Bolo to obdobie konca predsocialistických mocenských vzťahov a obdobia socialistickej transformácie. Kolektivizácia a budovanie Jednotného roľníckeho družstva (ďalej len Družstvo) sú kľúčové pri autorovej analýze. Konsolidácia roly Družstva v živote vidieckej komunity sa odohrávala práve v tomto období. Významnú symbolickú úlohu mali pritom potomkovia bývalých gazdov. Druhým a tretím predsedom Družstva boli práve oni. „Odstigmatizovanie“ Družstva ako i jeho stále sa zväčšujúca ekonomická, ale i sociálna, kultúrna či politická úloha pre obec znamená zmenu k jeho pozitívnemu vnímaniu. Bolo to jedno z najdynamickejších období vývoja obce („zlaté roky“), ktoré ešte umocnila silná urbanizácia a rapidná industrializácia regiónu. Királyfa postupne stratila svoj „roľnícky“ charakter a hlboko sa rozvrátila štruktúra moci, ktorá sa dovtedy dlhodobo nemenila. Postupne získava moc socialistickej kádrovej elity. Ako poznamenal jeden z Torsellových respondentov: „Tí, ktorí boli v minulosti dole, sa zrazu ocitli hore“. Dôsledkom pozitívneho prijímania Družstva bola práve aj legitimizácia zmeny sociálnej štruktúry.

Tretím obdobím z hľadiska histórie kolektivizácie bolo zjednotenie okolitých JRD do jedného veľkého mamutieho Družstva a presunutie manažmentu (tým pádom aj moci a kompetencií) do mesta v roku 1973. Vidiečania prišli o „svoje Družstvo“ a stalo sa pre nich abstraktnou entitou. Stratili silné puto a silné väzby, na ktorých sa zakladala každodennosť vo vzťahu k tejto inštitúcii (sprostredkovaná cez ľudí, ktorí ju v ich očiach zastupovali), a strácajú k nej dôveru. Postupne ale začali tkať nite svojich sociálnych väzieb na lokálne inštitúcie (obecné aj regionálne): zjednotené družstvo, priemyselné podniky, mestské a okresné administratívne centrá. Druhá polovica 20. storočia teda znamenala zavedenie nového prvku do sociálnej a ekonomickej mapy obce.

Podľa slov obyvateľov obce je obdobie po roku 1989 kritickým obdobím v jej histórii. Proces dekolektivizácie je sprievodným znakom tohto obdobia. Reštitúcia vlastníckych práv znamená dôležitú transformáciu v ekonomickej štruktúre obce. Sľubné začiatky a optimizmus ale pribrzdili legislatívne ťažkosti, fragmentácia pôdy v prípade reštitúcie, dlhé byrokratické procesy či nedostatok kapitálu. Začiatok podnikania s „pôdou“ sa ukázal v prípade mnohých ako nevhodná alternatíva. „Uspeli“ len tí, ktorí mali dva typy aktív: ekonomické (pôda, stroje) a sociálne (spoločenské väzby a kontakty na lokálne inštitúcie). Nie sú to však potomkovia bývalých gazdovských rodín. Tým chýbajú kontakty, zostarli a ich potomkovia sa už dávno z obce odsťahovali a o pôdu a prácu na nej nejavia záujem (dôsledok predchádzajúcich stratégií). Potvrdila sa úplná zmena lokálnej sociálnej štruktúry. Bohatí podnikatelia nie sú v súčasnosti tí, ktorí patrili medzi gazdov. Je to zistenie, ktoré nepotvrdzuje závery rozšírenej debaty o „kulackej kontinuite“ (I. Szélényi).

Reštrukturalizované družstvo poskytuje a zaobstaráva do súčasnosti dôležité služby (prenajíma pôdu od vlastníkov ale-

bo samo prenajíma pôdu a stroje, predáva zvieratá a krmivo). Jeho existencia poskytuje v čase zásadných zmien pocit bezpečia a možnosť výberu, nakoľko pôda nie je „príťažou“. Aj preto pre ľudí zostáva nevyhnutným udržiavať sociálne väzby a kontakty na neho. Formálna a inštitucionálna štruktúra si vyžaduje spoliehať sa na neformálnosť a interpersonálnu dôveru.

Veľmi zaujímavá je analýza sféry práce, domáceho hospodárstva a spotreby. Napríklad práca doma („na vlastnom“) nadobudla v druhej polovici socialistického obdobia silný ideologický význam. Bol to symbol a prejav nespokojnosti so systémom, nakoľko práca vo formálnom zamestnaní ľudí nenapĺňala a neumožňovala sebarealizáciu. Práca doma predeľovala súkromný a verejný život. Bola možnosťou ako zlepšiť životnú úroveň svojej (blízkej aj širokej) rodiny. Rodinná záhrada (skleníky, fólia) znamenala základ pre vlastnú spotrebu ako i produkciu na trh. Tento model roľníckej ekonomiky znamenal, že rodinné polia definovali úlohy, postavenie jednotlivých členov v rámci rodiny a utvárali putá, vzájomnosť a reciprocity medzi príbuznými. Na jednej strane dôsledky boli aj pozitívne, ale na strane druhej to znamenalo enormnú záťaž. Všetok voľný čas a energia išla do práce a udržiavania rodinných pút a nezostávalo na budovanie širších sociálnych väzieb mimo rodiny. Výskumy J. Szalai v Maďarsku, Z. Kusej na Slovensku či E. Tarkowskej v Poľsku poukazujú práve preto aj na určité negatívne dôsledky rodinných záväzkov a väzieb na možnosť mobilizovať sa z chudoby. Chudobnými sa ale Torsello nezaobrá. Jeho pohľad sa sústreďuje najmä na vyššie a stredné vrstvy.

Pri politickej úrovni sa autor sústredil na zmenu vzťahov medzi obyvateľmi obce a pre nich dôležitými inštitúciami. Každodenný kontakt s roľníckym družstvom a obecnou samosprávou sa odzrkadľuje u väčšiny obyvateľov dôverou alebo nedôverou voči nim. Dôvera je nepriamo sprostredkovaná napríklad cez politické role

jednotlivcov, ktoré vidiecky obyvatelia spájajú s týmito inštitúciami. Autor nám to ukazuje cez príklady z procesu kolektivizácie, roly starostu a pod. Nedôvera v inštitúcie je u mnohých výsledkom ich predchádzajúcich skúseností, čo im však nebráni v interakcii s nimi. Torsello zdôrazňuje, že nestabilita a neistota generovala ambivalentnosť medzi názormi a činmi. Tento „manažment nejednoznačnosti“ má svoje korene v nedávnej minulosti a sprevádza ho aj vysoká miera inkonzistencie medzi tým, čo ľudia robia alebo hovoria na verejnosti a v súkromí.

Inšpiratívnym pozastavením je i pohľad na problematiku hodnôt, ktoré posilňujú dôveru v sociálnych interakciách. Autor pritom nezabúda ani na historický vývoj hodnotových orientácií u roľníctva v strednej Európe (najmä Maďarsko a Slovensko) a taktiež zdôrazňuje dôležitosť rodových rozdielov. Hodnoty vníma ako dynamický kód správania vznikajúci na morálnej báze, v ktorej sú reputácia, spoľahlivosť, hodnovernosť a dôvera „vystavané a využívané“ obyvateľmi obce. Pri každodennej interakcii hodnotia seba navzájom na základe svojich osobnostných kvalít (vnímaných cez pracovné úspechy), rodiny pôvodu a minulých aktivít a skutkov pre lokálnu komunitu.

Fenoménu dôvery využíva autor na skúmanie rozdielnych sociálnych rovín. Dôvera sa konštituuje v priestore rodiny, obce a interetnických vzťahov. Rodina (nukleárna i rozšírená) stabilne zostáva miestom dôvery. Postsocialistické obdobie ale znamená nárast nedôvery smerom ku ostatným dedinčanom a inštitúciám. Nedôvera však neznamená blokujúcu silu v priamej interakcii. Aj napriek nej majú ľudia schopnosť budovať záväzky a recipročné vzťahy s ostatnými. V prípade Királyfy sa nepotvrdila Banfieldova hypotéza. Všeobecná nedôvera, orientácia na personálny a rodinný záujem totiž neutvára nedostatok kolektívnej akcie alebo apatiu smerom k politickým a občianskym otázkam. Pre sledova-

nú obec je charakteristický vysoký stupeň verejnej účasti na kolektívnych akciách, festivaloch, oslavách ako i v sociálnych a kultúrnych kluboch. Interetnická nedôvera neznamená nedôveru k Slovákom ako takým, ale skôr voči politike Slovenskej republiky. Vzájomná medzietnická interakcia je pokojná, takže manifestovaná nedôvera nezodpovedá realite. Na druhej strane sú však odsudzovaní tí, ktorí sa jazykovo asimilovali, čo znamená, že svoje deti zapísali do škôl s vyučovacím jazykom slovenským.

Torsellova kniha je o jednej špecifickej komunite. Možno by sme však podobne „napísanú“ históriu a súčasnosť našli aj v niektorých ďalších obciach na Slovensku, v Čechách, na Morave alebo v Maďarsku. Zachytenie sociálnej zmeny cez premeny sociálnej štruktúry a dôvery sa ukázalo ako veľmi prínosné. Taktiež snaha o komparáciu skúmaných tém s ďalšími komunitami v rámci Slovenska ako i mimo neho (najčastejšie Maďarska) ponúka nachádzanie podobných i rozdielnych charakteristík života vidieckych komunít v jednotlivých historických etapách ich vývoja. Torsello na opis zmeny využíva konkrétne ľudské príbehy, ale niekedy je nedôsledný. Príbeh ani jedného z jeho informátorov či jeho rodiny neprechádza všetkými témami ani obdobiami. Škoda. Ale aj napriek tomu som rád, že môžem napísať: Ak sa chcete dozvedieť o témach, ktoré nie sú v našej etnológii štandardne skúmané, a inšpirovať sa, siahnite po knižke Davide Torsella.

Roman Džambazovič

Davide Torsello: *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*

Münster, LIT Verlag 2003, 264 s.

Kniha Davide Torsella predstavuje materiálom bohatou, citlivou a historicky dôkladne podloženou štúdiu postsocialistické situácie

ve venkovských oblastiach Slovenska. Autor sa opiera o dlhodobý terénny výzkum ve vesnici ležící na okraji oblasti osídlené maďarskou menšinou na južnom Slovensku (okres Šaľa v Podunajské nížine). Datovou základňu jeho štúdie tvorí vedľa kvalitatívneho materiálu získaného rozhovory a zúčastneným pozorovaním řada historických prameňů a data z výběrového šetření provedeného samotným autorem. Zkoumaná vesnice se v minulosti nacházela v uherské části habsburské monarchie, avšak v roce 1918 se stala součástí Československa. Většina jejího obyvatelstva byla a zůstala maďarská, ale žije v ní i slovenská menšina. Z několika důvodů metodologické i osobní povahy však pro autora otázka etnicity není ústřední (srov. s. 2). Abych zmínila alespoň některá z témat vynořujících se opakovaně v celé studii, zajímají jej spíše sociální vztahy, hodnoty a důvěra; změny a kontinuita představ o sociální prestiži a významu vlastnických vztahů pro její dosažení; nebo změny a kontinuita ve způsobech vytváření sociálních vztahů a důvěry.

Díky svému detailnímu zaměření na jedno místo, jeho historii a současný vývoj Torsellova práce dobře zapadá do „holistické“ tradice rurální antropologie/etnografie ve střední a východní Evropě. Autor bohatě využívá literatury této školy, zejména studií o maďarském venkově (P. Bell, E. Fél a T. Hofer aj.), jak při vykreslování všeobecných charakteristik sociálního systému zkoumané vesnice, tak při specifitějších srovnáních. Důkladnost, s jakou se zabývá staršími příspěvky k této etnografii, včetně místních pramenů, silně podporuje dojem, že jde o velmi solidní studii. Zatímco jiné výzkumy západních antropologů provedené v témže regionu někdy postrádají historickou hloubku, Torsello intenzivně čerpá z regionálních i místních historických pramenů, a dodává tak své analýze dnešní situace výraznou diachronní dimenzi. Silné zaměření na vazby mezi minulostí a současností však mohlo mít také nezamýšlené metodologické důsled-

ky; výzkumník zřejmě získával informace od jistých skupin informátorů více než od jiných s tím důsledkem, že se vesnice a její obyvatelé jeví jako „tradičnější“, než ve skutečnosti jsou (k tomu více dále).

První část práce zaměřená na historii vesnice se zabývá zejména vlastnictvím půdy a systémy prestiže s půdou spojenými. V druhé kapitole autor popisuje defeudalizaci vesnice a v následující třetí kapitole pak proces kolektivizace. Moc velkých pozemkových vlastníků byla na začátku kolektivizace značná a ani v jejím průběhu zcela nezmizela – někteří dřívější gazdové zaujali v novém uspořádání vedoucí místa. Moc místních vůdců však zásadně omezilo slučování družstev v polovině 70. let, které přinutilo obyvatele vesnice, aby v zájmu udržení kontroly nad svým každodenním životem a životní drahou vytvářeli a udržovali sociální vazby ve větších měřítcích než dosud.

V dalších kapitolách jsou přiblíženy procesy probíhající v postsocialistickém období. Čtvrtá kapitola, která podrobně rozebírá dekollektivizaci a majetkové restituce, dokládá přetrvávající význam družstva pro vesnické společenství a skutečnost, že nedošlo k obnovení moci dřívější vládnoucí vrstvy pozemkových vlastníků. Následuje pozoruhodná a dobře podložená pátá kapitola o domácí ekonomice, v níž autor zkoumá význam domácího zemědělství z ekonomického hlediska a také jako klíčovou oblast morálního života, ve které se odkrývají a udržují blízké osobní vztahy.

Ve zbývajících třech kapitolách (6.–8.) Davide Torsello přechází od témat pozemkového vlastnictví, majetku a práce k důkladnějšímu zpracování problému důvěry/nedůvěry a souvisejících sociálních hodnot. V návaznosti mimo jiné na Fredrika Bartha se zde hlásí k pragmatickému a interakcionistickému chápání hodnot i důvěry. Podrobně sleduje nesoulad mezi rovinou idejí a rovinou praxe, mezi slovy a jednáním. Jedním z jeho základních závěrů je ten, že nedůvěra a důvěra jsou strate-

gicky řízeny jako nástroje vyrovnávání se s nestabilitou. Lidé se podle Torsella nacházejí v situaci nejistoty, v níž není místo pro „slepu nebo absolutní důvěru“ (s. 219). Mnozí z nich dávají najevo svou nedůvěru k druhým lidem nebo institucím velmi hlasitě. V praktickém jednání však často utvářejí spojenectví s týmiž lidmi a institucemi, jimž pode vlastního vyjádření nedůvěřují. Nedůvěra tudíž není, jak se domnívali někteří autoři, nedílnou součástí postsocialistické *kultury*. Je spíše odpovědí na nestabilní podmínky, jež vytváří „závazky mezi aktéry, nikoli jakožto forma apatie nebo neaktivity, ale jako aktivní způsob vypořádání se s nejistotou a podmínkami všeobecného nedostatku“ (s. 219). Mnohoznačnost vznikající v prostoru mezi slovy a jednáním lidem pomáhá „zaujímat proměnlivé přístupy k sociálních vztahům“, stejně jako „střídat rejstříky strategií a chránit své volby před zhroucením osobních vztahů“ (s. 219).

Tuto argumentaci považuji za velmi přesvědčivou, mimo jiné i proto, že je v souladu se zjištěními, k nimž jsem dospěla během svého vlastního výzkumu na jihomoravském a jihočeském venkově (Haldis Haukanes. *Velká dramata – obyčejné životy. Postkomunistické zkušenosti českého venkova*. Praha: Sociologické nakladatelství 2004). Torsellova kniha může být podle mého názoru velmi užitečná pro badatele zabývající se evropským venkovem obecně, nejen pro specialisty na postsocialistickou transformaci. Jak už jsem ovšem naznačila výše, projevuje se v ní zřejmě jisté zkreslení způsobené výběrem současných lidských pramenů, o něž se opírá. Z citátů a případových studií zařazených do textu lze usuzovat, že hlavní skupinu informátorů, s nimiž autor pracoval, tvořili převážně muži středního a vyššího věku. Zda tomu tak skutečně bylo, je obtížné zjistit; úvodní oddíl věnovaný metodologii je velmi stručný a neříká nic o možných zkresleních v materiálu získaném pozorováním a rozhovory. I tak mám za

to, že informace o mladší generaci z velké části chybí. Kniha by mohla být ještě zajímavější, kdyby věnovala více pozornosti mladým dospělým jedincům narozeným 15–25 let po kolektivizaci a jejich názorům na základní výzkumná témata. Do jaké míry sdílejí se starší generací kolektivní paměť kolektivizace? Jak se dívají na právě probíhající procesy sociální změny? Jak budují a udržují vztahy ke své rodině? Sdílejí sociální hodnoty střední a starší generace v oblasti představ o prestiži a důvěryhodnosti? ...

I přes tento nedostatek představuje práce Davide Torsella solidní a zajímavý příspěvek nejen k etnografii daného regionu, ale také k lepšímu antropologickému pochopení širšího tématu důvěry a nedůvěry jako základu sociálních vztahů.

*Haldis Haukanes
(Z angličtiny přeložil -mrs.-)*

Petr Lozoviuk: *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*

Pardubice, Fakulta humanitních studií
Univerzity Pardubice 2005, 189 s.

Kniha je pokusem mladého kolegy alespoň částečně zaplnit teoretické a metodologické vakuum české etnologie i českého národopisu (etnografie) a současně vyvolat diskusi k problémům, jimž se většina zdejší odborné obce, jak etnologické, tak národopisné (etnografické), již dlouhá desetiletí vyhýbá. Tento záměr konečně Petr Lozoviuk vtělil hned do úvodu své knížky. Jeho počín je proto třeba vítat a také chválit pro odvahu vstoupit na ošemetnou půdu oborové teorie a metodologie, ale i pro zřetelnou autorovu snahu vyjasnit si pomocí napsaného textu vlastní odborné problémy. Kniha je rozdělena na dvě části, z nichž první je věnována povýtce teoretickým a metodologickým problémům („Přístupy – historie, teorie a metodologie oboru“); ve druhé části („Případové studie“) autor nabízí čtenáři

svou aplikaci teoretických a metodologických východisek rozebíraných v první části knihy. Světlo světa tak spatřila první česká studie zaměřená výrazně na seznámení české etnologické a etnografické obce s některými aspekty moderní teorie a metodologie společenských věd.

Přinejmenším od poloviny 19. století nevzniká (a neexistuje) ve společenských vědách oborová teorie i metodologie nezávislé na jiných oborových teoriích a metodologiích – jednotlivé obory se vzájemně inspirují a také si vypomáhají. Tuto skutečnost je třeba mít na paměti při čtení Lozoviukovy studie; inspirací z jiných oborů – zejména z antropologie a sociologie, je daleko víc, což znamená, že teoretický i metodologický obzor každého etnologa či etnografa může být daleko širší a možná více vzdálený, než je obzor nabízený autorem. Jistým omezením Lozoviukovy argumentace je totiž skutečnost, že se v obecných otázkách hodně opírá o německy psanou literaturu a o českou překladovou literaturu; v posledních desetiletích ovšem vychází velmi mnoho důležitých studií v angličtině.

Každá podobná práce přináší i problémy, které odrážejí jak současnou názorovou situaci v oboru, tak i představy a názory samotného autora. K některým problémům tohoto druhu se pokusím připojit několik poznámek.

Hned první kapitola „Od národopisu k evropské etnologii“ otevírá problém chápání či vymezování badatelského prostoru, v tomto případě prostoru střední Evropy. Z textu se zdá, že Lozoviuk uvažuje o střední Evropě v historickém kontextu pojmosloví z doby před pádem tzv. železné opony – tedy z doby před koncem roku 1989. Tehdy se pojmem střední Evropa rozuměla oblast zahrnující Německo a Švýcarsko s Rakouskem (tedy tzv. země svobodného západního světa), zatímco Polsko, Československo, Maďarsko a Slovinsko se počítaly k východní, mocenské zóně Sovětského svazu a přeneseně k východní

Evropě. Většina dat zmiňovaných v jinak fundované první kapitole se totiž vztahuje jen k dějinám německé či rakouské etnologie a národopisu. Například v poznámce o nadregionálních národopisných společnostech (str. 14) se uvádějí jen národopisné společnosti německé, rakouská a švýcarská; v téže době byly ovšem na území Rakouska-Uherska založeny i další nadregionální národopisné společnosti, a to polská, maďarská, ukrajinská a česká. V textu najdeme jen občasné zmínky o situaci v českém národopisném prostředí; pokud je ale základem předlistopadový pojmoslovný kontext, pak vzniká otázka, proč se o českém národopise v této kapitole vůbec hovoří.

Druhou možností ovšem je, že autor skutečně míní střední Evropu v jejím geografickém vymezení (Německo, Rakousko, Švýcarsko, Slovinsko, Maďarsko, Slovensko, Česko a Polsko); pak ovšem vyvstává otázka, proč je veškerá pozornost soustředěna na dějiny etnologie a národopisu právě jen v Německu a trochu i v Rakousku (není třeba zmíněna generace badatelů tzv. vídeňské školy). Nechci zde bojovat za český národopis, k jehož metodologickým a teoretickým nedostatkům jsem se svého času vyjádřil; rozhodně ale do středoevropského etnologického kontextu patří etnologie polská a maďarská a v jisté míře i slovenská a slovinská, o nichž autor vůbec neuvažuje. Chápu, že se nesnadno studují maďarské odborné studie, ale v padesátých až sedmdesátých letech byla maďarská etnologie v celoevropském kontextu stejně kvalitní jako etnologie švédská. V případě slovinské, slovenské a polské etnologie ovšem jazykové zábrany neexistují – zejména u erudovaného badatele, který přinejmenším v polském prostředí prováděl výzkumy.

Druhá kapitola, myslím, do této knihy vůbec nepatří a je nejspíše autorovou úlitbou pardubické univerzitě, která mu celou studii vydala. Text nazvaný „Téma- ta a problémy aneb jak napsat etnologick-

kou studii“ má totiž charakter učebnice (skript) a se zbytkem knihy příliš nesouvisí. Základem je úvod do teorie a metodologie výzkumu a teorie a metodologie zpracování získaných dat. Učebnicový charakter kapitoly je nejvíce patrný na jejím konci (str. 36), kde je dokonce publikována jakási ideální osnova diplomové práce. Na místě by ovšem byla kapitola věnovaná vývoji etnografické a etnologické metodologie od poloviny 19. století až po současnost.

K této kapitole mám ještě jednu poznámku. Nedomnívám se, že je možné hovořit o etnologických datech získávaných v terénu. V terénu se zpravidla získávají data, která označujeme jako etnografická – jsou to popisy společenských a kulturních jevů, které výzkumník při pobytu v terénu zjistil a zaznamenal, tedy popsal. Hned je třeba říci, že data označovaná jako etnografická získává nejen etnolog, ale i antropolog či sociolog. Jsou to právě jen terénní data. Pokud někdo publikuje pouze taková data anebo jen jejich souhrny, v nichž nenajdeme žádné anebo minimální zobecnění, bývá zpravidla označován za etnografa či národopisce. Z dat získaných v terénu je ovšem možné vytvořit poznatky etnologického charakteru – jsou to zpravidla teoretické závěry či potvrzené hypotézy řešící problémy formulované etnologickou vědou. Rozhodně vstup etnologa do terénu nedělá z jím nasbíraných terénních dat data etnologická. Není konečně zase až tak neobvyklé, že i erudovaný etnolog si občas užije napsání etnografické studie, která nemá žádné velké teoretické ambice.

V současných debatách o povaze etnologie, etnografie či antropologie bývá někdy kamenem úrazu „historická terminologická zátěž“. Tím míním, že občas současní kolegové používají zejména termíny „etnografie“, „národopis“ a „etnologie“ v jejich historickém významu – několikrát se to stalo i autorovi. Mladší generaci, která již nepamatuje československou situaci z let předcházejících listopadu 1989, je třeba připomenout, že od konce čtyř-

cátých let minulého století až do začátku devadesátých let téhož století pokrýval termín etnografie všechny roviny odborné a vědecké činnosti, ať již měly charakter pouze etnografický, etnologický či antropologický. Tato minulost je již skoro patnáct let za námi, a proto by k podobnému změnění pojmů již nemuselo docházet. Rozdíly mezi pojmy etnografie (národopis) – etnologie – antropologie jsou již dnes dosti přesně vymezeny.

Třetí kapitola „Etnická indiference a význam jejího studia v etnologii“ je autorovým pokusem podat vyčerpávající pohled na problematiku kolektivních identit a zejména pak identit etnických. To je ovšem téma velmi obsáhlé a v posledních třiceti letech byly problematice skupinových identit obecně a etnických identit zvláště věnovány stovky knih a článků. Z tohoto hlediska je celá kapitola dosti dobrým úvodem do dané problematiky, i když má autor trochu problém s teorií sociální konstrukce reality (viz stejnojmenná kniha Bergera a Luckmanna). Speciálním směrem studia skupinových identit jsou dnes výzkumy identity obyvatel nejrozličnějších hraničních území – státních i jiných. V poslední době k tomuto tématu vyšel například sborník editovaný Ulrikou H. Meinhof *Living (with) Borders. Identity Discourses on East-West Borders in Europe* (Aldershot: Ashgate 2002), který bývá používán jako učebnice.

Ke čtvrté kapitole „Text a možnosti jeho etnologické interpretace“ mám jen jednu poznámku. Ve třetí kapitole zmiňovaný Vladimír Macura byl nejen výtečným badatelem na poli českého nacionalismu a české identity (zasloužil by si i titul českého sociálního antropologa), byl i výborným znalcem tartuské školy. Je škoda, že Lozoviuk nepoužil jeho sémiotické texty právě v této kapitole.

Kapitoly pátá „Etnoregionalismus a globalizace“ a zrovna tak i desátá „Etnické přistěhovalectví do Spolkové republiky a jeho historické, kulturní a politické záze-

mí“ nemají podle mého názoru s etnologií mnoho společného. Spíše oscilují mezi teoriemi sociálního inženýrství a sociální politiky. Obecně mají spíše popisný (etnografický) charakter a pro hlavní téma studie (autorův zájem o skupinové identity) nemají skoro žádnou cenu. Bylo by ale docela zajímavé, kdyby v budoucnu nějaký etnolog rozebral příčiny českého i německého „zachraňování“ krajanů z nejrůznějších koutů světa.

Tím se dostávám ke druhé části knihy. Myslím si, že by čtenáři usnadnilo orientaci i pochopení jednotlivých kapitol, kdyby Petr Lozoviuk vždy v poznámce uvedl, kdy a kde již byla předchozí verze textu publikována. Napadlo mne to při čtení sedmé kapitoly „Libinsdorf či Karlov?...“, která již byla uveřejněna v *Českém lidu*. Textu ani autorovi by to nijak neuškodilo – navíc je to běžná praxe, kterou používali i teoretičtí velikáni jako Clifford Geertz anebo Arnošt Gellner.

V kapitolách 6–9 se autor zabývá problematikou skupinových identit, především etnických a lokálních. „Svatořečení a roviny jeho diskurzivity“ (kap. 6) pracuje se situací, která nastala v České republice roku 1995 v souvislosti se svatořečením Jana Sarkandera. „Překlad Bible do lokálního jazyka jako projev etnické emancipace“ (kap. 7) je rozbořen pokusů o národní obrození Kašubů. „Libinsdorf nebo Karlov?“ (kap. 8) nabízí čtenáři historický obraz nacionalistických bojů Čechů a Němců o německý jazykový ostrov, v němž obyvatelé tohoto ostrova byli spíše objekty než subjekty národnostního boje. „Migrace a kolektivní identita – migrační pohyby na území Bosny a Hercegoviny“ (kap. 9) se zabývá problematikou multi-etnických oblastí a možnostmi soužití několika etnik. Kapitola má výrazně historizující charakter a Lozoviuk se zde utíká zase především k popisu situací (a migrací). Je ovšem možné, že mu nedostatek etnografických dat vztahujících se ke skupinovým identitám neumožnil důkladnější analýzu společen-

ských procesů probíhajících v Bosně a Hercegovině. Mimochodem německy psaná „Herzegovina“ v názvu kapitoly nabízí domněnku, že starší verze textu byla nejspíše určena pro nějaké německé periodikum.

Lozoviuk v úplném závěru této kapitoly poznamenává, že „... stovky a tisíce již plně asimilovaných obyvatel BaH se začaly jakoby rozpomínat na vlastní (skutečné či domnělé) etnické kořeny. Takto byl uveden do pohybu zajímavý proces reetnizace...“ (str. 152). V tomto případě není zajímavé konstatování o počátku nějakého procesu; zajímavá je spíše otázka, proč a jak ke zmiňovanému procesu reetnizace vůbec došlo. Průběh občanské války v Bosně a Hercegovině totiž autorovu tvrzení o plně asimilovaném obyvatelstvu odporuje – ona úplná asimilace asi zas až tak úplná nebyla. Právě krizové či konfliktní situace jsou nejlepší příležitostí pro každého badatele na poli skupinových identit, aby zjistil, jaká identita je v dané situaci pro jeho informátory (účastníky konfliktu) nejdůležitější. V případě Bosny a Hercegoviny se zdá, že to byla kombinovaná identita nábožensko-etnická, což je však jen moje hypotéza. Nevím, zdali tento problém někdo skutečně důkladně zkoumal. Vracím se tak k poznámce uvedené ke třetí kapitole – výzkum skupinových identit není zdaleka tak jednoduchý, jak si Petr Lozoviuk představuje, což pochopitelně platí i o výzkumu etnických identit.

Josef Kandert

Petr Janeček: Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice

Plot, Praha 2006, 367 s.

Česká sociální antropologie, etnografie a příbuzné disciplíny nemají po pádu „národopisného paradigmatu“ nejlepší výsledky ani sociální ohlas, což ukázala i nedávná diskuse na toto téma na stránkách *Českého*

lidu (2004, 91 (1) až 2006, 93 (1)). Obzvláště špatně na tom je folkloristika, jednak proto, že dlouho šlo o nedostatečně rozvíjenou badatelskou perspektivu, ale i z toho důvodu, že je v obecném povědomí spojována hlavně s antikvovaným studiem mytologie, „národních“ pohádek, pranostik a zvyků raného novověku či 19. století. Prvotina mladého pražského folkloristy Petra Janečka nicméně ukazuje, že nic z těchto nelichotivých charakteristik nemusí platit věčně – výzkumná perspektiva a metody moderní folkloristiky se nemusí obrozovat „zevnitř“, leckdy stačí být v úzkém kontaktu se zahraničním (západním, ale třeba i polským a slovenským) vývojem tohoto oboru. Bez ohledu na domácí oborové autority totiž Janeček uvádí do české folkloristiky důležité téma výzkumu moderních pověstí, jejichž výpovědní hodnota daleko překračuje hranice jeho vlastní disciplíny. Vedle nečetných studií oborového slangu, nápisů, anekdot či dětského folkloru se nám tak dostává do rukou vyzrálé folkloristické dílo, jež (doufejme) bude formovat další směřování této disciplíny a přinese užitek i jiným, především sociologii a psychologii. Důvod je nasnadě: „současné pověsti a fámy ... představují ... nesmírně cennou výpověď o naší společnosti a kultuře, která je na rozdíl od sociologických anket a uměleckých děl zcela nevědomá a kolektivní, a proto v mnohém i pravdivější“ (s. 341).

Existence moderních pověstí, odrážejících sociokulturní dispozice společnosti 20. století, ale stejně tak i jejich obavy, skryté mentální a behaviorální vzorce či normy a hodnoty, je známá přinejmenším od poloviny minulého století. Folklor tedy nevyhynul, jen se žánrově transformoval a i v případě pověstí a fám, jež jsou vedle anekdot nejrozšířenější formou, začal před transcendentními bytostmi a silami dávat přednost „reálným“ nebezpečím a úkazům. S výjimkou dětských recipientů již málokoho zaskočí hejkal nebo polednice, moderní sídliště a vysokoškolské koleje jsou však „zabydleny“ vrahy a perversy, ve *fast foodo-*

vém obžerstvení na nás číhá sperma a další nevídané přísady, nemluvě o leptospiróze z potkaní moči zachycené na víčkách pivních plechovek, či žiletkách na tobogánu. Všechny tyto „příběhy z každodenního života“, šířené orálně („jedna paní povídala“) nebo i prostřednictvím masových médií (*Zeitungsagen*, v Německu studované již od třicátých let), přitom jsou současnými pověstmi – což je termín, který Janeček preferuje před starším *urban legends*, jež zavedl americký folklorista R. M. Dorson: nikdy se nestaly, nebo je jejich skutečný základ mizivý, jsou mezinárodní, vyskytují se v řadě orálně tradovaných variant atd. Ať už mají podobu fám (varování před fiktivním nebezpečím), pověstí (údajné reálné historky) nebo i anekdot, alespoň části z nich věříme a chováme se podle nich, šíříme je dál třeba i prostřednictvím internetu. „Folklorní příběhy vždy odrážejí kulturu společnosti, ve které jsou tradovány. Vedle společenských norem, hodnot a idejí ... odrážejí samozřejmě i technologickou úroveň a konkrétní prvky materiální kultury dané společnosti“ (s. 245).

P. Janeček čtenářům předkládá výběr 136 nejfrekventovanějších současných pověstí sesbíraných v české (hlavně pražské) populaci a na internetu v letech 2005–06. Sociolog by přitom mohl mít pochybnosti ohledně reprezentativnosti vzorku (100) narátorů, mezi nimiž jsou výrazně nadprezentováni mladší a vzdělanější, ale o to v daném případě vůbec nejde. Janečkův výběr je cenný především proto, že zachycuje základní strukturní kontury *urban legends* a doplňuje je zasvěceným výkladem. Podobně jako zahraniční sbírky (R. W. Brendich, J. H. Brunvand, D. Czubala ad.) přitom zachovává čtenářsky přitažlivé obsahové členění syžetů (1. vrazi, úchylové a přízraky; 2. zákešní cizinci; 3. nečekané přísady; 4. fauna a flóra; 5. sex a erotika; 6. alkohol a drogy; 7. úrazy, neštěstí a omyly; 8. automobil; 9. MHD a vlak; 10. na „základce“ a v dětském táboře; 11. na střední a vysoké škole; 12. pro pamětní-

ky (komunistického režimu); 13. kanceláře a úřady). K těmto tématům by samozřejmě bylo možné přidat další (např. vojenský nebo církevní folklor) nebo jim vytknout přílišnou vázanost na folkloristické členění podle vzájemně – i mezinárodně – srovnatelných skladebných prvků, jež jakoby zastihuje faktické prolínání a především strukturní funkce. I tato výtky by však byla marná, protože sběratel a komentátor jako by s ní už dopředu počítal. Nevzdává se čtenářské atraktivnosti, umožňující v extrémním případě číst pouze desuplně „storky“, většinu jednotlivých příběhů i tematických celků nicméně doplňuje základními odbornými komentáři.

Jako hlavní důkaz, že se příslušná událost nestala a stát ani nemohla (jenom několik málo historek má podle Janečka reálný podklad – pro jejich sociální funkci je to ovšem bezpředmětné), autor uvádí zahraniční paralely a variace v procesu orální transmise, ačkoli narátoři věří, že jde o reálný příběh „kamaráda jejich kamaráda“ (odtud alternativní označení *FOAF tales* – „friend of a friend“); ze zachycených českých pověstí má 52 prokazatelné zahraniční paralely. V některých případech přitom jde dokonce o variace starších pověstí z raného novověku či 19. století, vždy však aktualizované a zakotvené v údajném skutečném životě. Modernizace se přitom dotkla i formální stránky – „posluchač ... zvyklý na primárně vizuální klipovou kulturu a rychlé a bezprostřední přijímání informací ... potřebuje detailnější, vizuálnější a emocionálně vyostřenější popis děje pověsti. A protože většina současných posluchačů má také daleko výše nastavenou úroveň snesitelnosti brutality ... této úrovni se logicky přizpůsobuje i současná pověst“ (s. 67). Opakování, respektive recepce z vícero zdrojů, obvykle vede ke zpochybnění hodnověrnosti, výjimku potvrzující pravidlo však tvoří mediální prezentace. Leckdy se totiž stává, že zejména bulvární média „sednou na lep“ současným pověstem a vydávají je za skutečné

události, což přispívá k jejich legitimizaci; podobně se šíří i některé fámy. Je to zjevný „pokrok“, uvážíme-li, že redaktoři *Mladého světa* už v letech 1966–67 bez jakékoli pomoci ze strany tehdejší české folkloristiky detekovali třč. nové pověsti české, často shodné s těmi současnými. Jakkoli může jít o pouhou žurnalistickou neprofesionalitu, Janeček dokumentuje několik (zahraničních) případů, kdy se dokonce uvažuje o vědomém vytváření a posilování těchto fám z důvodu jejich snadného zneužití v politickém či konkurenčním boji (např. s. 98–99). Jiný typ mediálního využití naproti tomu představuje umělecká fikce, písně či film, hojně i v domácím prostředí (příkladem *par excellence* může být tvorba I. Jahelky).

Sociologové by si při studiu současných pověstí neměli všimnout pouze jejich folkloristických charakteristik, případně zkoumat jejich sociální rozptyl a variace v závislosti na statusových, kognitivních a dalších charakteristikách tradentů, nýbrž měli by si především uvědomit, že folklor (nejen dětský) je „jakýmsi rezervoárem, odkladištěm nebo přímo smetištěm kulturních prvků“ (s. 282). Není jen zakonzervovanou podobou sociokulturních klíšé, ale přímo prostředím, které implicitně umožňuje jejich další rozvoj a předávání. Janeček ve své knize upozorňuje alespoň na některá z nich – genderové stereotypy, etnocentrismus a strach z cizinců, katartickou devaluaci určitých profesí a podobně. Folklorista tím značně překračuje hranice svého oboru, avšak sociální vědec by při analýze shromážděného materiálu měl jít ještě hloub. Právě zde se tak nabízí zásadní a sociology a psychology dosud naprosto opomíjené výzkumné pole umožňující hlubší poznání implicitně působících sociokulturních regulačních mechanismů, jejich vzniku i funkcí. *Urban legends* zároveň mohou sloužit jako nechtěný důkaz přetrvávání hodnot a vzorců jednání, které společnost a její mluvčí rétoricky odsuzují. Rozhodně totiž není náhodné, že „blon-

dýnkám“ v současných pověstech z nouze zásadně pomáhají maskulinní švarní jonáci, nebo že osmaženou kysu dostaneme naservírovanou v řetězcích rychlého občerstvení (v Americe) či naopak v etnických restauracích (v Evropě). Podobně bychom neměli zapomínat, že údajná přemíra sexu a brutality v moderních historkách může být „způsobena“ pouze tím, že starší folklor jeho sběratelé nemístně cenzurovali (s. 175).

Úhledná knížka P. Janečka přináší nejen obsáhlý výběr současných českých pověstí a jejich folkloristické zařazení, autor také v závěrečné úvaze pregnantně a přitom přístupnou formou obecně informuje o vývoji a možnostech moderní folkloristiky (s. 317–341). Mezi specifiky českých/východoevropských *urban legends* uvádí syžety o komunistickém režimu a o MHD (v USA převažuje cestování autem), kromě toho se objevují i skutečné unikáty (kupř. pověsti o Hagenovi likvidujícím trampy v Americe na Berounsku). Sběr a komparativní analýza těchto příběhů/fám by ovšem měly tvořit jen první krok k psychologickým a sociologickým rozborům. Jejich sociokulturně závislá frekvence, formy tradování i – často nevědomé – strukturní a obsahové stránky totiž jednoznačně volají po hlubších analýzách, které mohou leccos vypovědět o fungování pozdně moderní, jen zdánlivě výsostně racionální společnosti. Tvrdila-li totiž ještě v roce 1931 R. Benedictová, že „folklor v moderní civilizaci jako živoucí prvek nepřežil“ (cit. na s. 327 recenzované knihy), evidentně se mýlila – avšak měli by si toho všimnout také jiní sociální vědci než (jen) moderní folkloristé. Právě proto je Janečkova kniha tak důležitá, byť představuje pouze první krok k budoucím závažným studiím netoliko na poli folkloristiky. Jde-li nejen o nanejvyšší záslužné první přiblížení významného tématu českým čtenářům, ale i o autorovu prvotinu, nezbyvá než mu svrchovaně blahopřát.

Zdeněk R. Nešpor

**Josef Kandert: Každodenní život
vesničanů středního Slovenska
v šedesátých až osmdesátých letech
20. století**

Praha, Karolinum 2004, 258 s.

Josef Kandert bol v kontexte československého národopisu (etnografie) normalizačného obdobia zvláštnou výnimkou. Aj keď na toto jeho výnimočné postavenie zrejme boli a možno aj dodnes sú rôzne názory, medzi mladšou generáciou bratislavských etnografov 80. rokov 20. storočia, do ktorej som v tomto období patrila, bol podľa mojich spomienok prevažne vnímaný ako výnimka svetlá. Presnejšie povedané, ako určitá alternatíva počas nepochybne stagnačnej etapy odboru, kedy vrcholili finálne alebo prípravné fázy práce na veľkých kolektívnych dielach a zároveň za alfu a omegu národopisej produkcie sa stále považovali lokálne a regionálne monografie a popularizačné publikácie orientované na ľudové výtvarné a slovesné umenie; ale kedy už bolo viac ako zrejmé, že klasický chotkovsko-mjartanovský model československého národopisu je intelektuálne vyprázdnený a problémovo opotrebovaný. Jeho štúdie, sporadicky publikované na stránkach *Slovenského národopisu*, alebo jeho vystúpenia na pôde Subkomisie pre výskum spoločenských vzťahov Medzinárodnej komisie pre výskum ľudovej kultúry v Karpatoch a na Balkáne boli podľa mojich vtedajších pozorovaní zväčša vnímané ako intelektuálne osviežujúce v kontexte deskriptívnych prác reprezentujúcich národopisný mainstream 70. a 80. rokov. Originálne prístupy Josefa Kanderta k terénnemu bádaniu, jeho vedecká optika a interpretácia etnografického materiálu mali svojich priaznivcov, fakticky však v tej dobe nenachádzali nasledovníkov. Situácia sa zmenila až v 90. rokoch, kedy začal pedagogicky pôsobiť na UK a vychovávať vlastných žiakov. Zhrnutím jeho dlhodobého vedeckého záujmu o problematiku spoločenských vzťahov,

v rámci ktorého realizoval terénne výskumy vo vidieckych sídlach na strednom Slovensku, je publikácia *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Kandertova práca je zaujímavým príspevkom k poznaniu spôsobu života a správania radových obyvateľov Slovenska počas obdobia tzv. reálneho socializmu, ktorý autor spoznával v malých vidieckych lokálnych spoločnostiach. Avšak je zároveň aj príspevkom k dejinám odboru. Publikácia naznačuje, že etnografické výskumy „dedinského ľudu“ bolo možné realizovať aj inak, než to robil – a autor v úvode pripomína, že do určitej miery stále robí – československý národopisný mainstream. Spoločne si teda zalistujme v Kandertovej knižke, aby sme sa dozvedeli, ako vlastne žili stredoslovenskí dedinčania v tomto tak nedávnom, a zároveň už vzdialenom období.

V úvode Josef Kandert uvádza, že jeho kniha je pokusom o zobrazenie časti komplexnej spoločnosti tak, ako existovala v rokoch československého socializmu 1967 až 1988. Je súčasne aj pokusom o zachytenie procesu poznávania spoločenskej reality jedným výskumníkom, ktorého dôležitou súčasťou je kolektívna hra, ktorej sa zúčastňuje spolu s celou skupinou spoluhráčov, ktorí sa podieľajú na tomto procese poznávania. Nemyslí tým iba svojich kolegov, kritikov jeho textov, ale predovšetkým obyvateľov všetkých dedín, v ktorých svoje výskumy realizoval. Táto výpoveď zrozumiteľne hovorí o jeho vnímaní celého procesu etnografického bádania a o spôsobe, akým autor na nasledujúcich cca 250 stranách textu reflektuje svoj výskumný pobyt v modelových vidieckych lokalitách. Celý úvod je vlastne jeho osobnou výpoveďou o tom, ako a prečo realizoval terénny výskum vo vybraných rurálnych sídlach na strednom Slovensku. Zároveň je autorovým uvažovaním o terénnej práci, o pozícii výskumníka. Vyjadruje svoj postoj k používanej metodológii, konfrontuje prístupy z výskumov v mimoeu-

rópskom prostredí so situáciou v Európe. Nevyhýba sa ani konfrontácii s prístupmi rozšírenými v stredoeurópskom národopise. Zoznamuje čitateľa s problémami výskumníka, s ktorými sa musel – tak ako každý bádateľ – vyrovnávať počas viac ako dvadsaťročnej výskumnej práce. Podobne sa venuje metódam práce v teréne. V úvode zároveň charakterizuje oblasť, v ktorej začal na prelome januára a februára 1967 robiť terénne výskumy. Zameriava sa hlavne na „vzorové“ dediny, v ktorých realizoval dlhodobé opakované výskumy: Sihlu, Sebechleby a Látky.

Kandert rozdelil publikáciu do 16 kapitol, ktoré začlenil do troch častí: *Vesničané a okolní svět*, *Vesničané mezi sebou* a *Vesničané v okolním světě*. Každá z kapitol rieši dosť odlišným spôsobom určitý komplex problémov a bádateľských otázok. Kapitoly sa odlišujú zvoleným prístupom, rozdiely majú často aj kvalitatívny rozmer. Každú z nich otvára autorov konkrétny zážitok z terénu alebo konkrétna etnografická situácia, prípadne citát informátora, ojedinele aj citát od niektorej odbornej autority. Vstupná kratšia pasáž takto ilustratívnym spôsobom navodzuje problematiku, ktorú autor rieši v nasledujúcom texte kapitoly. Cieľom šesťnástich kapitol je komplexne uchopiť život obyvateľov skúmaných lokalít; samozrejme okruhy problémov a bádateľské priority si stanovil sám autor. To potom môže vyvolať aj pochybnosti o miere komplexnosti – niekomu môžu v prezentovanom pohľade na každodennú kultúru „reálne socialistického Stredoslováka“ chýbať mnohé aspekty alebo rozmery tejto kultúry. Kandertov pohľad, resp. výber sledovanej problematiky aj interpretácia pôsobia často subjektívne a redukcionisticky. Toto je ale autorským právom aj originálnym autorským prínosom recenzovanej knihy: výsledok je veľmi príťažlivý nielen čitateľsky, ale aj z odborného spoločenskovedného pohľadu. Pre mňa je to tiež spojené s veľmi akútnou otázkou, do akej miery

môže individuálne pracujúci bádateľ sám vôbec pokryť takúto komplexnosť. Myslím, že každý, kto sa aspoň raz ocitol na dlhšiu dobu v pozícii terénneho bádateľa rozumie, o čom je reč. Publikácia ale práve preto podsúva sociálnym vedcom – nielen antropológom – pracujúcim metódami kvalitatívneho sociálneho výskumu tému na metodologickú diskusiu, akým spôsobom, akými metódami uchopiť každodennosť konkrétneho jednotlivca, sociálnej skupiny aj lokálneho spoločenstva v podmienkach komplexnej spoločnosti a na základe akej metodológie a teoretických koncepcií ju interpretovať. Kandertov prínos k tejto diskusii je bezpochyby iba jednou z možností: je však potrebné dodať, že takýmto spôsobom to pred ním na území bývalého Československa nikto neurobil.

Šesťnásť kapitol predstavuje skutočne široký problémový záber. Cieľom tejto recenzie preto ani nemôže byť podrobné oboznámenie čitateľa s problematikou riešenou v každej kapitole, alebo kritické diskutovanie jej relevantnosti, prínosov alebo aj prípadných nedostatkov. Toto bude musieť urobiť zvedavý čitateľ sám. Sústredím sa skôr na niektoré časti publikácie, jednotlivé pasáže či momenty, ktoré ma zvlášť zaujali. Či už pre ich závažnosť alebo inovatívnosť z odborného hľadiska, alebo pre zaujímavosť a príťažlivosť z pohľadu čitateľského.

Prvú kapitolu, ktorá je vstupom do celej publikácie, možno aj označiť ako inštruktáž, ako sa má etnograf správať v teréne, čo ho tam môže čakať a čo ho neminie, ako treba identifikovať zdroje informácií, ako ho ako „cudzincina“ reflektuje pospolitost, v ktorej sa ocitol s cieľom skúmať ju, až po kategorizačné stereotypy o príslušníkoch cudzích národov rozšírené v skúmaných lokalitách. Aj keď je s týmito problémami konfrontovaný každý etnograf pracujúci v teréne, v našich zemepisných šírkach je Kandert zatiaľ ojedinelým prípadom bádateľa, ktorý publikuje tieto pre

etnografický výskum zásadné skutočnosti. To je dôležitým prínosom prvej kapitoly i celej publikácie. Na druhej strane platí vyššie uvedené upozornenie na niektoré Kandertove subjektívne zovšeobecnenia a interpretácie. Tiež som robil dlhodobý terénny výskum na strednom Slovensku, aj keď v jeho severnejšej časti, a pochopteľne aj v iných oblastiach krajiny. A nemôžem povedať, že by časť Kandertovej „praktickej inštrukcie“, resp. jeho konkrétna skúsenosť zo Sihly, ktorá je jadrom prvej kapitoly, mala vyslovene zovšeobecňujúcu platnosť. Súvisí to aj s Kandertovým výberom modelových lokalít, čo je vlastne problémom zovšeobecňujúcich momentov celej recenzovanej publikácie. Obe horské dediny svojim charakterom vždy predstavovali výnimku aj v rámci južnejších oblastí stredného Slovenska, počas reálneho socializmu sa táto výnimočnosť posilnila veľmi neskorou kolektivizáciou. Autor sa výberom oboch lokalít teda zamerl na javy výrazne v kontexte doby socioekonomickej a sociokultúrnej jedinečnosti. Zvyšuje to príťažlivosť etnografického materiálu a jeho interpretácie, ale znižuje mieru zovšeobecniteľnosti. Trochu iným prípadom sú Sebechleby, čo bola bohatá, počas normalizácie aj vzorová družstevná obec. Tu je trochu „problematickým“ región Hontu, ktorý predstavoval ešte v 70. rokoch značne kultúrne konzervatívnu oblasť. To je opäť prínosné pre určité bádateľské zámery, ale môže to pôsobiť problém pri úsilí o veľkú mieru zovšeobecňovania. Avšak prvá kapitola Kandertovej práce je dôležitým študijným textom pre začínajúceho etnografa, resp. pre každého, koho zaujíma, ako taký pobyt v teréne a získavanie informácií a dát metódami etnografického výskumu vlastne vyzerá a čo môže obsahovať.

V druhej kapitole autor venuje pozornosť identite príslušníkov etnografických skupín, v tretej identite obyvateľov susedných dedín. I. časť uzatvára kapitola o tom, ako si jeho informátori predstavovali život v mestách a ich obyvateľov. Ako aj o tom,

ako sa správajú k mešťanom, ktorí prišli do ich dediny.

II. časť prináša pestrú mozaiku etnografických poznatkov o charaktere lokálnych vidieckych komunít: od rôznych primárnych aj viac formalizovaných skupín a miestnych informačných sietí, cez Cigánov žijúcich v stredoslovenských dedinách, rôzne formy príbuzenstva a vzťahov medzi príbuznými, rodinu a domácnosť, predstavy o práci, o disponovaní príjmami členov rodiny, až po analytický pohľad na socializačný proces v skúmaných vidieckych sídlach.

III. časť sa sústreďuje na kultúrnu stránku života v skúmaných dedinách, autor analyzuje fenomén, ktorý nazýva duchovný svet dedinčanov, venuje pozornosť aj dedinským tradíciám, t.j. aj tomu, ako dedinčania narábajú s minulosťou. Za veľmi prínosnú považujem časť, ktorá sa venuje moci a jej rozdeleniu, t.j. dedinským klikám. Autor analyzuje charakter mocenského systému a úlohu príbuzenských vzťahov vo formovaní dedinských klík a ich štruktúry, fenoménu mocného muža a úlohe kmotrovstva pri udržiavaní mocenských pozícií. Analyzuje pozíciu členov KSS v dedinskej societe aj v rámci jednotlivých mocenských klík a dospieva až k poznaniu dvoch autonómnych politických systémov. Ale aj v časti o duchovnom svete vidiečanov dospieva k jeho chápaniu ako autonómneho systému, v ktorom sa prelínajú racionálne a iracionálne predstavy a kde vernosť ideológii KSS je iba súčasťou kamuflážneho správania pri styku s „cudzincami“, kam patria aj reprezentanti štátu. Nasleduje problematika kultúrnej zmeny v skúmaných dedinách, kde sa autor sústredil predovšetkým na to, ako vlastní dedinčania definujú a hodnotia zmeny. Túto časť uzatvára pasáž o klasifikačných schémach používaných obyvateľmi skúmaných lokalít.

Recenzovaná publikácia, teda okrem toho, že je napísaná ľahkým perom a dobre sa číta, má mnohé prínosné stránky. Hod-

notný je Kandertov spôsob videnia vedeckých problémov, čo úzko súvisí s ním používanou metódou terénneho výskumu. Jej súčasťou je snaha vidieť veci optikou vidiečanov, prakticky každý študovaný problém sa usiluje hodnotiť z pozície oboch pohlaví. Komparuje situáciu horských a nížinných obcí, do problémov vnáša konfesionálny aspekt. Kandert neustále hodnotí svoju pozíciu výskumníka a zvažuje svoje možnosti objektívneho skúmania každodennosti stredoslovenských vidiečanov. Text celej práce je prestúpený permanentnou metodologickou diskusiou, často je veľmi kritický, hlavne nešetří prístupy konzervatívneho stredoeurópskeho národopisu, spôsob jeho prístupu k výskumu vidieckych komunít. Kniha obsahuje veľa dôležitých metodických postrehov. Napr. ako sa vyhnúť štylizácii reality informátormi. Upozorňuje na rozdiel medzi proklamáciami informátorov a skutočnosťou, na ich ciele alebo mimochodné dezinterpretácie minulosti, na rozdiely medzi tradovaným obrazom minulosti a súčasnou skutočnosťou. To sú problémy, ktoré musí riešiť každý terénny bádateľ. Snaží sa reflektovať vzťah rôznych kultúrnych systémov, v rámci ktorých sa pohybujú jeho informátori. Kandertova práca je spochybením tak konzervatívneho tradicionalistického, ako aj feministického pohľadu na pozíciu a úlohy oboch pohlaví v spoločnosti. Jej problémom je určitá miera povrchnosti ako dôsledok jeho snahy o obsiahnutie komplexného pohľadu na každodenný život vidiečanov stredného Slovenska. A niekedy aj prvoplánovitost a prílišná priamočiarosť interpretácií. Pri pozornejšom čítaní textu sa dá ľahko identifikovať, ktorým problémom sa venoval s osobným zaujatím, dlhodobo a tak hlbkovo, a ktoré do textu zahrnul „z povinnosti“, práve kvôli komplexnosti. Je zarážajúce, ako v týchto prípadoch nevyužíva odbornú etnologicкую literatúru, ktorá rieši danú problematiku v prostredí socialistického vidieka druhej polovice 20. storočia.

„Životná“ publikácia Josefa Kanderta je úspešným pokusom o skutočné pochopenie reálneho života obyčajných ľudí v období vlády totalitného režimu. Je cenným príspevkom k antropológii komunizmu. Veľmi zrozumiteľne demonštruje prednosti realizácie dlhodobého opakovaného terénneho výskumu limitovaného množstva vybraných modelových lokalít, ako aj dlhodobý intenzívny záujem o určité okruhy vedeckých problémov. Podľa môjho názoru Kandert bol/je intelektuálne zaujímavou alternatívou tak voči stredoeurópskemu a východoeurópskemu národopisnému mainstreamu druhej polovice 20. storočia a aj súčasnému post-národopisu, ako aj voči väčšine prác západných sociálnych antropológov, zaujímajúcich sa o život Stredoeurópanov a Východoeurópanov v podmienkach reálneho socializmu. Jeho knižku by si mali prečítať nielen sociálni vedci, ale každý, kto sa skutočne usiluje o pochopenie sveta, ktorý nás obklopuje a ktorý zároveň sami tvoríme.

Juraj Podoba

Hana Červinková: *Playing Soldiers in Bohemia: An ethnography of NATO membership*

Praha, Set Out 2006, 161 s.

Hra na vojáky v Čechách je titul útlé anglicky psané monografie české antropoložky Hany Červinkové založené na jej Ph.D. disertácii na *New School for Social Research* v New Yorku. Jako dnes již celá řada jiných sociálněantropologických studií sleduje prudce se měnící středoevropský svět po vlně „sametových revolucí“ v roce 1989. Studie zavádí čtenáře do prostředí, kde změny probíhají ještě obtížněji než v jiných oblastech společnosti – do transformující se české armády, trpící, jak sama autorka říká, smutně „melancholickou náladou“, která „vyrůstá z propasti, jež se otevírá mezi fantastickými aspiracemi a frustrujícími reali-

tou“ (str. 53), v níž se celý armádní kolos nachází.

Armáda, obraz nepřítel, bojová technika, celý svět se po roce 1989 naráz změnil. Česká armáda hledala svou novou identitu, étos, organizační řád a hlavně smysl. Lékem na to všechno mělo být zredukování personálu armády mezi lety 1993–2001 na polovinu, její plná profesionalizace a hlavně modernizace začleněním do sil NATO. Ale jak autorka i pozorovatelé procesu transformace zvenčí správně podtrhují, to samo o sobě zdaleka nestačilo; problémy byly někde hlouběji.

Sami aktéři těchto změn na všech úrovních vnímali podle Červinkové chaotičnost transformace armády a přidružení k NATO, kterým scházela dlouhodobá koncepce, značně bolestně a s hlubokou frustrací. Výsledný demoralizující pocit grotesknosti a „kafkovské absurdity“ je ústředním momentem celé knihy, jemuž autorka dává velkoryse zaznít formou častých citací výroků aktérů i oficiálních armádních dokumentů: „...Ty lidi v NATO nás v podstatě vidí jako jiný živočišný druh, co stále ještě leze po stromě, zatímco oni lítají se stíhačkama v oblacích... Nepokládají nás za své partnery. A mají pravdu. Nemáme jim co nabídnout,“ postěžoval si například důstojník elitní letecké jednotky (str. 59). „Jsme v NATO a jsme v mnoha věcech pozadu. ...Snažíme se být moderní, ale naše myšlení je jako za starých časů. A my nechceme být armádou neschopnou boje. ...Takže – dieta. Takže – omlazovací kúra. ...A začít myslet,“ přiznal hloubku problému dokonce oficiální leták samotného ministerstva obrany a anoncoval blízkou změnu (str. 60). Ale jak měla taková „omlazovací kúra“ vlastně vypadat, nebylo nikomu jasné.

Problémů, jimiž trpěla armáda v této, jak sama autorka zdůrazňuje již v úvodu, vpravdě *liminální periodě* celospolečenského „přechodu od komunismu ke kapitalismu, od Varšavské smlouvy k NATO, od Východu k Západu, od zla k dobru“ (str. 52), je

samozřejmě celá řada. Autorka se v pěti kapitolách věnuje vybraným pěti z nich, které se jí jeví jako klíčové.

První kapitola si všímá základních rozporů v situaci transformující se české armády a ukazuje, jak armádu země, která vlastně nikdy s nikým neválčila, pronásleduje přízrak „dobrého vojáka“ Švejka. Ve druhé kapitole autorka zavádí čtenáře do depresivně melancholického světa konzervativních i progresivních důstojníků, pro něž je *liminální* situace armády, uvízlé mezi již neexistujícími starými pořádky a ještě nenastolenými novými, zdrojem krize nejen profesních kariér a identit, ale i maskulinní image vojáka-bojovníka. V další, třetí, kapitole je popsána „mizející kultura“ pasivní rezistence viditelná u poslední generace nedobrovolných vojáků základní služby před profesionalizací armády, pro něž byl vojenský život především nekonečným „plýtváním časem“, strukturovaným jen subverzními rituály času (odškrtavání dní v kalendářích) a neformální mocenské hierarchie (šikana nováčků mazáky). Čtvrtá sonda uvádí čtenáře do prostředí plevelu zarůstající letecké základny X, kde stará sovětská letadla již dosluhují a nová západní ještě nedorazila. V rozhovoru se slzy ronícím důstojníkem leteckých mechaniků se vyjevuje síla nostalgie po starých dobrých časech, „kdy se lítalo,“ ale hlavně nečekaně intimní, takřka libidinózní vztah letců a techniků k (sovětské) technologii, s níž za dekády praxe doslova splynuli. V závěrečné kapitole autorka sleduje vztah českého státu a společnosti ke „své“ armádě a násilí vůbec. Začíná příkladem postupného vyhasínání smyslu vojenského památníku na Vítkově, přes kulminaci kultu *nenásilí* za Sametové revoluce 1989, až po návrat násilí zpět do politiky v souvislosti se vstupem České republiky do NATO a českou účastí na jeho akcích.

Hana Červinková strávila v letech 2001 až 2002 šestnáct měsíců zaměstnána v české armádě coby placený výzkumník zaměřený na kvalitativní analýzu problému

četných odchodů profesionálních vojáků z armády, a poznala tedy prostředí transformující se instituce důkladně zevnitř. Jádrem knihy je její důraz na grotesknost a absurditu, kterou zde cítí zdaleka nejen výzkumník přicházející zvenku, ale i sami aktéři transformace – vojáci. Za ústřední tropus tohoto fenoménu si autorka zvolila „přízrak dobrého vojáka Švejka“, který, jak sama na řadě míst zdůrazňuje, „pronásleduje transformaci armády k novému řádu věcí“ od samého počátku (str. 149). V tom je elegance směřování celého textu, ale přináší to s sebou i celou řadu otázek a úskalí.

Již s významem samotné švejkovské tradice to dnes není v českých zemích zdaleka tak jednoduché. Švejkův kdysi staršími generacemi tolik obdivovaný humor, jeho *pasivní rezistence* vůči státu-stroji (všechno, co tento „dobrý voják“ provádí svým nadřazeným, jeho subverzivní úniky ze soukolí armádní mašinérie umožněné vyprávěním irelevantních groteskních historek a doslovným plněním rozkazů) se strukturálně vzato dost odlišuje od toho, co mají na mysli aktéři dnešní transformace, když mluví o „švejkárně“ a „švejkování“. Pro vojáky uvnitř systému je dnes vyjádřením obecného pocitu absurdity transformující se armády; pro novináře a politiky je zase nástrojem jak zdůraznit, že „my Češi jsme národ Švejků“, a ukázat, že český národ zdaleka neoplývá jen hrdinnými bojovými tradicemi králů železných a zlatých, husitů, partyzánů a legionářů, jimiž se tak pyšní ve svých učebnicích. Odvolávky na Švejka v dnešní transformující se armádě jsou spíše momentálně užitečnou aluzí, jež se ve stylu improvizované brikoláže jaksí naskytá po ruce, než hlubším strukturálním tropem, jímž by armáda, či dokonce celá česká společnost, žila a dýchala. Autorka si tuto problematickou mnohoznačnost armádního humoru a grotesknosti místy, jak se zdá, uvědomuje, snaží se na ni reagovat a dokonce na ní stavět. Někdy, jako například v případě nadějně započatého,

pro celý text možná klíčového argumentu založeného na logice „familiarity a domesticity“ rozvíjené Achille Mbembem (1992) pro prostředí groteskní absurdity postkoloniálních armád, se však pro čtenáře pointa rozplývá do ztracena (str. 5–6, 147).

Dalším problémem je již vůbec sama otázka, zdali autorkou zdůrazňované (a mimochodem výborně vybrané) hlavní téma grotesknosti a absurdity, jež armádu pronásledují, je jen záležitostí *liminálního* stadia její postkomunistické transformace. Přečteme-li některou z řady krásných pasáží knihy líčících tyto groteskní momenty někomu, kdo absolvoval povinnou základní vojenskou službu dávno před rokem 1989, zaplaví nás ve chvíli desítkami historek dalších, neméně absurdních, a bude se zapřísahat, že tenkrát to opravdu nebylo lepší. Je otázkou, zda absurdita a grotesknost nesouvisí spíše s komunistickou armádou jako takovou než s její transformací. S totalitní armádou, která tak ráda buduje, slovy jiného ústředního tropu, „Potěmkinovy vesnice“, kdy letadla na přehlídkách sice létají, vojáci pochodují, trávíky v kasárnách se před inspekcí stříkají na zeleno a břízky na bílo, ale mnozí – a je jich s postupným soumrakem režimu čím dál více – pochybují, že by to celé kdy bylo schopno boje.

Postoupí-li se po linii tohoto argumentu ještě dále, lze se tázat, jestli absurdita a určitá grotesknost dokonce není vlastností válečných mašinérií moderních armád obecně. „... poslat nás do války by byl jistý masakr. ...Místo aby nás učili jak bojovat, používají nás na hlídání hangárů na letišti. ...Ale uvnitř těch budov, které máme bránit, nic není! ... To je prostě švejkárna,“ uvádí coby příklad takového pocitu absurdity voják základní služby v první kapitole (str. 27). V podmínkách moderních armád však taková situace není ani zdaleka ojedinělá. Jak zdůrazňuje např. Joanna Bourke ve své studii *Intimate History of Killing* (New York: Basic Books 1999), pro skutečný bojový étos moderních armád dvacáté-

ho století je významné, že zde na jednoho vojáka v přímém boji připadá zhruba deset dalších v týlu, kteří se starají o zbraně, sedí v kanceláři, vaří, staví mosty a nebo hlídají prázdné hangáry. (A také – musím dodat na základě své zkušenosti válečného novináře a antropologa s vojáky sloužícími na mírových misích v bývalé Jugoslávii a Afghánistánu – se, stejně jako vojáci základní služby popisovaní ve třetí kapitole této knihy, často zoufale nudí.) Místo očekávané armády aktivitou sršících maskulinních bojovníků z filmových přestřelek tu tedy – poněkud absurdně – stojí armáda zívajících hrdinů s razítkem či vařečkou v ruce. A k tomu všemu je ještě třeba přičíst známý, pro pocit absurdity taktéž úrodný moment, že armády trénují na válku minulou, a ne na tu budoucí, o jejímž charakteru zatím nic neví. Tím, co se odehrává na cvičištích, kde vojáci drilují, je vlastně jen ritualizované představení, politické divadlo nebo – slovy názvu knihy – jakási „hra na vojáky“.

Moderní armáda (a nejen ta postkomunistická), coby státem legalizovaný a bohatě sponzorovaný kolos odosobněného zabíjení, který celé dekády trénuje a čeká na svou příležitost, o níž však nikdo neví, jestli vůbec přijde a jak bude vypadat, je zkrátka – ať již se k ní přistupuje z jakéhokoli politického stanoviska – institucí, která pocit absurdity magneticky přitahuje. Její postkomunistická transformace tento aspekt jen v mnoha ohledech podtrhuje a činí pro pozorovatele viditelnějším a také palčivějším.

„Etnografie členství v NATO“, jak praví sám podtitul knihy Červinkové, se čte doslova jedním dechem. Ačkoli čtenář zůstává místy trochu bezradný nad tím, jak přesně použít některé z citovaných věhlasných autorů k osvětlení jevů, o nichž se v knize píše, jde na poli zkoumání transformace postkomunistických armád bezpochyby o průkopnické dílo. Přesto, nebo právě proto, že nabízí místy více otázek než odpovědí, je jisté, že její překlad do češti-

ny by mohl otevřít širší veřejnou debatu nejen o smyslu naší armády, ale i postkomunistické transformace české společnosti samotné.

Radan Haluzík

Petr Skalník (ed.): *Anthropology of Europe. Teaching and Research*
Praha, Set Out 2005, 243 s.

Téma Evropy a její antropologie předkládá otázky, které provokují hned na několika rovinách. Jednak zde jde o vztah antropologie k sociologii. Jestliže byla antropologie – alespoň ve své britské variantě, jak ji definoval Bronisław Malinowski – konstituována jako „sociologie nezápádních společností“, jak se potom pozměňuje její vztah k sociologii (a také svébytnost sociologie) v okamžiku, kdy antropologové začínají zkoumat svá vlastní společenství? Antropologie Evropy je nejčastěji – nikoli však nezbytně – příkladem „anthropology at home“, onoho „návratu“, který se stal tak silným mezníkem dělícím první a druhou generaci antropologů od jejich následovníků. „Návratu“, který je stále častěji doprovázen otázkami adeptů oboru i jeho představitelů, v čem se antropologie zkoumající západní společnosti tolik liší od sociologie nebo třeba kulturních studií.

Druhou otázku představuje, co vlastně má být onou „antropologií Evropy“. Domnívám se, že jí nemůžeme rozumět pouze jako „antropologii prováděné v Evropě“, jako specifickému případu oné „anthropology at home“; tato perspektiva je příliš slabá na to, aby uhájila svůj nárok na samostatné definování tématu výzkumu, které by navíc mohlo ospravedlnit její snahy o komparaci a generalizaci získaných poznatků. Stejně tak nelze úplně přistoupit na to, že by antropologie Evropy měla být obdobou a komplementem studií jiných areálů, kdy by se vedle různých antropologií Afriky, Orientu nebo Euroasie (srov. text

Chrise Hanna a navazující diskusi v tomto čísle) zkoumala „antropologická témata v Evropě“ a „témata Evropu charakterizující“ či „pro ni typická“. Tento přístup by nepřímo vedl k normativnímu konstituování Evropy a nebezpečí, že by se sklouzlo k rasově vymezenému evropanství, je až příliš velké. Třetí možnou perspektivu pak představuje antropologie Evropy jako „antropologie evropeizace“ – jako výzkum sjednocování Evropy. Zde přitom vůbec nemusí jít pouze o „antropologii Evropské unie“, i když právě na příkladě EU a do ní kandidujících zemí jsou tyto procesy nejviditelnější a antropologické výzkumy evropských institucí provedené Crisem Shorem nebo Marcem Abélèsem bývají nejčastěji udávány jako vzor této perspektivy. Evropeizace však není omezena pouze na členské nebo kandidátské země EU, stejně jako není omezena pouze třeba na státy v Schengenském prostoru. Průvodní jevy institucionalizovaného politického a ekonomického sjednocování najdeme i v zemích, ve kterých bychom to v souvislosti s „antropologií Evropy“ nejspíš nečekali: na pobřeží Libye, kde se uvažuje o vzniku záchytných táborů pro běžence směřující na evropský kontinent, v moldavsko-ukrajinském pohraničí monitorovaném za peníze Evropské komise nebo třeba v zemích Latinské Ameriky, místě onoho dnes již pozapomenutého prvního rozšíření Evropy v dějinách. Téma antropologie Evropy tedy provokuje jednak tím, že si klade otázku, co se děje se svébytností antropologie, když se začne praktikovat v západních společnostech, a jednak také tím, jak umožňuje diskutovat téma svého zájmu.

Petr Skalník a Andrés Barrera-González, organizátoři workshopu „Anthropology of Europe. Teaching and Research“ z října 2003, jehož výsledky sborník přináší, o takto nastaveném tématu ve vztahu k univerzitní výuce přemýšlejí od konce 90. let. Původní představa jednoho velkého kurzu, který by cestoval spolu s jeho přednášejícími napříč do projektu zapojenými univer-

zitami, se v průběhu času ukázal jako přinejmenším zatím nerealizovatelný, nikoli však úplně nereálný. Vedle podnícení diskuse o výuce antropologie Evropy pak právě toto byla hlavní motivace, z níž povstaly texty, které se v podobě recenzovaného sborníku dostávají čtenářům do rukou.

Celkem třináct textů, které sborník přináší, poskytuje relativně plastický obrázek nejenom o stavu projektu (Andrés Barrera-González: „Towards an Anthropology of Europe. Outline for a teaching and research agenda“), jeho institucionálních omezeních (Hana Červinková: „Anthropology and the politics of learning. Notes on alternative practice of anthropology in the post-socialist context“), lokálně-politických a metodologických kontextech (Chris Hann: „The Anthropology of Euroasia in Euroasia“; tento text však již byl publikován v roce 2003 v sérii *Working papers* Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii), ale také o specifických kulturních praktickách, jejichž zkoumáním můžeme téma antropologie Evropy pevněji uchopit (Rajko Muršič: „The colourful discourse of the geographic other. On race and racism in general education – Slovenian example“; Patrick Heady: „Nuclear families and cognatic descent. Reflections on two characterisations of European kinship“; Zdeněk Uherek: „Europe from the urban culture perspective“; Magdalena Elchinova: „Myth and redefining group boundaries in ethnic discourse: On the case of Bulgaria and Macedonia“).

Na tyto zobecňující teoretické statě pak navazují zprávy z výzkumů. Tato část je uvedena zevrubným přehledem antropologických návratných výzkumů v Evropě (Petr Skalník: „Community re-studies in Europe and beyond. Towards a new concerted research initiative“), který uvádí téma re-studií v antropologickém bádání do vztahu k výzkumu studentů a pracovníků Univerzity Pardubice v Dolní Rovni (k tomuto výzkumu se ve sborníku vyjadřují ještě dva další příspěvky – „Change

and inertia in an East Bohemian community. A preliminary study“ od Chapurukha M. Kusimby a „Questionnaire research in Dolní Rožná. First Findings“ od Jiřího Šubrtu). Druhým tématem této části sborníku je obecnější reflexe o výzkumu soudobých rurálních komunit ve střední Evropě. Věnují se mu Mihály Sárkány („Re-study of Varsány. Entrepreneurs and property in rural Hungary after 1989“), Davide Torsello („Managing instability. Trust, ambiguity and social relations in a southern Slovakian village“) a Hana Novotná („Ethnography of popular culture in rural settings. Problem of methods“).

Texty publikované ve sborníku tedy nastolují k diskusi hned několik témat a námětů. V následujících odstavcích se zaměřím na dva z nich, které považuji za důležité nejenom ve vztahu k hlavnímu záměru knihy – reflexi možnosti zkoumat antropologicky Evropu a učit o antropologii Evropy –, ale i vzhledem k tomuto monotematickému číslu *Sociologického časopisu* a zde uveřejněné polemice o úvodní stati Chrise Hanna. První téma nastoluje příspěvek Hany Červinkové, druhé texty Andrése Barrery-Gonzálese a Petra Skalníka.

Hana Červinková se vyjadřuje k ne/potřebě a ne/možnostem ustavení antropologie (tedy nejenom antropologického zkoumání Evropy) v postsocialistických zemích, explicitně pak v České republice a Polsku, a pokračuje tak v diskusi otevřené knihou *A Post-communist Millennium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe* (Praha: Set Out 2002), editovanou Petrem Skalníkem. Zaměřuje se především na dva momenty: na osvětlení toho, proč antropologie není mezi postsocialistickou vědeckou obcí „at home“, a na vedlejší účinky tohoto stavu, konkrétně pak na odklon od požadavku profesionalizace a naopak příklon k produkci popularizačních textů. Červinková, která se české odborné veřejnosti představila rozhovorem vedeným s Cliffordem Geertzem (*Car-go* 1999 (3,4)) a dále pak spolupřeložením

souboru jeho esejí *Interpretace kultur* (Praha: Sociologické nakladatelství 2000) a překladem *Úvodu do kulturní a sociální antropologie* Roberta F. Murphyho (Praha: Sociologické nakladatelství 1998), předkládá tezi, že namísto toho, aby se antropologové (či kandidáti tohoto oboru) pokoušeli změnit nynější stav na vlastních pracovištích zablokováný všeobecně rozšířeným akademickým nepotismem, mnoho z nich se podílí na jeho udržování. Příčina této situace spočívá v nedocenění povahy radikální změny, která musí nastat, aby mohla být institucionalizace antropologie úspěšná.

O tom, že tato institucionalizace, jakožto vymezení vůči etnologické tradici, je ve střední Evropě potřebná, Červinková nepochybuje. „Moderní sociokulturní antropologie jako kritické studium kultury a společnosti přináší diskurs, který potřebuje zdůraznit odlišnost, nikoli kontinuitu, od socialistické a postsocialistické etnologie. Antropologie by se neměla snažit o přidání něčeho k etnologii, popř. o její nahrazení, ale musí si najít své vlastní místo, přitáhnout vlastní studenty, vyškolit odborníky a ustavit kontinuitu oboru. Pouze pak může vstoupit do rozhovoru s etnologií, podobně jako tomu bylo v ostatních sociálních a humanitních disciplínách“ (s. 29).

Důvodem relativně malého úspěchu této institucionalizace je nedostatečná profesionalizace oboru, která je důsledkem nízkého platového ohodnocení v akademické sféře a přetrvávajícího systému akademické hierarchizace zvýhodňující často v minulosti habilitované docenty na úkor držitelů titulu Ph.D., a to – v argumentaci Červinkové – často bez ohledu na jejich vlastní profesní zásluhy. Dalším výrazným rysem domácích antropologií v postsocialistických zemích je již zmiňovaný příklon k popularizační produkci. To, co zdejšími antropologům totiž především chybí, je zkušenost s terénním etnografickým výzkumem, rozpoznání jeho klíčové role pro obor a nedostatečná znalost výzkumných metod. Vše zmíněné spolu s tím, co bylo uvedeno výše,

potom předurčuje charakter zde publikovaných antropologických textů.

Zatímco příspěvek Hany Červinkové se vyjadřuje obecněji k možnostem antropologie ve střední Evropě, texty Andrése Barrery-Gonzálese a Petra Skalníka se vztahují především k otázce, „co a jak učit (v antropologii Evropy)“. Pohledy, které nabízejí, jsou odlišné, a pokud bychom chtěli uvažovat o sborníku jako o textu konceptualizujícím zaměření antropologie Evropy, pak dokonce protichůdné.

Andrés Barrera-González se ve svém příspěvku zaměřuje na dva problémy: proč se zabývat antropologií Evropy a jak se jí zabývat. Pokud jde o otázku, jak zkoumat Evropu, což znamená především jak Evrope rozumět, Barrera odmítá esencionalizující přístup pracující s představou Evropy jako jedinečné entity. Evropa představuje spíše kontext. Tato pozice se pak projevuje v Barrerou předkládaném sylabu pro kurz antropologie Evropy, kde vedle důrazu na otázku, *co* to je Evropa, nalezneme i diskusi o tom, *jak* je. Argumenty zdůvodňující, proč antropologicky zkoumat Evropu, však do značné míry splývají s upozorněním na potřebu oživení metodologické a teoretické debaty o antropologii samotné. Kromě požadavku na propojení této debaty s výzkumem (a výukou) však zůstávají jednotlivá sdělení na úrovni poměrně obecných tezí. Závěr Barrerova jinak zajímavého a podnětného textu tak poukazuje na rizika spojená s publikováním materiálů primárně určených k otevření diskuse.

Příspěvek Petra Skalníka o re-studiích komunit v Evropě představuje fundovaný a obsáhlý přehled různých návratných výzkumů, které bez ohledu na akademický background a sebezaražení výzkumníka přispěly k prohloubení této optiky v rámci jednotlivých společenskovedních disciplín. Skalníkův přehled je ohromující a zmiňované výzkumy lokalizované napříč celou Evropou napovídají, že téma může představovat intelektuální výzvu i pro historiky oboru. Nicméně na tomto místě je

nutné upozornit na problém, který může lépe osvětlit povahu diskuse o Evropě mezi antropology a také v jejím rámci představuje potenciálně sporný až zlomový bod.

Pokud má být jedním z cílů antropologie Evropy (opakované) zkoumání lokálních, většinou rurálních společností, které nám může pomoci osvětlit tradiční hodnotové systémy a vzorce jednání, zpřístupnit dlouhodobou perspektivu a vymanit se tak např. ze synchronní pasti, která je na nás jako na výzkumníky lícena v okamžiku našeho pobytu v terénu, potom jsme konfrontováni s otázkou, jestli tato opětovnými studiemi získaná perspektiva zohledňující takřka braudelovský dlouhý čas nepředstavuje vlastně skrytě esencionalizující praktiku. Tím nechci říci, že by takový přístup neměl své oprávnění nebo že by nemohl být přínosný. Domnívám se jen, že v okamžiku, kdy se na Evropu začneme ptát prostřednictvím návratných výzkumů, poklesne náš zájem o aktuální politické procesy – čímž do značné míry ochudíme antropologický výzkum politična – a přispějeme k petrifikaci obecně předkritického porozumění tomu, čím/jaká Evropa po stránce geografické, politické i etnické vlastně je.

Názory a pohledy, které recenzovaný sborník předkládá, neznějí unisono. Jako publikované materiály z workshopu zůstávají i nadále texty, které mají především podnítit diskusi. Tomu, že se jim to daří, snad nasvědčuje i tato recenze.

Jakub Grygar

Sibelan E. S. Forrester, Elena Gapova, Magdalena J. Zaborowska (eds.): *Over the Wall / After the Fall: Post-Communist Cultures Through an East-West Gaze*
Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press 2004, 336 s.

Konec komunismu ve východní Evropě byl historickou událostí současně materiální, jež vnesla významné změny do každo-

denní zkušenosti lidí, a konceptuální, která způsobila neméně dramatický zlom paradigmat. Po něm už nebylo možné rozdělovat Evropu na „nás“, kteří jsme dobří, protože nejsme ti špatní „oni“, na Východ proti Západu nebo naopak podle toho, na které straně velkého předělu jsme žili. Dnes se věci mají jinak: je po pádu a překročili jsme zeď. Nacházíme se v nezmapovaných prostorech a časech – jak na sociopolitické rovině nejasných sociálních procesů, k nimž nyní dochází v zemích východní Evropy, tak také na rovině teoretické, ježto teprve musíme objevit, jak můžeme o tomto regionu mluvit, aniž bychom se vraceli k nadbytečnému paradigmatu Východ-Západ. Recenzovaný sborník se obdivuhodným způsobem pokouší využítžitých zkušeností přispěvatelů, kteří mají hluboké vazby k různým východoevropským zemím, jako východiska k vyřešení hlavolamu, jak myslet východní Evropu mimo iluzorní dualismus Východ-Západ. Obtíže spojené s tímto pokusem jsou nesmírné.

To se stává patrným již v zajímavém úvodním textu, v němž editorky sborníku Sibelan Forrester, Elena Gapova a Magdalena Zaborowska líčí obtíže spojené s pokusem přesně vymezit, o čem tato kniha vlastně je. Jak lze vymezit východní Evropu jinak než jako nezápadní, a tedy trochu pozadu, trochu na okraji? Z časového hlediska se jako nejvhodnější jeví přívlastek „postsocialistická“, avšak i on má své nedostatky. Zprvce přehlíží skutečnost, že východní Evropa byla chápána jako oblast vyznačující se barbarstvím a chaosem v protikladu k Západu a jeho osvícenskému projektu již dávno před zásahy marxismu. Zadruhé tento termín sugeruje homogenitu komunismu v této části Evropy. Tím je však naprosto popřen fakt, že komunismus ve východní Evropě byl na prvním místě a především projektem ruského imperialismu, který se proto velmi lišil od komunismu v samotném Rusku. Přehlíží také místní kulturní rozdíly mezi řekněme Rumunskem a Polskem, mezi hornatými

a hornickými oblastmi, mezi městy a venkovem nebo mezi zkušenostmi žen a mužů. Má také neblahou tendenci ignorovat pozitiva společných prostor mezi domy stavěnými za komunismu nebo výbornou úroveň vzdělanosti obyvatelstva, jež nebyly o nic méně součástí společností komunistické východní Evropy než nedostatek zboží v obchodech nebo cenzura médií, které jsou všeobecně považovány za jejich definující znaky. Právě tuto homogenitu myšlení o východní Evropě se sborník čtrnácti textů pojednávajících o napětích uvnitř místní kultury v různých zemích regionu snaží překonat.

Základním krokem k dosažení tohoto cíle, jak přesvědčivě ukazuje úvod ke sborníku, je dívat se na komunistické země východní Evropy, když se nyní k jejich komunismu připojila předpona „post-“, z hlediska globálních vzorců rasového, sexuálního a ekonomického vývoje. Pro osoby, jako je sám recenzent, který nyní žije v Polsku, a pro všechny, kteří v tomto regionu vyrostli, je jasné, proč jsou otázky související s jejich společnostmi a kulturami tak naléhavé. Většinou se však k nim přistupuje z pozice selhání daného národa nebo státu, jako když se klade otázka „co špatného se to děje s Polskem?“ Lišila se však kvalitativně deprivace způsobená sovětským systémem od nedostatku svobody v koloniálním systému, v patriarchální společnosti nebo od absence ekonomické volby? Jednou z motivací pro trefnou poznámku editorů, že raději používáme termín „post-komunistický“ než zastaralé označení „Druhý svět“, je skutečnost, že není zřejmé, že by První a Druhý svět navzájem vůči sobě stály ve vztahu opozice, ani že Druhý svět od Třetího odděluje něco jiného než regionální zaslepenost a vágně rasistické lpění na Evropě. To může vyvolat jinou otázku, jíž se sborník věnuje jen okrajově, a sice jak se určují hranice pro projekty tohoto druhu. Vzhledem k historii brutálního ruského imperialismu v této oblasti se dá pochopit, proč je Rusko

z východní Evropy vyloučeno, avšak vzniká tak riziko, že se převtělí v strašidlo, které Evropu bude pronásledovat. Musíme si opravdu zvolit mezi Evropou a Ruskem, jak si zřejmě myslí většina místních politiků? A co Kazachstán, Gruzie nebo Arménie: znamená jejich nepřítomnost ve sborníku, že pád zdi měl mimo jiné za následek, že byly odsunuty z Druhého světa do Třetího?

Eseje shromážděné v recenzované knize se zaměřují na chybné reprezentace, interakce a rezistence vytvářené Západem na východě Evropy, a tím kladou mnohé otázky. David Houston kupříkladu píše o budově ING banky slavného losangeleského architekta Franka Gehryho v Praze (tzv. tančící dům, spoluautorem projektu je českochorvatský architekt Vlado Milunić – pozn. překl.). V této stavbě Gehry spojil vstřícná gesta vůči kontextu pražské architektury s radikálně okázalou skulpturální performativitou. Houston tvrdí, že Gehryho dům vnáší do tohoto specifického kontextu hodnoty okázalosti a individualismu, a v důsledku toho představuje příklad nové architektonické kolonizace Západem. Rovněž se pak lze podívat architektonické necitlivosti projevované místními developery a architekty ve městech jako Lvov nebo Moskva. Magdalena Zaborowska ve svém textu neméně přesvědčivě vyzdvihuje potřebu komplexní historické citlivosti pro architektonické čtení současné Varšavy. Činí tak během procházky po památkách tohoto města: neviditelné židovské město, až příliš viditelný socialistický realismus a odvážná budova nové knihovny Varšavské univerzity. Avšak lze její volání po potřebě historické zakořeněnosti pro porozumění kupříkladu poválečnému nadšení mnohých Poláků pro Palác kultury, nejvýznamnější příklad sovětského imperialismu v Polsku, usmířit s okamžikem, kdy se vynořuje touha po univerzální objektivitě? Ač knihovna Varšavské univerzity vytváří bohatý, mnohohrstevnatý a demokraticky naladěný text, jak zapadá do tapiserie mės-

ta? A není sama skutečnost, že ji slavnostně otevíral Bill Clinton, ideologickým ukazatelem, na který není radno zapomínat? Zajímalo by mne, jak by Zaborowské rozbor Paláce kultury a univerzitní knihovny vyzníval ve srovnání s hrdostí, již projevoval běloruský řidič minibusu, když ztišil pop linoucí se z rádia a ukázal cestujícím na novou národní knihovnu, již Lukašenko nechal vybudovat v Minsku.

Co se týče nejen architektury, ale také umění a kultury, sborník vypráví místní příběhy, které by jistě, kdyby jen mohly být vyřčeny hlasitěji, ovlivnily všeobecné chápání umění a kulturních praktik. Paul Krainak, který píše o postkomunistickém konceptuálním umění na Slovensku, zjišťuje, že má své vlastní specifické odstíny a způsoby komunikace. Zejména je podle Krainaka nutné k němu přistupovat v rámci širšího historického vyprávění, aby bylo kupříkladu možné pochopit, že díky tomu, že slovenské publikum ví, co to je cenzura, mohou mít ticho a zámky komunikativní sílu a nutit nás přemýšlet o tom, co nelze říci nebo zmizelo. Další autorka Liza Whitmore ukazuje, jak se neoficiální subkultura východoněmeckých spisovatelů náležející k Prenzlauer Berg Szene (umělecké komunity a subkultury působící ve stejnojmenné čtvrti bývalého východního Berlína – pozn. překl.) vypořádala se systémovou změnou. Autorka dokládá, že mnoha členům této skupiny se podařilo využít jejich zkušenosti marginalizace a útlatu z dob NDR k tomu, aby pro sebe v novém systému našli tvůrčí uměleckou polohu opět na okrajích společnosti, a odhaluje tak jeho meze. Mark Andryczyk popisuje jedinečný fenomén lvovské bohémy na základě jejich různých interakcí s představami Západu: Polskem, severoamerickou diasporou, vpádem kapitalistické popkultury nebo životem v „západních“ kavárnách ve Lvově samotném. Tyto vyvíjející se vztahy vytvořily bohatý prostor pro řadu zmatení, jichž místní umělci využili kupříkladu na skvělém festivalu Wyvykh-92, jež Andryczyk

popisuje jako okamžik ovládnutí Lvova a způsobů kulturní produkce bohémou: kéž by to jen bývalo trvalo déle...

Pokud však v bitvách Východu se Západem existují vítězství, dochází k nim zpravidla tehdy, když se Východ integruje do nyní převládající logiky trhu. Jak ve svém příspěvku o původně východoněmeckém nealko nápoji Club-Cola tvrdí Rainer Gries, tato značka se mohla stát znovu populární po pádu komunismu díky tomu, že dokázala proměnit socialistické trauma v kýč. Vyjadřuje totiž nespokojenost se slibů západní Coca-Coly a naplňuje potřebu místní komunitní identity. Text Haliny Filipowicz o polském divadle je o poznání smutnější – vychází z mylných západních představ o mystické duchovní hloubce polské divadelní tradice a z domácích inscenací, jež deprimujícím způsobem upravují západní hry do takové podoby, jež vyhovuje místním sexistickým stereotypům.

Jiným důležitým tématem sborníku je dopad médií na naše chápání východní Evropy. Pád zdi zahájil/zrychlil/signalizoval skutečný počátek globalizace a nadvlády vizuální kultury. Součástí tohoto stavu je převaha západních médií vyznačujících se sklonem chybně před západním publikem reprezentovat jiné, v tomto případě exotické východní jiné, jak se vším náležitým patosem ukazují Anca Rosu a Andalucina Borcila. Rosu kupříkladu ukazuje, že stereotypů o jiných se nedaří vyvarovat ani v USA výjimečně úspěšnému cestopisu Roberta Kaplana *Balkan Ghosts*, když líčí rozdílné vlastnosti společností, které navštívil. Užívání jazyka není nevinné a metafory mohou odkrývat stejně tak naše nejistoty o nás samotných, jako o našich vztazích k druhým. Borcila popisuje své silné pocity rozpolcenosti vznikající z rozporu mezi způsobem, jak je Rumunsko zobrazováno v americké televizi, zejména v dokumentárních filmech o tamějších sirotčincích a o rumunské revoluci, ale také v tisku a na výstavách, a svými zkušenostmi ze života v Rumunsku. Ukazuje, že v dneš-

ním světě globálních médií nastala hluboká krize schopnosti vyprávět o našem životě v Rumunsku nebo obecněji kdekoli ve východní Evropě. Tento závěr má rovněž neveselý příběh Carol Silverman pojednávající o bulharských zpěvačkách, které uchvátily publikum na Západě svým mystickým kouzlem domněle souvisejícím s archaickou lidovou podstatou jejich hudby. Jejich písně jsou však ve skutečnosti umělým městským výtvozem vzniklým v poválečné době bez reálného zakotvení v dějinách bulharského folkloru, který byl z velké části zničen komunistickým režimem. Navíc zpěvačky, jež vyhledávaly lidové písně vhodné k úpravě, byly trvale finančně vykořisťovány.

Jinou podobou vlivu západních médií na východoevropské společnosti, nebo chabé znalosti západních médií o těchto společnostech, již se ostatně dotýká i Borcila, je snaha Východoevropanů prokázat svou přítomnost v demokratickém světě. I když totiž Slovák Warhol řekl, že všichni se dočkáme svých patnácti minut slávy, a podnikaví litevští filozofové spočítali, že každý průměrný dospělý Litevec (tj. kromě dětí, opilců, zločinců atd.) se téměř určitě někdy objeví v litevské televizi, vliv jednotlivce na média zpravidla existuje pouze v národním rámci. Část vysvětlení pro obdiv, který Poláci chovají ke svému papeži, třebaže může být ještě unáhlené to zde tvrdit, lze hledat v tom, že představuje jejich obrovský mediální úspěch. Neobyčejně strhující a současně velmi smutný příběh na toto téma vypráví ve sborníku Bill Johnston, který se věnuje nezadržitelnému nástupu výuky angličtiny v Polsku po roce 1989. Od odmítání vnucované ruštiny k touze naučit se anglicky jako cestě k tržní a demokratické svobodě je logika tohoto příběhu bezchybná. Skutečnost, že nadvláda angličtiny je současně „autoritativním i vnitřně přesvědčivým diskurzem“, nemění nic na tom, že představuje „hegemonii zemí jádra nad periferií“, a tím i nový imperialismus. Dominance angličtiny a paradigma televi-

ze způsobují, že každá pozice mimo tento rámeček se jeví jako úchylnka.

K podobným tvrzením dospívá také Elena Gapova, jejíž text pohlíží z marxistického hlediska na události v Bělorusku, a tím pro čtenáře otevírá výhled na hlubší sociální konflikty než většina ostatních příspěvků ve sborníku. Kam se dostaneme, budeme-li hnutí za národní nezávislost ve východní Evropě sledovat z třídního hlediska? Ukáže se, že alespoň zčásti pro tato hnutí platí, že aspirace určité třídy (intelektuálů, prozápadní střední třídy, neziskových organizací atd.) získávají převahu nad ostatními, ale tím současně přestávají být chápány jako přání zvláštní třídy a proměňují se v hnutí za národní identitu proti sovětskému imperialismu. V konkrétním případě Běloruska to znamená, že konfrontace mezi opozičním hnutím podporujícím běloruštinu a autoritářským prezidentem Lukašenkem je částečně vyvolávána aspiracemi demokratické opozice a velká část obyvatelstva nakonec necítí mnoho sympatií ani k jedné z obou stran.

Optika nabízená Gapovou nás zavádí do nitra mnoha problémů, s nimiž se dnes potýká politika v zemích Druhého světa. Hnutí za demokracii a jejich jazyk formulovaný Západem reprezentují přání pouze některých vrstev společnosti těchto zemí, zatímco jiná velká skupina obyvatelstva má oprávněné obavy z toho, že je Západ pohltil za nerovných podmínek, které sice umožňují rozvoj jejich země, ale přitom zachovávají západní ekonomickou a mediální nadvládu. Mimo tento jazyk však neexistuje žádný alternativní teoretický nebo politický prostor, ale pouze zmatení a úchylnky: jako kupříkladu v dnešním Polsku, kde přání mít popularitu socialistů spojené s klerikálním nacionalistickým kapitalismem vytváří velmi problematický politický scénář; nebo v Bulharsku, kde postkomunisté a roajalisté dokázali společně sestavit vládu bez velkých ideologických zábran; nebo na Ukrajině, kde oranžová revoluce rychle ztroskotala na nepřijatelném (alespoň ze západního

hlediska) faktu, že velmi mnoho Ukrajinců chtělo vědomě hlasovat pro nemyslitelného Janukoviče. Je-li skutečně volba pouze mezi Lukašenkem a tím, že hlavní třída v Bělorusku bude nést jméno George W. Bushe juniora, jak se přihodilo po růžové revoluci v Tbilisi, pak jak se rozhodnout? Proč ve Druhém světě nevzniká žádné domácí levicové politické hnutí usilující o prosazení solidarity a globální spravedlnost?

Jestliže byl komunistický systém strašlivý, pak zčásti proto, že byl příliš systémový. Proto se nejen obsah sborníku, ale rovněž forma, jím je psán, a směsice smíchu a úzkosti, kterou čtenáři předkládá, snaží najít nové způsoby myšlení vhodné k boji proti „novým nemocem duše“, řečeno s Julií Kristevou, jež se zmocnily regionu východní Evropy. Toto úsilí vrcholí v úvodním textu, v němž editorky rozmatávají spletenec terminologie používané k označení východní Evropy, aby našly nové spojnice mezi nemateriálním myšlením a hrubým materiálním nezmapované sociální zkušenosti, a dále také v závěrečném příspěvku, jehož autor vystupuje pod pseudonymem „Benni Goodman“. Tento text nabízí opojnou kombinaci vtipů a patosu, prázdných míst a míst přehuštěných, vysoké teorie a osobních vzpomínek spojených s alkoholem a erotikou k tomu, aby lépe osvětlil problematiku socialistického a postsocialistického Bulharska. Příspěvek je současně matoucí i poutavý a staví před nás možná nejzávažnější problém celého sborníku: i když starý systém byl strašlivý, je možné myšlenkově postoupit dále nebo vytvořit systém nový? Nebo je současná východní Evropa prostorem, který uniká každému, byť i sebecitlivějšímu teoretizujícímu projektu? Zdá se mi, že právě tento stav přesně vyjadřuje srdceryvné zaklínadlo, jež slyším od svých běloruských kolegů skoro při každé návštěvě: „Nevím, jestli patřím na akademickou půdu.“ Tato slova se jen částečně týkají schopnosti běloruských akademiků zajistit si živobytí, ale o to silněji způsobilosti akademické

sféry být nástrojem nalezení smyslu nebo dosažení změn v jejich současné realitě. Jejich intuíci lze přeformulovat o něco krutějším způsobem a položit si otázku, komu je tento anglicky psaný sborník textů o postkomunistických zemích východní Evropy vlastně určen: dá se tušit, že odpověď vposledku zní, že teoretizujícím intelektuálům západního akademického světa, „drahému západnímu čtenáři“, na kterého tak houževnatě útočí Benni Goodman ve své téměř jazzové improvizaci.

To je velká teoretická a politická otázka. Jaká teorie o sobě může současně tvrdit, že je doma ve východoevropském prostoru, který vypadl ze systému, a nárokovat pro sebe univerzální platnost? Jak uchopit pravdivost přání bábušky, která si v Terešpolu na polsko-běloruské hranici nalévá vodku do plastového sáčku, a udělat z něj argument? Je to vůbec možné, nebo tím je naopak možnost teorie podkopána? Avšak bez takových zkušeností zůstane každá teorie slepou k místu, které je v současnosti neviditelné: totiž právě k Druhému světu. Příběh Věry Sokolové o legislativní, mediální a sociální sexuální diskriminaci a netoleranci v České republice po pádu komunismu není o nic méně zneklidňující jen proto, že je důvěrně známý. Je však vyprávěn uvnitř paradigmatického chování vytvořených na Západě. Abychom byli schopni říci jej jinak, potřebovali bychom nový teoretický jazyk, který by nebyl ani západní, ani východní. Jeho hledání úzce souvisí s politickým úkolem nalézt nové, nesystémové formy pospolitosti.

Možná právě toto je zároveň nadějí i zoufalstvím dnešní chvíle ve východní Evropě. Vyprázdňenost staré politiky, akademické sféry a teorie je zjevná: jak vytvořit nové? Recenzent by rád měl po ruce odpověď přesvědčivější než recenzovaná kniha, avšak obává se, že to není možné, protože taková je realita naší současné situace.

Benjamin Cope
(Z angličtiny přeložil -mrs-.)

Frances Pine, Deema Kaneff, Haldis Haukanes (eds.): *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*
Münster, LIT Verlag 2004, 308 s.

„Na jedné straně jsme měli paměť, ale na druhé zase dějepisné učebnice, které dějiny tvarovaly tak, aby vyhovovaly ideologii komunistické strany,“ zamýšlí se chorvatská, převážně v exilu žijící novinářka a esejistka Slavenka Drakulić nad rozparem, který v bývalé Jugoslávii dominoval vztahování se k minulosti (S. Drakulić. *Ani mouše by neublížili. Váleční zločinci před haagským tribunálem*. Praha: BB Art 2006, s. 19). Tento rozpor, či přesněji protiklad mezi pamětí a historií, soustředěný především kolem krveprolití během druhé světové války byl podle Drakulić jedním z hlavních důvodů, které s pádem socialismu uvrhly Jugoslávii do víru násilí a válečných konfliktů.

Čtenář Drakulićové reportáže psané za sklem soudní síně Mezinárodního trestního tribunálu pro bývalou Jugoslávii v Haagu se však neubrání dojmu, že podhoubí války – protiklad mezi traumatizovanou pamětí a traumatizující historií – je příliš stereotypizující a schematické, přestože je autorka vybarvuje v autobiografických konturách. Obecněji řečeno, vyvstávají zde otázky: je paměť nutně individuální či individualizovaná, žitá, přítomná, i když umlčovaná, autentická, i když formovaná z různých zdrojů – jako v případě Drakulić z babiččiných partizánských historek, filmových obrazů hrdinného národního boje proti nacismu a zažloutlé knihy o koncentračním táboře Jesenovac ukryté v otcově knihovně –, vydaná v šanc mizení či obnovování? A je nutně historie kolektivistická, i když vylučující, ideologizovaná, archivální, ze své „přirozenosti“ rekonstruující i destruující, stojící v opozici vůči paměti?

Výrazné odpovědi na tyto otázky se pokoušejí nabídnout texty sociálních antropologů publikované ve sborníku *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Pre-*

sent in Europe pod editorským vedením Frances Pine, Deemy Kaneff a Haldis Haukanes. Výrazné v tom smyslu, že vztahování se k minulosti uchopují důsledně etnograficky a že akcentují kontext, ve kterém je vztahování se k minulosti konstituováno konkrétními technologiemi moci, jako je politika a náboženství. Sborníku je díky logice jeho žánru vlastní i další výrazný rozměr – rozměr komparativní, neboť texty provází čtenáře od Španělska po Ukrajinu, od postsocialismu k dějinným zvratům dnešních západních demokracií, od národních států k sociálně vyloučeným skupinám a dokonce i do antropologické komunity jako objektu studia.

Na rozkrývání spojitostí mezi vztahováním se k minulosti, politikou a náboženstvím zdůrazňuje sborník několik hledisek, které ve své úvodní teoretické a přehledové stati vymezují editorky a kterých se jednotlivé příspěvky přísně přidržují. Texty prvního oddílu nesoucího název *Contesting History and Transmitting the Past* se zaměřují především na soupeřící pojetí minulosti mezi oficiální, nejčastěji národně-státní, verzí dějin a verzemi lokálními, které bývají méně „přefiltrované“, a tedy i komplexnější. Paola Filippucci ve svém textu „Memory and Marginality: Remembrance of War in Argonne (France)“ ukazuje, jak byly události první světové války, významného konstitutivního toposu francouzských dějin, vtěleny do argonské krajiny, státem dotovaných památníků, pohřebišť a atrakcí válečného turismu, a takto vnuceny do lokální paměti, která se spíše než k dávno minulým válečným událostem vztahuje ke zkušenosti každodenního života v ekonomicky a demograficky okrajovém regionu. Nicméně, jak ale Filippucci ukazuje, toto „vynucení shora“ nedokáže zamezit tomu, aby si obyvatelé Argonne osvojovali upamatování a připomínání válečných událostí ze „strategických“ důvodů, a tak formulovali své životní strasti v politicky motivovaném a historicky obhajitelném diskurzu. V textu „From Avoidance to Engagement? Coming

to Terms with the Nazi Past in a German Home Town“ si John Eidson pohrává s funkcionalistickou tezí o konstitutivní roli minulosti pro formování kolektivních identit, když si klade otázku: co když tím, co lidi spojuje, jsou sdílené vzpomínky na vykonané zločiny, ponižování a katastrofu? Odpovědi na tuto otázku hledá ve způsobech reprezentace nacistické minulosti v lokálních historiích porýnského maloměsta. Především prostřednictvím prací místních amatérských a poloprofesionálních historiků Eidson ukazuje, že vyrovnání se s nacistickou minulostí probíhalo v několika základních formách (popření, distancování, aktivní zájem) v souvislosti s tím, v jakém žánru (např. kronika, výroční Heimatbuch, turistický průvodce) a politické situaci poválečného Německa byla práce napsána. Haldis Haukanes se ve svém textu „The Power of Genre: Local History-Writing in Communist Czechoslovakia“ zamýšlí nad dynamickým procesem kontroly a hegemónického vlivu státem definovaného pojmání dějin na spisky vesnických kronikářů, tedy nad tématem, kterému se podrobně věnuje i ve své etnografii *Velká dramata – obyčejné životy* (Praha: Sociologické nakladatelství 2004). A obdobnou snahu prosadit a institucionalizovat „nové“ pojmání dějin, tentokrát v postsovětském kontextu a dokonce s opačnými důsledky posilujícími prostor paměti i dějin „starých“, analyzuje Tanya Richardson v „Disciplining the Past in Post-Soviet Ukraine: Memory and History in Schools and Families“.

Následující oddíl *Power, Authority and Ideology* zaměřuje pozornost čtenářů na roli, kterou vztahování se k minulosti sehraává při ospravedlňování, ale i při podkopávání politických, náboženských a vlastně i akademických ideologií. Vlad Naumescu v textu „Burying Two Bishops: Legitimizing the Church through the Politics of the Past in Romania“ se zaměřuje na „slavnostní průvody mrtvol“, aby v dialogu s prací Katherine Verdery ukázal, že (znovu)pohřbívání není jen důsled-

kem akutní politické potřeby materializovat nové vztahování se k minulosti, nýbrž v případě řeckokatolické církve, která byla za socialismu v Rumunsku marginalizovaná, domestikovaná a spíše jen pamatovaná, i způsobem, jak potvrdit vlastní historickou kontinuitu ve veřejném prostoru. Další dva texty tohoto oddílu se zaměřují na téma vztahu socialistických státních formací a náboženství a na základě etnografického materiálu ukazují, že tento vztah nebyl nutně vystaven na nepřející opozici. Ina Volgensand argumentuje ve svém textu „Soviet Ideology and Religious Practices in Simferopol, Crimea“, že sovětské ceremonie a praktiky ortodoxní církve byly a jsou schopné spolu koexistovat nehledě na konceptuální protikladnost jednoduše z toho důvodu, že zaujímají odlišná místa v rámci kolektivní i individuální paměti. A Galia Valčinova v textu „Constructing the Bulgarian Pythia: Intersections of Religion, Memory and History in the Seer Vanga“ dokonce ukazuje, jak neinstitutionalizované náboženské víry a praktiky (jasnoviectví či proroctví kořenící v tradici východního křesťanství) byly dobře slučitelné se státním socialismem. Ponaučení a varování pro „národní“ antropologické tradice pak přináší text Giovannioho Pizzy „Tarantism and the Politics of Tradition in Contemporary Salerno“, který ukazuje, jak italští antropologové pro sebe monopolizovali lokální rituál posednutí tarantuli spojený s kuletem sv. Pavla a přetavili jej v „tarantulismus“, místo paměti na jedné straně kontrolující, jakým způsobem se salernští vesničané vztahují k minulosti, na straně druhé legitimizující antropologii v rámci italské akademické komunity.

V posledním oddílu sborníku nesoucím název *Contested Memories, Violence and Silence* se autoři zaměřují na vzpomínání a zapomínání jako hlavní způsoby vztahování se k minulosti v kontextu války, pronásledování a konfliktu. Carolin Leutloff-Grandits se v textu „Religious Celebrations and the (Re)creation of Communi-

ties in Postwar Knin, Croatia“ soustřeďuje na roli, kterou plní katolické a pravoslavné slavnosti při (znovu)zakládání lokálního, národního a nadnárodního společenství v poválečných podmínkách. Ukazuje, že konkrétní slavnosti nejen zakládají klíčové etnické distinkce mezi Chorvaty a Srby, ale na rovině lokální paradoxně dokáží vytýčovat hranice mezi chorvatskými a srbskými usadlíky/navrátilci na jedné straně a novými přistěhovalci, převážně Chorvaty z Bosny, na straně druhé. Další zónu konfliktu – sociální vyloučení – a další modalitu vztahování se k minulosti – mlčení – analyzuje Paloma Gay y Blasco v textu „Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life“. Ukazuje, že i když mlčení o kolektivní minulosti představuje adaptivní prvek potřebný pro přežití madridských Romů, existují zde paralelně „polohlasitá“ individuální připomínání kořenící v každodenní zkušenosti útlatu či „hlučnější“ projevy globalizujícího evangelikalismu, které zmnožují způsoby vztahování se k minulosti jako prostředku formování identity. Konečně Susana Narotzky a Paz Moreno analyzují užití mlčení a umlčování paměti jako politického nástroje pro rozmělnění baskických separatistických snah ohrožujících integritu španělského státu. Jejich text „Fighters, Martyrs, Victims: Political Conflict, Ambivalent Moralities and the Production of Terror and Modes of Governance in Contemporary Spain“ tak ukazuje, že „historická pravda“ o minulosti, zapomínání či umlčování paměti jsou stejně důležité v produkci státní hegemonie jako i v produkci (násilných) forem odporu.

Díky svému etnografickému důrazu, komparativnímu záběru i tematickému zaměření má sborník *Memory, Politics and Religion* předpoklady stát se zřetelným příspěvkem k sociálněantropologickému studiu vztahování se k minulosti. Zároveň skutečnost, že vychází v rámci ediční řady Institutu Maxe Plancka pro sociální antropologii jako jedna z prvních oficiálních

publikací výzkumného programu *Religion and Civil Society*, podtrhuje i jeho inspirující přínos pro antropologické uvažování o náboženství nejen v kontextu postsocialismu.

Jaroslav Klepal

Davide Torsello, Melinda Pappová (eds.):
Social Networks in Movement. Time, interaction and interethnic spaces in Central Eastern Europe

Šamorín, Dunajská Streda, Lilium Aurum 2003, 324 s.

Kniha *Social Networks in Movement* vznikla na základě stejnojmenné konference uspořádané Fórum institutem pro výzkum menšin v roce 2001 v Galantě. Představuje směsici antropologických, sociologických a historických příspěvků věnujících se oblasti střední a východní Evropy. Ve středu zájmu zúčastněných autorů leží dynamické přeměny a rekonfigurace sociálních vztahů vyvolané politickými rozhodnutími a událostmi odehrávajícími se na státní úrovni a ovlivňujícími volby lokálních aktérů. Jak ale mnohé z příspěvků ukazují, samotná politická rozhodnutí a národní diskurzy sice mohou velkou měrou ovlivňovat jednání jednotlivých sociálních aktérů, zároveň však mohou být jimi samotnými kreativně vyjednávány. Mezi modely obzvláště vhodné k uchopení velké fluidity a rozmanitosti sociálních procesů vycházejících ze změn po roce 1989 patří podle editorů sborníku koncepty „sociální sítě“ a „důvěry“. Napomáhají totiž pochopit snahy sociálních aktérů dát smysl značně nestabilnímu období přeměn v čase a prostoru (např. změn státních hranic či politických systémů) (s. 31). Jednou z klíčových úvah většiny příspěvků je nezbytnost analyzovat současné procesy ve světle širších historických proměn. To znamená sledovat (dis-)kontinuity sociálních sítí, posuny reálných i symbolických hranic, změny významů sociálních kategorií v delším časovém období.

Řada příspěvků se věnuje citlivým tématům etnopolitických diskurzů jednotlivých národních států. Bezesporně mezi ně patří výzkumy zabývající se česko-německým pohraničím (M. Svašek) či poválečnou výměnou populací mezi Maďarskem a Československem (Zs. Árendás). Sociální, kulturní, ale i generační různorodost jednotlivých autorů a zároveň jejich rozdílné disciplinární zakotvení sborník obohacuje. Kromě několika západních antropologů (M. Svašek, D. Torsello aj.) jsou autory příspěvků povětšinou „domácí“ akademici ze střední a východní Evropy.

Sborník je uveden dvěma teoretickými statemi mapujícími koncept sociálních sítí v sociálních vědách, zejména pak v sociální antropologii a sociologii. Zatímco Ch. Giordano („Výzkum sítí v současnosti. O užitečnosti tohoto pojmu“) sleduje jeho proměny a kolísající popularitu v historii antropologie, příspěvek C. Wallace („Sociální síť a sociální kapitál“) se zabývá tím, jak je využíván nejen pojem sociálních sítí, ale také sociálního kapitálu, definovaného jako „investování do těchto sítí“ (s. 15). Podle Giordana znovuobjevený koncept sociálních sítí představuje obzvláště vhodný nástroj pro analýzu postkomunistické transformace. C. Wallace zase nabízí zajímavý teoretický přehled užití konceptu sociálního kapitálu v kontextu úvah o postkomunistické transformaci, zároveň však místy sklouzává do příliš generalizujících reprezentací „přechodu k tržní společnosti“ jako přechodu k individualizované společnosti s rozpadajícími se sociálními vazbami (s. 19). Tato tvrzení jsou ovšem v rozporu s uváděnými empirickými příklady (s. 20–21). Ty totiž často poukazují na klíčovost sociálních vztahů vybudovaných před rokem 1989 a po něm pro dynamický rozvoj jednotlivých sociálních sítí využívaných při různých strategiích přežívání (např. získávání práce či různé migrační strategie). Je jenom škoda, že se potřebné kontextualizaci empirických dat v rámci různých teoretických konceptů věnuje

jen hrstka autorů (např. Árendás, Torsello, Svašek, Caldwell).

Kniha je uspořádána do tří hlavních sekcí. První z nich se zaměřuje na vývoj a přeměny sociálních sítí v širší historické perspektivě. Příspěvky druhé části se věnují otázkám etnicity a meziethnických vztahů. Knihu uzavírá třetí sekce pojednávající o migracích a sociálních změnách. V dodatku k celému sborníku je představena historie a projekty tří vybraných společenskovědních institucí působících na Slovensku, jež své výzkumy zaměřují na meziethnické vztahy v regionu: Společenskovědní ústav Slovenské akademie věd v Košicích (Š. Šutaj), Státní okresní archiv v Šaře (V. Nováková) a již zmíněný Fórum institut pro výzkum menšin (A. Lelovics).

V první kapitole „Měníci se identity. Integrační strategie Maďarů vysídlených z Československa do Hirdu (jihozápadní Maďarsko)“ se Zs. Árendás věnuje poválečnému přesídlení etnických Maďarů ze Slovenska a následnému udržování sociálních vazeb mezi obyvateli starého a nového domova. Autorka se zaměřuje na vyjednávání meziethnických hranic na několika úrovních (v rámci vesnice, uvnitř sociálních skupin a ve vztahu k původní domovině) (s. 51). Sociální vztahy autorka dále dělí podle toho, jaké generační skupiny je vytvářejí. Árendás se rovněž zabývá motivy a intenzitou udržovaných kontaktů mezi vysídleníci a jejich bývalou domovinou. V protikladu k rozšířeným představám příspěvek ukazuje, že kategorie národa nemusí být nejdůležitějším faktorem identifikace jedinců s širší sociální kolektivitou. Na příkladě nekonfliktního soužití přistěhovalých slovenských Maďarů a vystěhovávaných etnických Němců Árendás ukazuje, že vysídlenec často stmelovaly obdobné zkušenosti a životní podmínky (jež přispívaly k formování silnějších sociálních vazeb) více než předpokládaná sdílená kategorie „maďarství“ nově příchozích a starousedlých „Maďarů“. Je jen škoda, že se autorka ve svém textu, opírají-

cím se především o vyprávění a rozhovory, nevěnuje i komplementárním procesům materiální reprodukce „domova“.

D. Torsello ve svém příspěvku „Management nestability: důvěra, sociální vztahy a užití idejí a praktik v jihoslovenské vesnici“ propojuje kvantitativní data s množstvím etnografických detailů. „Důvěru“ a „nedůvěru“ užívá jako vhodné nástroje k vysvětlení strategických voleb obyvatel rurální oblasti jižního Slovenska v jejich interakcích se společenskými institucemi. Torsello mimo jiné přesvědčivým způsobem ukazuje, že v 90. letech obyvatelé na diskurzivní rovině vyjadřovali zvyšující se míru nedůvěry k převratným společenským změnám a k institucím. Na úrovni konkrétních každodenních praktik však důvěra a udržované normy recipacity stále představovaly stabilní rámec kolektivního jednání.

Příspěvky obsažené v druhé části sborníku se zaměřují na geografické i symbolické periferie a měnící se hranice národních států. Tři kapitoly jsou věnovány různým aspektům maďarsko-slovenských vztahů především na slovenské straně hranic (K. Tóth: „Vesnice na etnické periférii. Případ Dlhé nad Váhom na jižním Slovensku“, L. Szarka: „Přihraniční oblast nebo kontaktní zóna. Etnické a etnosociální procesy v malých regionech mezi maďarsko-slovenskou jazykovou a státní hranicí“, J. Liszka: „Mezi kulturními a zeměpisnými hranicemi. Označování regionu Mátyusföld“), jedna sleduje osudy „etnických Italů“ v pohraničí bývalé Jugoslávie (E. Kappus).

K. Tóth se věnuje procesům, které nazývá „přirozenou asimilací“, a statistickému úbytku „etnických Maďarů“ ve vesnici Dlhá nad Váhom. Autorovi jde spíše o sledování proměn v každodenní etnicitě nežli o analýzu nacionalizujících a širších sociopolitických procesů. Bez hlubší teoretické diskuse působí jeho užívání konceptu asimilace poněkud mechanisticky. Namísto dynamického chápání etnických identifikací a kategorizací se nám dostává

analýzy asimilace pomocí několika autorem definovaných indikátorů (např. užití jazyka, smíšená manželství, volba školy, porodnost, stárnutí populace, migrace za prací aj.). Předkládaná analýza tak budí dojem, že autor sklouzává k reifikaci skupin (tj. „Maďarů“ a „Slováků“) coby samozřejmých entit vymezujících automaticky i analytické kategorie namísto jejich chápání jako sociálních kategorií strukturujících každodenní svět sociálních aktérů a podléhajících mnoha proměnám. Čtenář může být rovněž překvapen hodnotícím podtónem celého příspěvku, který předpokládanou asimilaci chápe jako něco „smutného“ (s. 118).

Kapitola E. Kappus („Stabilní sítě v měních se státech? Hranice, sítě a management komunity na Istrijském poloostrově v severním Adriaticu“), a podobně i text R. Muršiče („Osudy poválečných osídlenců ve vesnici Trate...“) zařazený do první části sborníku, sleduje proměny v pohraničí států bývalé Jugoslávie a dokládá nezbytnost analyzovat kolektivní identity v propojených politických a institucionálních kontextech, do kterých jsou zasazeny a kterými jsou zároveň i limitovány (s. 166). Kappus poukazuje na změny v sociálních sítích příslušníků italské minority, které nastaly po roce 1991 v důsledku rozdělení severozápadní části Jugoslávie mezi nezávislé Chorvatsko a Slovinsko. Autorka přehledně mapuje dopad geopolitických proměn – překreslení hranic a prostoru – stejně jako institucionálních změn, jež s těmito procesy byly spojeny. Zmíněné nově vzniklé státy, ale také Evropská unie představují aktéry, kteří významně zasahují do způsobů vnímání národních identit.

Příspěvky zahrnuté do třetí sekce knihy se soustředí na rozdílné migrační kontexty, v jejichž rámci dochází k vyjednávání kategorií rasy, etnicity a sociální třídy. První dvě kapitoly se shodně věnují vlnám romské migrace ze střední Evropy, zvláště pak těm migrantům, kteří na konci 90. let žádali o azyl v zemích západní Evropy či

– v případě slovenských Romů – v České republice. Příspěvek A. Szépa „Některé aspekty romských migrací ze Slovenska“ sumarizuje postoje politických činitelů a opatření reagující na tyto migrační vlny, bohužel však nepřekračuje meze popisu. Text R. Weinerové „Z Východu na Západ: romská migrace ze Slovenska“ nabízí komplexnější pohled na některé aspekty romských migrací z konce devadesátých let (s. 203), než jaké nabízí široce rozšířené chápání tohoto jevu jako úniku před sílícím nacionalismem nebo čistě jako racionálního kalkulu romských žadatelů o azyl (v médiích často nazývaného „etnoturistikou“).

Je škoda, že se autoři vedle maďarsky mluvící menšiny na jihozápadě Slovenska více nesoustředili na jihovýchodní část příhraničí. Obdobně by texty jistě velmi obohatilo i sledování proměn kategorie národa – v tomto případě „maďarského“ – ať už na rovině významů připisovaných v rámci etnopolitických diskurzů či zažívaných samotnými sociálními aktéry v různých časoprostorových kontextech. Ukázalo by totiž, že ačkoli etnokulturní klasifikace sociálního světa obyvatelům oblasti poskytuje interpretativní matici vnímání, může se tato matrice proměňovat v závislosti na mnoha faktorech. Tyto proměňující se významy etnonacionálních kategorií a identifikací potvrzují mnohá data obsažená ve sborníku. Může jít například o kategorii slovenského národa – být Slovákem v rámci habsburské monarchie, v rámci nově vzniklého Československa či samostatného Slovenska není jedno a totéž. Takové proměny jasně poukazují na „politizaci času a prostoru“, o které ve svém „Doslovu“ ke knize hovoří F. Pine. Dalším aspektem této politizace jsou např. významy dichotomizujících konceptů „Východ vs. Západ“. Ty se značně liší v závislosti na kontextu: jiné jsou pro ukrajinské migranty do České republiky (Z. Uherek a K. Plochová: „Migrace z bývalého Sovětského svazu do České republiky“) a jiné pro rom-

ské žadatele o azyl v zemích jako Velká Británie na konci 90. let (A. Szép, R. Weinero-rová).

M. Svašek v textu „Vlastnictví, moc a emoce. Sociální dynamika v české vesnici“ pohlíží na měnící se vlastnické vztahy v západních Čechách. Její článek dobře ilustruje tzv. „politiku emocí“ a dokládá, že mocenské aspekty je třeba sledovat ve střetu odlišných narativních konstrukcí: v tomto případě narativů vlastnictví produkovaných a sdílených německými poválečnými vysídlení, nizozemským podnikatelem a místním starostou. Každý z těchto narativů vlastnictví a emocionálních vztahů byl založen na odlišných morálních a politických požadavcích a nejenže dosvědčoval rozdílné způsoby vztahování k materiálním předmětům vlastnictví, ale zároveň produkoval různé modely kolektivní identifikace pro každou ze zmíněných skupin či subjektů. Příspěvek M. Caldwell „Rasa a sociální vztahy: překračování hranic v potravinové pomoci v Moskvě“ sleduje konstrukci „rasy“ a pestrost sociálních vztahů (důvěra i nedůvěra, sociální směna, přátelství) komplexně propletených a překrývajících se s ekonomickými vztahy na příkladu interakcí mezi africkými pracovníky a povětšinou ruskými strážníky jídelny pro chudé v Moskvě.

Jedním z problematických aspektů knihy je teoretická nevyváženost jednotlivých kapitol. Navzdory ohlašované snaze o konceptualizaci sociálních sítí nikoliv jako statických vzorců chování, ale jako dynamických institucí proměňujících se v závislosti na čase a prostoru (Torsello, Papp) sklouzávají někteří autoři k prvnímu pojetí. Častým jevem je i neproblematizující užívání některých teoretických konceptů, které byly v sociálních vědách vystaveny kritickému přehodnocení (asimilace, integrace, etnicita). Mnohé příspěvky rovněž postrádají souvislejší propojení sociolinguistických analýz mikrokontextů (situační strategie výběru jazyka či etnických identifikací) s širšími politicko-ekonomickými

procesy. Sborníku lze dále vytknout, že se v něm čtenář bohužel nedozví mnoho o názorech samotných aktérů. Jejich opomíjení je překvapivé především u antropologických příspěvků vzhledem k tomu, že právě zkušenosti lokálních aktérů představují klíč k většině z nich (výjimky tvoří texty D. Torsella, M. Svašek a M. Caldwell). I přes tyto výhrady se však ke čtenáři dostává kniha přínášející řadu zajímavých poznatků a pohledů na témata, která až donedávna stála v pozadí akademického zájmu. Jasně ukazuje, že povaha a význam sociálních vztahů a sítí jsou neustále vyjednávány samotnými aktéry ve vztahu k širším procesům a mocenským strukturám.

Recenzovaná kniha je dostupná na webové adrese vydavatele www.foruminst.sk.

Jan Grill

Chris Hann, Mihály Sárkány, Peter Skalník (eds.): *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*
Münster, LIT Verlag 2005, x + 376 s.

Úvodem pár slov o šíři záběru a autorech příspěvků do sborníku, který vyšel jako osmý svazek ediční řady *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*. Kniha se skládá z krátké předmluvy a 20 kapitol od 21 autorů: osm příspěvků pochází od autorů z Německa, po čtyřech od maďarských a českých autorů, tři texty jsou polské a dva slovenské. Takzvanými „lidovými demokraciemi“ ve střední a východní Evropě, na které se sborník zaměřuje, jsou NDR a ČSSR (po šesti příspěvcích), MLR a PLR (po třech).

Podnětem pro vznik tohoto sborníku byl workshop uspořádaný v Halle v roce 2003. Autoři příspěvků se snaží zachytit postoje kulturních antropologů čtyř sledovaných zemí během několika desetiletí, kdy marxisticko-leninská ideologie měla status oficiální doktríny a výzkum sovět-

ských vědců sloužil jako vzor hodný následování. V tomto smutném období byl ve zmiňovaných zemích profesní vzestup mnoha (ne všech) jednotlivců odměnou za ideologickou věrnost (předstíranou nebo skutečnou), a nikoli za kvalitu výzkumu a jeho prezentace. (Pokud se o recenzentovi má za to, že „antropologii socialistické éry“ ve střední a východní Evropě odsuzuje méně důrazně, než by si přáli někteří jeho evropské kolegové, je tomu tak jednoduše proto, že se během pobytu ve Spojených státech v době československého „Vítězného února“ rozhodl tam zůstat, a nemusel proto čelit neustálému politickému nátlaku, jemuž byli vystaveni obyvatelé těchto zemí.)

Nejprve krátká terminologická poznámka podnícená kapitolou Petra Skalníka „Československo: od národopisu k etnografii a zpátky“ (s. 55–86) a souvisejícími tvrzeními jiných autorů. Jak se zdá, v dřívější době i docela nedávno se řady českých i jiných antropologů ve střední a východní Evropě zmocnila posedlost snahou definovat a redefinovat obecné pojmy týkající se zkoumání kultury. Podle recenzentova názoru se toto úsilí mělo věnovat spíše obsahovým otázkám. Hlavní české akademické slovníky definují *národopis* jako vědu o životním způsobu a kultuře národa (nebo lidu ve smyslu nejširších sociálních vrstev, v nichž se z generace na generaci uchovávají jeho zvyky, umění, řemesla a tradice) a termín *etnografie* považují za jeho synonymum. Patří sem tedy zkoumání české vesnice, amerického indiánského kmene nebo průmyslové oblasti, pokud se popis a analýza provádějí holisticky. Kultura určité populace (vesnice, kmene, průmyslové oblasti nebo čehokoli jiného) samozřejmě může být zkoumána z různých teoretických perspektiv – například etnovědecké (*ethnoscience*), funkcionalistické, strukturalistické, marxistické nebo některé z řady dalších. Lze jen doufat (abych parafrázoval Rogera Keesinga), že antropologové zůžijí záběr svého zkoumání tak, aby zahr-

novalo méně, ale odhalovalo více. Naproti tomu termín *etnologie* označuje srovnávací a analytické zkoumání kultur, tj. jde o přístup, který staví na etnografiích jednotlivých společností (skupin atd.).

Pokud antropologové nezkoumají velmi úzce vymezené stránky kultury (například materiální kulturu určitého společenství nebo malé oblasti), nepochybně je pro ně užitečná zkušenost z terénního výzkumu získaná v kulturně odlišných společnostech. Platí za samozřejmost (alespoň mezi americkými antropology), že kulturu vlastní společnosti dokážeme ocenit a pochopit mnohem lépe, můžeme-li ji srovnat a postavit do protikladu ke kultuře společnosti jiné. Z tohoto i jiných důvodů je v USA rozsáhlý terénní výzkum v cizí společnosti nutnou součástí doktorského studia kulturní a lingvistické antropologie. Vzniká proto otázka, kolik zkušeností s terénním výzkumem v cizích společnostech měli v éře lidových demokracií antropologové ze střední a východní Evropy? Přináší-li příslušné kapitoly čtvrté části sborníku nazvané „Širší horizonty“ (s. 285–361) srovnatelné údaje, zdá se, že největší šťestí měli antropologové v Polsku. Od roku 1958 uskutečnili terénní expedice do řady cizích lokalit – včetně Bulharska, Makedonie, Mexika, Guatemala, Peru, Venezuely, Indie, Mongolska a Súdánu. I když žádosti o povolení těchto výzkumů a o nezbytné finanční prostředky musely být formulovány s určitou dávkou ideologické elegance, polské úřady se zjevně o výběr zkoumaných témat zajímaly velmi málo.

Zkušenosti ze zahraničního terénního výzkumu mohli sbírat také maďarští antropologové: po roce 1956 prováděli výzkumy na Sibiři, ve Vietnamu, Súdánu, Francouzské Guyaně, Brazílii a Venezuele.

Možnosti terénního výzkumu v zahraničí byly v případě českých a slovenských antropologů velmi omezené. Dokáží si vybavit pouze jednoho českého antropologa, kterému se podařilo realizovat terénní výzkum za hranicemi – v Súdánu na začát-

ku 60. let –, ale může jich být o něco málo více. Josef Kandert z Náprstkova muzea vydal v roce 1984 informativní knihu *Afrika* (Praha: Mladá fronta), avšak recenzent neobjevil žádnou zmínku o terénním výzkumu, z něhož by čerpala. Články zabývající se cizími kulturami vycházely ze západních publikací, jenže získat časopisy a knihy ze Západu bylo nesmírně obtížné, protože přidělování cizí měny na takové účely mělo velmi nízkou prioritu.

Čtenáři recenzovaného sborníku si nejspíše také položí jinou otázku, a to v jaké míře se antropologové čtyř sledovaných zemí sklonili pod nátlakem a příkazy držitelů moci. I když co do záběru a kritičnosti se postřehy různých přispěvatelů nedaří považovat za zcela srovnatelné, recenzentovi se zdá, že čeští antropologové byli podřízeni nejtuzší kontrole a současně se moci podřizovali nejochotněji.

Na začátku 50. let měla mnohá programová prohlášení s antropologií pramálo společného. Stačí si přečíst kupříkladu servilní výroky Otakara Nahodila a Jaroslava Kramářka v knize J. V. *Stalin a národopisná věda* (Praha: Československo-sovětský institut 1952): „Jakmile splníme ... zvládnutí marxismu-leninismu a osvojení si výsledků sovětské ethnografické vědy, můžeme přistoupit ... k *přehodnocení dějin českého a slovenského národopisu*“ (s. 88; kurziva v originálu). A protože podle těchto autorů bylo nebezpečí kontaminace texty západních antropologů (rozumí se amerických, třebaže ti byli z velké části politicky poměrně liberální) značné, vyzývají na příští stránce své kolegy a studenty k „boji“ (v oněch dobách velmi oblíbené slovo): „Je třeba *vypovědět nesmiřitelný boj veškerým projevům buržoasního nacionalismu a nekompromisně odhalovat jakékoli projevy nám cizí kosmopolitické ideologie*, která je položena jako základní kámen současné západní buržoasní ethnografie a bezprostředně slouží zájmům podněcovatelů nové světové války“ (s. 89; kurziva v originálu).

Situace se v několika následujících desetiletích příliš nezlepšila. V roce 1972 se ředitelem Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV stal Antonín Robek, spíše historik než národopisec nebo folklorista, který ústav řídil až do roku 1990. Robek byl jmenován také šéfredaktorem ústavem vydávaného časopisu *Český lid*, jehož každé číslo „vyzdobil“ kvazipolitickým úvodníkem. V mnoha ohledech se mu podařilo dokonce překonat jemu odpovídající funkcionáře v dalších třech zemích regionu, ba i v samotném Sovětském svazu. Recenzentovi kupříkladu zakázal užívat knihovnu ústavu, když u toho nebyl on sám osobně přítomen (a to se nestávalo vzhledem k jeho početným stranickým funkcím často).

Závěrem si dovoluji říci následující: na jedné straně se lze domnívat, že údělu, který antropologii postihl během čtyř desetiletí politického „socialismu“, se nebylo možné vyhnout a že připomínání tohoto temného období může pouze uvádět do rozpaků. Na straně druhé však stojí za zmínku, že antropologové ve sledovaných zemích nepřijali šikanování komunistické ortodoxie se stejnou rezignovaností. Od druhé poloviny 50. let postupně docházelo v Maďarsku a Polsku k určité politické liberalizaci, a tamní vědci si mohli dovolit více (samozřejmě v rámci daných mezí) než jejich kolegové žijící v tísnivějších politických poměrech v ČSSR a NDR.

Poučení pro mladé antropology ze střední a východní Evropy, kteří budou se zájmem pročítat tuto knihu, je zcela zřejmé (i když jim bude zatěžko uvěřit, v jakých podmínkách jejich starší kolegové museli pracovat): všechny oficiální „politicky korektní“ přístupy k bádání v jejich oboru, ať už přicházejí odkudkoli, je nutné stále odmítat, aby antropologie, stejně jako jakákoli jiná vědecká aktivita, zůstala svobodná a mohla napravovat své vlastní omyly.

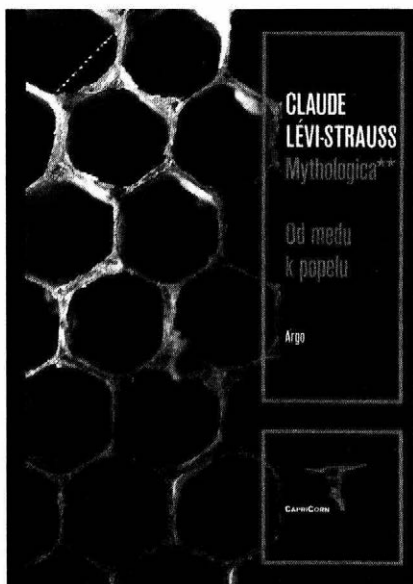
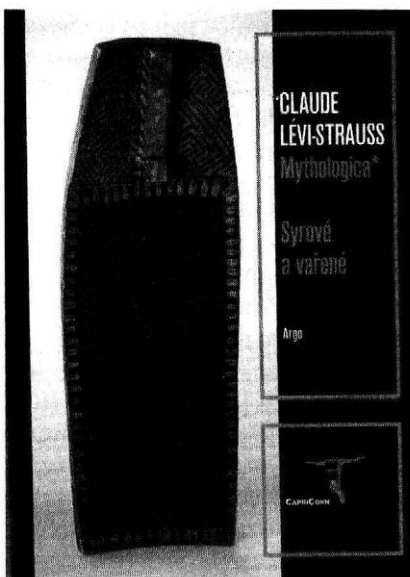
Zdeněk Salzmann
(Z angličtiny přeložil -mrs-.)

Claude Lévi-Strauss

Mythologica I – Syrové a vařené

Přeložil Jindřich Vacek, 379 Kč

První část čtyřdílné práce předního francouzského kulturního antropologa. Vycházejí z analýzy jednoho mýtu, která postupně zahrnuje většinu mýtů tropické Jižní Ameriky, autor dochází ke zjištění, že dokonce ani tam, kde lidskou fantazii považujeme za zcela spontánní, neexistuje náhodné spojování představ. C. Lévi-Strauss se však neomezuje na zkoumání abstraktních mechanismů, ale naopak vychází z bezprostřední skutečnosti každodenního života. Titul knihy se inspiroval kuchyní jihoamerických kmenů, mezi nimiž autor pobýval, její stavba zase kompozicí hudebního díla: text připomíná velkolepé oratorium, jehož jednotlivé části postupně přejímají a obměňují výchozí téma.



Claude Lévi-Strauss

Mythologica II – Od medu k popelu

Přeložila Helena Beguvinová, 398 Kč

Druhá část čtyřdílné práce význačného francouzského kulturního antropologa se zaměřuje na dvě látky, které nejsou potravinou v pravém smyslu slova, ale úzce s jídlem souvisejí: med a tabák. Zkoumá v mýtech jejich protiklad: protiklad vlhkosti a sucha, protiklad látky, která vyjadřuje veškerou lákavost a přívětivost přírody, a jiné, která v podobě kouře stoupá ke světu nadpřirozených bytostí a v životě jihoamerických indiánů nabývá na významu zejména v obdobích sucha a hladu.

Vydává nakladatelství ARGO spol. s r. o.

Miličova 13, 130 00 Praha 3

tel.: +420 222 78 16 01, fax: +420 222 78 01 84

e-mail: argo@argo.cz, web: <http://www.argo.cz>

Evropští antropologové:**Inkognito v Bristolu**

EASA, Bristol, 18.–21. září 2006

Ve dnech 18.–21. září 2006 proběhla v Bristolu ve Velké Británii *9th Biennial EASA Conference*, tedy konference Evropské asociace sociálních antropologů. EASA je organizací, která od roku 1989 sdružuje dvojí druh profesionálů – jednak antropology působící v Evropě a jednak antropology zabývající se Evropou. Jejím hlavním cílem je vytvářet platformu pro výměnu názorů prostřednictvím konferencí, časopisu *Social Anthropology* a tematických sítí (tj. antropologie médií, vizuální antropologie, výuka antropologie, etika v antropologii, studium konfliktů, europeanisté, mediteránní studia a afrikanisté; diskutovalo se o založení následujících sítí: antropologie náboženství, zaměření na islám a antropologie medicíny).

Okolo tisíce antropologů, přes sto workshopů, 38 místností v rámci campusu, celodenní promítání antropologických dokumentů. Program nabitý od deváté ráno po desátou či jedenáctou večer. Stihnete jen zlomek programu, v němž se vám nejzajímavější sekce nemilosrdně překrývají. EASA a katedra archeologie a antropologie Univerzity v Bristolu si zaslouží obdiv za organizaci tak náročné akce. Téma *Evropa a svět* bylo zvoleno poněkud široce a v duchu předchozích let (v roce 2002 zněl název *Engaging the World*, v roce 2004 *Face to face: Connecting Proximity and Distance*; výjimkou byla konference v Krakově v roce 2000 zaměřená na náboženství), věnovaly se mu především čtyři plenární zasedání a devět „ústředních“ workshopů. Zbylé workshopy, které navrhovali členové organizace, měly Evropu či svět v názvu (jako poněkud prvoplánově „Antropologie medicíny, Evropa a svět“), jiné na tuto snahu otevřeně rezignovaly („Násilí a paměť“). Je nutné téma konference vymezovat takto široce, aby se jí mohl zúčastnit v podstatě každý člen EASA s příspěvkem jakého-

koli zaměření? Nestávají se pak podobná obří setkání jen povinnou zmínkou v profesním životopise a potvrzením, že „patříte do komunity“?

Důvody vymezení tématu se konference příliš nezabývala. Úvodní příspěvek konference, která byla zahájena v reprezentačních viktoriánských prostorách, byl spíše jednou z mnoha možných interpretací tématu. Jean Comaroff (University of Chicago) mluvila o tom, „jak se Evropa vyvíjí směrem k Africe“ – o fetišizaci „zákona“ v postkoloniálním prostředí Afriky, jež ve svém důsledku přispěla k potížím s udržením státní suverenity. Následovalo první ze čtyř plenárních zasedání, kterému předsedal Benoît de L'Estoile z École Normale Supérieure a v jehož rámci se prezentovaly kvalitní příspěvky zaměřené na antropologii kolonialismu (včetně antropologie do doby vlastní sebereflexe), na apartheid reprezentovaný těly nemocných AIDS a na kontroverzní francouzské postkoloniální muzeum „du quai Branly“. Kolonialismus se vepsal i do historie samotného Bristolu, který byl centrem obchodu se zbožím ze zámoří a s otroky. Plenární zasedání představovala místo, kde docházelo k vymezení tématu, v širokém plénu se však nedalo příliš účinně diskutovat. Další plenární zasedání se zaměřovalo na studium trhu, na transnacionalismus a šíření náboženství/sekularismu.

Zařazení antropologie trhu zkoumající například snižování nejistoty pomocí tržních prognóz či trh jako specifický druh víry v budoucnost do programu konference umožnilo představit účastníkům jednu z mnoha nových oblastí, do kterých se antropologie v posledních letech vydává. Inovativní v tomto směru byly studie koncepcí Evropské unie, mocenského působení EU skrze evropské fondy či studie týkající se amerických mocenských a ekonomických elit, jejichž zájmy formují politiku USA.

Co se týče metodologie a kritických přístupů k antropologii, byla jsem příjem-

ně překvapena workshopem antropologie emocí a workshopem „Transgrese jako metoda a politika v antropologii“. Velkým pozitivem těchto workshopů bylo, že je pořádaly úzké okruhy badatelů, kteří na tématu dlouhodobě spolupracují. Probíhala na nich živá diskuse a kritika antropologie jako maskulinní vědy, jež se odmítala zabývat emocemi, či jako disciplína, která lpí na metodě „klasického“ terénního výzkumu a pomíjí důležitost zkoumání momentů, kdy antropolog udělá „chybu“, odkloní se od vymezeného tématu výzkumu či se stane aktérem konfliktu. Judith Okely (University of Oxford, University of Hull), která na téma metod vedla rozhovory se známými antropology, ukázala nejen, že většina z nich „transgresí“ prošla, ale že ji považují za zásadní moment výzkumu. Kritika antropologie však na workshopech nebyla pravidlem. I název místního bufetu *Malinowski Café* jako by potvrzoval lpění na Metodě.

Narazila jsem také na setkání, kde se příspěvky přednášely spíše „vedle sebe“ a kde k živým diskusím nedocházelo. Do budoucna by nebylo na škodu přísnější posuzování příspěvků a kompaktnosti workshopů, i za tu cenu, že jich bude méně. Velmi také záleželo na tom, kdo workshop svolával. Na workshopech se občas sešly skupiny institucionálně nebo národně „přibuzných“ vědců, například na workshopu o westernizaci genderových režimů ve východní Evropě, který vedla Agnieszka Kościańska z varšavské univerzity a Jill Owczarzak z Univerzity v Kentucky, se šest příspěvků zabývalo Polskem a jen jeden Litvou, Sovětským svazem a Maďarskem. Na rozdíl od „západních“ vědců se většina „východních“ příspěvkatelů zabývala antropologií svého vlastního regionu.

Téma východní Evropy bylo nastoleno v rámci kulatého stolu „Východní Evropa jako oblast antropologického výzkumu“. Šlo o jedinou událost, kdy se kulturní diskuse o situaci východoevropské vě-

dy dostaly do širšího pléna. Michael Stewart (University College London) mluvil o marginalizaci studia východní Evropy na západních univerzitách. László Kürti (Univerzita Miskolc) upozorňoval, že západní centra nereflektují znalosti vědců z Východu. Spolu s Frances Pine (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle) problematizoval nálepky jako východní Evropa a post-socialismus. Přednášející středoevropské a utrechtské univerzity Don Kalb označil antropologii východní Evropy prováděnou východoevropskými vědci za vědu s „nejnižším statusem“ a za zbytečnou regionalizaci, jelikož prý antropologii není nutné uzavírat do teritorií. Následovala jeho arogantní poznámka o tom, jak se mu nelíbí, když jej východoevropští vědci neustále žádají o zprostředkovávání kontaktů „na Západě“ a využívají kontaktů, které si vybudoval v průběhu své kariéry. Pokud se ovšem rozhodl působit na Středoevropské univerzitě v Budapešti, mohl zájem o zprostředkování kontaktů očekávat. Vzněl dále otázku, proč na konferenci není více východoevropských vědců (opravdu jich bylo přítomno minimálně, a pokud se účastnili, častěji tvořili uzavřené workshopy). Kalbovo vystoupení vyvolalo řadu reakcí o nezhrovnávání Východoevropanů do mezinárodních výzkumů a renomovaných publikací, nedostatečné snaze o sdílení znalostí a o předsudcích vůči východoevropské vědě. To, že její kvalita bývá občas diskutabilní, neznamená, že by se její izolace měla podporovat, právě naopak.

Přemýšlela jsem, zda nepřispět do diskuse popisem svých potíží s finanční náročností konference (i přes sníženou cenu pro účastníky z Východu), ale nakonec jsem usoudila, že by to jen přispělo ke stereotypizaci „chudého Východoevropana“. Navíc ostatní kolegové z Východu nepřišli do Anglie autobusem plným au-pair, nepřespávali zdarma u křesťanů a šli možná i na závěrečný banket, za nějž se ke konferenčnímu poplatku připlácelo dvacet liber. Závěr diskuse nakonec nevyzněl zce-

la přesvědčivě, byl pouze vznesen morální apel na větší otevřenost Západu.

Konference jsou vždy příležitostí k navazování kontaktů. K formálnímu setkávání byl prostor v rámci tematických sítí začínajících bohužel až po deváté večer, k setkávání neformálnímu v průběhu klasických kuloárních rozhovorů během pauz na kávu. Účastníci workshopů často odcházeli společně obědovat a večeret do okolních restaurací. Proniknout do kruhů debatujících „old Western white men“ nebylo jednoduché, zvláště když jste neměli po ruce nikoho, kdo by vás představil. Příležitostí byla alespoň recepce prvního dne placená univerzitou a výše zmiňovaný zpoplatněný závěrečný banket.

Nedostatečná byla podle mého názoru medializace celé konference navenek, přítomnost médií jsem nezaznamenala. Tak významná akce by si rozhodně zasloužila větší propagaci, ovšem na webových stránkách bristolské univerzity (<http://www.bris.ac.uk/news/2006/5105.html>) byl jen krátký článek o jejím konání. Zdá se, že evropští antropologové rezignovali na snahu přiblížit antropologii veřejnosti nebo kriticky komentovat dění ve společnosti. „Evropa a svět“ se zkrátka především zkoumá. Američtí antropologové se v posledních letech zasadili alespoň o to, aby Americká antropologická asociace uzavírala smlouvy o pořádání konferencí jen s firmami a subjekty, jejichž zaměstnanci jsou sdruženi v odborech.

Na stránkách konference <http://www.nomadit.co.uk/easa/> si lze přečíst pouze kreativní review od Simone Abram: „... plenárka. Kam všichni šli? A zrovna před zajímavějším příspěvkem. Pití. ... VC podporuje antropologii. A platí pití. Díky, zlato... Čekání na autobus. Fantastický příspěvek, Marianne. Briane, vzpamatuj se. Jdeme pozdě. Je čas na kávu nebo na workshop? Kde to je? Ne, jdu pozdě. Zmeškala jsem ho. Stejně tam nemůžu jít, kříží se to s mým workshopem. ... Další den. Zase plenárka? Dobrá show, ale už nevydržím tak dlou-

ho sedět. ...Vitebského přednáška. Mám zůstat nebo jít? Ne, je zajímavá, okouzlující, vtahuje mě a rozvíjí myšlenky. ... Antropologie může být nádherná.“ Mimochoodem přednáška Pierse Vitebského u příležitosti vydání jeho knihy *Reindeer people (The Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia)*. Wilmington, MA: Houghton Mifflin 2005) byla opravdu vynikající – málokdo má takovou dávku nadhledu nad vlastním působením v terénu, umí plasticky popsat osobnosti ze svých výzkumů a uvažuje nad etickými důsledky vlastní práce. Reflexe Simone Abram je však čitelná jen pro toho, kdo byl na konferenci. Review pro antropologickou veřejnost nebo širší publikum jsem nenalezla. Nejzajímavější reakce se nakonec objevily na antropologických blozích, které se stávají novou otevřenou platformou.

Někteří blogeři, např. Erkan Saka (<http://frazer.rice.edu/~erkan/blog/>), srovnávali EASA konferenci s třikrát větší konferencí Americké antropologické asociace. Co se týče technického zajištění konference, možností diskuse a tematické jednolitosti workshopů, vyšla s lepším skóre EASA, ovšem v otázkách teoretických u některých vedla AAA. AAA bývá také chválena za stručnost přednášejících a dodržování časových limitů, což o EASA nelze říci. Protahování jednotlivých příspěvků znemožňuje změnu sekce, která je v případě AAA běžná. Maiu z USA a ze *savageminds.org* před odletem do Británie zajímaly důvody exkluzivity evropské organizace, která omezuje členskou základnu na europeanisty či evropské antropology, v době internetu a levných letenek. Po návratu z konference připojila komentář o EASA jako alternativě k hegemonii AAA, ovšem nelišící se tématy, kterými se zabývá. Svoji úvahu pak rozvíjí ve směru možné krize celé euroamerické antropologické imaginace. Antropologické blogy představují často trefnější zhodnocení konference než recenze, které se pravidelně objevují v *Anthropology Today*.

I přes uvedené nedostatky propagace a potíže s hegemonií zůstává konference EASA akcí, na kterou se vyplatí jet, především pokud chcete mít přehled o tom, co se v evropské antropologii děje, nakoupit literaturu a získat kontakty. Pokud budete mít štěstí a narazíte na kvalitní workshop, můžete si navíc odvézt i ucelenou odbornou a osobní inspiraci, která bývá běžnější na menších konferencích. Další příležitost bude v roce 2008.

Hana Synková

WWW odkazy:

Webové stránky EASA: www.easaonline.org
Některé workshopy se rozhodly uveřejnit své příspěvky elektronicky – např. na <http://www.media-anthropology.net/events.htm> se můžete seznámit s několika referáty z mediální antropologie.

Evropa a svět: nové výzvy pro antropologii Evropy

Téma evropské integrace na mezinárodní konferenci EASA 2006
Bristol, 18.–21. září 2006

Evropa a svět – tak zněla výzva deváté bienální konference EASA (Evropské asociace sociálních antropologů), která se konala 18.–21. září 2006 v anglickém Bristolu. Většina workshopů z celkového počtu 102 byla zaměřena právě na toto téma. Úhly pohledu jednotlivých sekcí a referátů se však diametrálně lišily: antropologové z celého světa diskutovali o ideji a obrazu Evropy ve světě („The idea and the image of Europe in the world“), nových perspektivách evropského křesťanství („New Perspectives on ‚European‘ Christianity“), vlivu Evropské unie na tvorbu veřejného prostoru („Bringing Europe down to earth: reconfigurations of politics and development“), teorii a praxi evropského příbuzenství („Theory and practice of European kinship“), migraci a kulturní změně v Evropě („Migration and cultural change in Europe“), o prvních Evropankách-antropoložkách („Early

European women anthropologists“), ale i problematice euro-islámu v muslimské diaspoře („Muslim diaspora, Euro-Islam and the idea of the secular“) či vzájemném vztahu Evropy a Afriky („Europe in Africa – Africa in Europe“). Vzhledem ke značnému časovému překryvu v programu, který ostatně bývá problémem nejedné velké konference, bylo skutečně obtížné vyslechnout všechny zajímavé příspěvky.

I přes značnou tematickou rozrůzněnost referátů o Evropě je možné zmínit některé společné jmenovatele, které v Bristolu na téma antropologického bádání o Evropě zazněly. Předně, antropologie má za cíl zpochybňovat konvenční způsoby myšlení o Evropě. Dále, Evropa by měla být antropology studována jako celek – jednotlivé monografie by měly být neustále podrobovány srovnání, což je opačný trend, než jak tomu bylo u národních etnologií. K hlavním tezím patří požadavek, aby Evropa nebyla pojímána jako daná, ohraničená entita a kulturní oblast, ale jako fluidní prostor s pohyblivými hranicemi a nejistým obsahem. Evropa je v antropologické perspektivě kulturní konstrukt definovaný symbolicky, podobně jako „Západ“, „Orient“, „Třetí svět“ apod. Evropa je představovaný (*imagined*) geografický útvar vznikající v myslích lidí, jejich názorech a přesvědčeních. Podobně i evropská identita je záležitost vztahová (*relational European identity*), která vzniká v procesu setkávání, dialogu a jednání.

Ráda bych ve své zprávě podrobněji referovala o dvou pracovních sekcích, zaměřených na otázku Evropy a Evropské unie z antropologické perspektivy. První z nich, nazvané „Idea a obraz Evropy ve světě“, předsedala Eleni Papagaroufali z Řecka spolu s Andrésem Barrerou Gonzálezem z univerzity v Madridu, který stojí za nedávným projektem *Towards an Anthropology of Europe*, podporovaným Evropskou nadací pro vědu (ESF), jehož cílem je výuka a výzkum Evropy pomocí antropologické metodologie. Tento projekt je vyvr-

cholením mnoha předchozích iniciativ evropských antropologů (např. Boissevain nebo Goddard, Llobera a Shore), kteří poukazovali na potřebu „obnovit“ sociální antropologii – její teoreticko-metodologický i tematický rozměr – ve vztahu k Evropě. Byla vytvořena síť akademických pracovišť zabývajících se organizací studentských a učitelských výměnných programů Sokrates/Erasmus a dlouhodobými výzkumnými záměry nově orientovanými na problém Evropy z pohledu antropologie. Katedry antropologie postupně etablovaly nové studentské i výzkumné programy zaměřené na antropologický výzkum nově se tvořícího evropského prostoru. (Připomínám i jednu z českých iniciativ na poli antropologie Evropy. V říjnu 2003 se v Dolní Rovni na Pardubicku konal z iniciativy A. Barrery Gonzáleze a P. Skalníka workshop *Anthropology of Europe: Teaching and Research*, v němž se setkali antropologové z osmi zemí – ČR, Německo, Maďarsko, Polsko, Slovinsko, Španělsko, Velká Británie a USA. Na základě tohoto setkání vyšla v roce 2005 stejnojmenná publikace, jejímž editorem se stal P. Skalník).

Idea Evropy má v současných diskusích mnoho dimenzí. Podle Barrery Gonzáleze je třeba soudobou Evropu zkoumat nejen jako obchodně-ekonomický a politický projekt či jako geografickou skutečnost, ale i jako kulturní realitu či sociálně-kulturní prostor, který je modelován a vyplňován evropskou identitou.

Eleni Papagaroufali se ve svém referátu „Obraz Evropy a antického Řecka: ideje originality a původnosti na Západě“ („Images of Europe and of Ancient Greece: Ideas of Originality and Aboriginality in the West“) zaměřila na problém utváření ideje Evropy za použití přepisování dějin. Nová historiografie představuje tři tisíce let evropských dějin jako úspěšný příběh, v němž je evropská identita předkládána jako výsledný produkt historie, samozřejmě vysoce selektivní. Je kladen důraz na kulturní kontinuitu, morální pře-

vahu a sdílené kulturní dědictví. Není náhodou, že hlavní vzdělávací programy EU nesou jméno řeckého učence – Sokrates; řecká Akropole a hora Athos jsou dotovány z fondů EU. Argument, že evropská kulturní jednota je založena na sdílené starobylé civilizaci, je pro architektury evropské integrace zřejmě přitažlivý. Problémem však je, že takto dochází k reifikaci kultury jako neměnné entity, což je přežitkem pro sociology a antropology, ale je to i politicky nebezpečná myšlenka: recykluje se tak evropská kultura jako smyšlený výtvar imperiálních elit 19. století, je ožívován klasický obraz, zdůrazňují se esenciální elementy evropské kultury.

V příspěvku „Místní a globální: hledání evropské identity v české místní komunitě“ Hana Horáková představila srovnávací analýzu globálních a místních kulturních faktorů v konkrétním rurálním společenství ve vztahu k evropské identitě. Zaměřila se na to, jak jsou kulturní dimenze rozšiřování EU nahlíženy místními obyvateli, tj. na tzv. émičké pojetí procesu evropeizace. Zejména byly zkoumány dopady evropského sjednocování na životy lidí v obci, na způsoby trávení volného času a spolkový život s cílem analyzovat přednosti, slabé stránky, příležitosti a hrozby při vytváření *Homo Europaeus* v místním společenství.

Druhému panelu s názvem „Evropské sjednocení: antropologické perspektivy“ předsedali Cris Shore z univerzity v novozélandském Aucklandu a Iréne Bellier z pařížského CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*). Přítomné badatele včetně autorky tohoto textu zvláště zaujal referát C. Shora na téma „European Unification as a Regime of Governance“. Autor v něm navázal na svoji antropologickou studii Budování Evropy: kulturní politika evropské integrace (*Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London, New York: Routledge 2000), která vznikla na základě jeho dlouhodobého terénního výzkumu prováděného v samotném jádru institucí EU – v Bruselu.

Ve svém referátu Shore opět vznesl neodbytnou otázku, na kterou již dlouho hledá odpověď: co je to vlastně Evropská unie? Věnoval se zejména kulturnímu deficitu v nově se tvořící Evropě. Ani přes integrační pokroky v legislativě, hospodářství a institucionální oblasti evropské elity podle něj dosud nestvořily Evropany. Není žádná evropská identita či vědomí, které by konkurovaly nacionalismu, a které by tak poskytly alternativní základ soudržnosti a solidarity. Kulturní faktory, jako je sdílená historie, historická paměť, náboženství, jazyk a mýty, Evropany spíše rozdělují, a proto se nemohou stát základem všénárodních jednoty. Jinými slovy, velkolepá vize transcendentní, sjednocené Evropy, již prosazují evropští politici, není ideálem, který by sdílela většina Evropanů; spíše naopak, lidé jsou vůči sjednocování Evropy lhostejní až nepřátelští, evropská integrace zůstala ideologií elit, nepřijatou masami. EU je tedy stát bez národa; aspiruje na to stát se demokracií, ale nemá *démos*.

V Bristolu byl jasně vymezen cíl antropologie Evropy: hledání rozdílů i společných jmenovatelů v nově se tvořícím evropském politickém, hospodářském a socio-kulturním prostoru na základě výzkumů skutečných vazeb, ne pouhých přání. Takové vymezení vyžaduje vědecký popis a analýzu Evropy z přísně sociálně-antropologické perspektivy, tj. v propojení teorie s empirickým výzkumem. Bádání o dosažené míře „evropskosti“ (*Europeanness*) by nemělo opomíjet pragmatickou perspektivu a přehlížet úroveň každodennosti.

Hana Horáková

Podrobné informace ke konferenci včetně všech abstraktů viz www.nomadit.co.uk/easa/easa06/.

Poznámky

¹ Mezi instituce, které napomáhají studiu Evropy z pozice sociální antropologie, patří kromě Evropské asociace sociálních antropologů (EASA) i Společnost pro antropologii Evropy (*Society for the Anthropology of Europe*), zřízená Americkou antropologickou asociací (*American Anthropological Association*).

Superdiverzita a antropologie globálního města na začátku 21. století

EASA, Bristol, 18.–21. září 2006

Pokud někdo pochyboval o tom, zda výzkumy migrace a multikulturality prožívají svůj rozkvět, měl by se podívat na program letošní konference Evropské asociace sociálních antropologů v Bristolu. Z jedné strany nadnesl specifické téma už sám název této konference – „Evropa a svět“. Z druhé strany tomu bylo bezpochyby proto, že ve světě po 11. září a v rozšiřující se Evropě, ve které máme co do činění s renesancí politiky identit, má v sobě už samotný termín „migrace“ stejný hodnotový náboj, jaký měl třeba pojem „třída“ v sociologii přelomu 19. a 20. století nebo pojem „kultura“ v antropologii doby Malinowského.

Pojmy mají zachycovat měnící se sociální realitu. Není tedy náhoda, že jeden z mnoha panelů týkajících se migrace, transnacionálních migračních sítí a multikulturality propagoval teprve od nedávna módní pojem „superdiverzita“ (angl. *superdiversity*). A není také náhoda, že panel zahajoval autor tohoto pojmu, prof. Stephen Vertovec. Zlí jazykové se netajili s názorem, že pojmy si můžete vymýšlet libovolně, pokud jste vedoucím jednoho z největších a nejlépe financovaných výzkumných center, které navíc stahuje nejlepší vědce z výzkumných institutů zabývajících se migrací v Evropě – Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS) při Institutu sociální a kulturní antropologie oxfordské univerzity. Ve světě politiky financování výzkumných grantů, obzvláště mezi antropology, tento název vyvolává nervózní třas a skřípání zubů.

Něco na tomto pojmu však je a nejde přitom jen o další z mnoha pohřbívání Roberta E. Parka a chicagské školy a o sdělení, že svět se změnil, a proto by měla podstoupit evoluci i naše pojmová mřížka týkající se metodologie a teoretických ukotvení antropologie města. V čem spočívá ona „superdiverzita“? Podle Vertovce do-

šlo ve Velké Británii v posledním desetiletí ke kvalitativní změně podoby multikulturality. Dříve byl tento pojem spojován spíše s emancipací relativně početných etnických skupin bývalého Impéria; současná multikulturalita dodatečně diskurz politiky multikulturalismu „zrasověla“, přičemž důsledkem je, že až donedávna nebyli bílí migranti ve veřejném diskurzu popisováni jako „etnická menšina“. Dnes – říká Vertovec – se svět radikálně změnil. Alespoň v Londýně. Stav „super-diverzity“ charakterizuje „dynamický vzájemný vztah proměnných mezi čím dál větším počtem nových, malé skupiny tvořících, geograficky rozptýlených, z různých míst pocházejících, transnacionálně spojených, socioekonomicky rozrůzněných a právně stratifikovaných imigrantů“. Za závrať vzbuzujícími číslu (celý referát je dostupný na internetových stránkách COMPASu: <http://www.compas.ox.ac.uk>) stojí dva předpoklady, které se zdají dávat Vertovcovi za pravdu.

1. Multikulturalismus jako konkrétní sociální politika (přinejmenším v dosti reakčním britském provedení) vede k tzv. korporatistickému modelu, čili ke zvěčnění, zkonkrétnění a homogenizaci kultur – etnické skupiny jsou viděny jako zájmové skupiny s jasně specifikovanými cíli i strukturou. Stát aktivizuje elity etnických skupin, které nejenom podporují – abych použil konceptu Gerda Baumanna – „strategický esencialismus“, ale v jejichž zájmu je konzervatismus, který může vyvolat útlak uvnitř samotných etnických skupin – zakonzervování třídních nerovností, mužskou dominanci, nacionalismus, rasismus atd. Není třeba dodávat, že pro mnohé jde o tabuizované téma, byť rostoucí kritika korporatistického modelu, která přichází z liberálních pozic (viz např. Christan Joppke), umožňuje soudit, že vnímání těchto jevů se začíná měnit.

2. Výše uvedené učinilo z kultury nebo etnicity hlavní kritérium multikulturality. Rozdíly uvnitř skupin tak zůstávají analyticky znivelizovány a naopak zdů-

razňovány jsou mezietnické hranice. Samozřejmě již od Fredrika Bartha a Anthony P. Cohena dobře víme, že nic tak nenapomáhá kulturní reprodukci jako situace kulturního kontaktu. Avšak neméně často se také zapomíná na rozdíly a hranice působící uvnitř etnických skupin, kultur nebo náboženství. Navíc, kdo rozhoduje o tom, co je a co není skupina? Určitě ne antropologové, jejichž relativistické názory na fluiditu a difuzi kultur, účelové užívání etnicity a konstruktivistický přístup k identitě se neseťká s uznáním etnických vůdců a mobilizátorů politiky identity.

„Superdiverzita“ má tedy obrátit naši pozornost na jiná kritéria, která mnohem silněji určují vzory lidské integrace, jednání a rozmnožování kulturních významů, a tím přispívají k multikulturalitě. Analýza jiných prvků/faktorů/činitelů je nicméně potřebná: situace na trhu práce, přístup ke zdrojům, gender, imigrační status, společenská třída, způsob udržování transnacionálních vztahů, konflikt uvnitř skupin atd. Především situace globálního města a jeho antropologie se v tomto kontextu setkává se spoustou otázek. Jak je zkoumat? Etnické skupiny na jednom místě nebo raději transnacionální vztahy, nebo snad sousedství jako místo tzv. pouličního multikulturalismu, toho „banálního“? Panel obsahoval spoustu fascinujících referátů o výzkumech zabírajících se každou z výše uvedených otázek.

Avšak diskutující, především profesor Ralph Grillo z Univerzity v Sussexu, měli pochybnosti, co je tak opravdu kvalitativně nového na dnešním „superdiverzifikovaném“ Londýně. Přestože panovala shoda ohledně metodologických pastí esencialismu v obecném diskurzu multikulturalismu – především ve Velké Británii –, zpochybňovali vhodnost pojmu superdiverzity pro výzkumné cíle.

Je očividné, jak tvrdí Zygmunt Bauman, že *mobilita v čím dál větším stupni stratifikuje lidstvo*. Současně také často dochází k tomu, že mobilitou vytvářená strati-

fikace (na ty, kteří mohou svobodně cestovat po Evropě, a na ty, kteří musí přeplovat Středozemní moře riskující přitom život) se kryje s mřížkou národních států, což následně odráží nerovnosti v pozdně moderním kapitalismu. Tak se tedy třídní nerovnosti velmi často kryjí s etnickými hranicemi. Antropologové účastníci se panelu občas zapomínali, že globalizace paradoxně posiluje národní státy a – jakkoli se nám to nemusí líbit a při všech podmínkách nerovnosti, které to skrývá – na život lidí má stále ohromný vliv logo na jejich cestovním pase.

Michał P. Garapich
(Z polštiny přeložil Jakub Grygar.)

Konference *Transnational Identities – Cities Unbound – Migrations Redefined*
Krakov, 6.–8. října 2006

Na trhu akademických konferencí panuje velká konkurence a zdá se, že přijít se zajímavým nápadem, který by přitáhnul pozornost potenciálních klientů ochotných zaplatit často ne zrovna malý konferenční poplatek a zkombinoval aktuální téma, dostupnost, zajímavé osobnosti a atraktivní lokaci je každý rok stále těžší. Sociologové a antropologové asi v dohledné době nezačnou jezdit konferovat na sponzorované pobyty do exotických míst, jako je tomu například v případě kolegů farmaceutů, ale i tak by se o „cirkusu konferenční turistiky“ prováděné sociálními vědci dala napsat zajímavá diplomová práce.

Jednu ze strategií, jak přilákat pozornost zainteresovaných odborníků, představuje spojení sil vícero pracovišť. O něco podobného se pokusili začátkem října minulého roku v Krakově, kde uspořádali třídní konferenci pracovníci a členové Centra pro výzkum nacionalismu, etnicity a multikulturalismu (CRONEM) University of Surrey, Centra evropských studií Jagellonské univerzity a Studentského vědeckého kruhu pro evropská studia v Krakově.

Konference, jak napovídá její název *Transnacionální identity – rozvolněná města – nově definované migrace. Antropologie migrací a identit vztažených k městskému prostoru v éře globalizace*, byla věnována především migraci. Pokud máme pokračovat ve výčtu zajímavostí, jimiž na sebe poutala pozornost, nelze opominout ani fakt, že se každý den jejího konání také měnila její lokace: první den v Muzeu Haliče v turisticky atraktivním „židovském městě“, krakovském Kazimierzi (naštěstí stále ještě tímto novodobým průmyslem mnohem méně zdevastovaném, než to známe z Prahy); druhý den v Nowé Hutě, vzorovém městě vyprojektovaném na konci 40. a začátku 50. let na rýsovacích prknech urbanistů a architektů uvádějících v život socialistický realismus; poslední den pak v Przegorzałách, dřívějším předměstí Krakova, kde je v domě kdysi obývaném mj. Hansem Frankem, v době 2. světové války gubernátorem Generálního gouvernementu, sídlo Centra evropských studií. Připočteme-li k tomu ještě skutečnost, že mnozí z těch, kteří byli na konferenci přítomni, nežijí nebo nepracují tam, kde se narodili, lze říci, že téma migrace bylo přítomno nejenom prostřednictvím vtělení do referujících, ale i tím, že migrovala samotná konference.

K již zmiňovaným atrakcím je třeba připočíst ještě jedno lákadlo: jména hlavních hostů, klíčových řečníků: Zdzisława Macha, Michaela Peter-Smithe, Alison Stenning a Johna Eada. Právě oni a jejich témata předznamenávala, v jakém duchu se bude konference a diskuse odvíjet.

Zdzisław Mach je ředitelem Centra evropských studií a jedním z těch polských sociologů, kteří se pokoušejí ve své práci propojovat v Polsku tradičně silnou sociologii s perspektivou sociální antropologie. (S tím se u polských kolegů můžeme setkat velmi často. Relativně silnou pozici tam má sociální antropologie ani ne tak díky tomu, že by byla hojně zastoupena na samostatných katedrách či výzkumných ústavech, ale právě pro své personální propojení se

sociology, kteří čtou antropologické texty, popř. se je i pokoušejí psát, a kteří antropologii začleňují do sylabů svých kurzů.) Ukázala to i Machova z patra přednesená úvodní přednáška „Migrace, občanství a nové identity v Evropě“, ve svém teoretickém ukotvení se dovolávající myšlenek Fredrika Bartha a Ernesta Gellnera. Pokud budeme považovat úvodní přednášku za samostatný žánr, který nemá ani tak přednést teze a nastolit diskusi, ale spíše obecně představit téma konference a souvztažnit jej s tématy, jimiž se řečník zabývá, pak splnila svůj účel na výbornou. Další „hlavní řečníci“ (ale také jejich posluchači), jejichž vystoupení byla rozložena do všech tří dnů konání konference, již byli konfrontačnější.

Hned první panel, „Transnacionální migrace po rozšíření EU“, který Mach svým příspěvkem otevřel, naznačil, čím se bude zabývat většina referátů celé konference: polskou (a šířeji postsocialistickou) migrací na Západ a vytvářením a posilováním takových aktérů, kteří činí život „jinde“ pro tyto migranty přijatelnějším. Zároveň se zde také poprvé ukázalo, že na konferenci bude silně zastoupena metodologická perspektiva opírající se o analýzu biografii a životních vyprávění. Co do četnosti následovaly na celé konferenci referáty opřené o analýzu diskurzu a pak teprve o etnografii.

Druhý z hlavních řečníků, Michael Peter-Smith, profesor politických věd na University of California v Davisu, otevřel svým vystoupením obecnější debatu o transnacionálních studiích a jimi nabízených obrazech města. To, co Petera-Smithe zajímá především a co je předmětem jeho výzkumu, není město samo o sobě. Soustředí se spíše na diskurzy a praktiky transnacionálních aktérů a jejich sítí, které jsou shodou okolností lokalizovány také do konkrétních jednotlivých měst. Uzly v širších sociálních formacích, které prostřednictvím této lokalizace tvoří, pak překračují nejenom geografické hranice měst, ale i jednotlivých států. V tomto diskurzivním rámci, o který se

Peter-Smith zajímá, jsou města interpretována spíše jako kontext než jako samostatný text, jako souhrn příležitostí a omezení, které umožňují nebo brání jednání transnacionálních aktérů, sítí, koalicí a institucí; jako města, která jsou „unbound“ – „rozvolněná“.

Z následujících dvou tematických panelů mne zaujal především etnograficky laděný příspěvek Kristiny Krause nazvaný „Duchovní prostory v postindustriálním městě. Transnacionální migrantské církve v Londýně“ o koexistenci církevních sborů a kostelů v jedné z průmyslových zón severovýchodního Londýna (referát zazněl v panelu nazvaném „Transnacionalizování města“) a provokativní a vtipný referát Marie Backman „Blondaté švédské holčičky na multietnickém předměstí“ (v rámci panelu „Od multikulturalismu k superdiverzifikovaným městům“ – pro diskusi konceptu superdiverzity viz předchozí zprávu Michała Garapicha z konference EASA, také publikovanou v tomto čísle SČ, na s. 264).

Byl-li někdo na konferenci opravdu na „domácí půdě“ (lze-li tento sociálně exkluzivní průměr v souvislosti s tématem konference vůbec použít), pak to byla Alison Stenning, sociální geografka působící na University of Birmingham. Alison Stenning zahajovala druhý den programu v již zmíněné Nowé Hutě, urbanistickém komplexu vyrostlém na zelené louce, který se měl stát příkladným socialistickým městem obývaným novým socialistickým člověkem, čím si ne nepodobným našemu Havířovu, snad jen s tím rozdílem, že zde horníky nahradili hutníci a že v případě Havířova není tak akcentována opozice moderního města budoucnosti vůči tradičnímu kulturnímu a politickému centru, jako je tomu u Nowé Hutě a Krakova. Přednáška Alison Stenning nabídla fundované uvedení do lokality, ve které zpracovávala výzkumný projekt zaměřený na výchovu socialistického člověka prostřednictvím vytváření nového urbánního prostředí. Na něj později navázala spolu se svými polskými kolegy apli-

kovaným výzkumem majícím za cíl podnitit mezi obyvateli Nowé Hutý větší identifikaci s místem a probudit lokální patriotismus; jinými slovy pokusem učinit ze socialistického experimentu s prostorem dobrou adresu, která by zaujala a obstála i v kapitalismu.

Po tomto vystoupení následující panel nazvaný „Rozvolněná města, identity a migrace“ mj. nastolil prostřednictvím příspěvku Katrin Hansing „Jiho-jihní transnacionální vazby a sítě mezi Havanou a Maputo“ diskusi o globálním rozměru migrace a o etických problémech antropologického výzkumu v totalitním režimu. Druhý panel, který týž den následoval, dostal, snad pro obtíže spojené s nalezením výstižnějšího společného jmenovatele jednotlivých příspěvků, název „Pohledy na migrace v 21. století“.

Třetí den konference otevíral přednáškou John Eade, profesor sociální antropologie na University of Surrey, který byl jako výkonný ředitel CRONEM spolu s Zdzisławem Machem zároveň jedním z organizátorů celé akce. Johna Eada jsem znal především jako autora textů týkajících se náboženských poutí a poutnictví obecně (v antropologii náboženství na sebe upozornil svou kritikou Turnerova konceptu *communitas*; srov. např. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, New York: Routledge 1991, knihu editovanou spolu s Michaellem J. Sallnowem) a alespoň pro mne byla jeho přítomnost jedním z hlavních důvodů, proč jsem se na konferenci přihlásil. Zahajovat ranní blok posledního, třetího dne konference je úloha trochu nevďěčná, řady posluchačů jsou již prořídle a udržet pozornost po předcházejících socializačních akcích také není nejsnadnější. Eadova prezentace na téma „Transnacionalismus a multikulturalismus v globalizujících se městech“ se opět vrátila k obecnější diskusi, tentokrát „globálního města“, jak o něm uvažuje Saskia Sassen. Ve svém vystoupení připomněl, že jedním z doprovodných

jevů tolik v různých pádech skloňované globalizace je i růst sociálních a ekonomických nerovností. Právě zkoumání těchto nerovností z pohledu samotného migranta je něco, co bývá často přehlíženo (naopak tématem výzkumů pravidelně jsou sociální a ekonomické nerovnosti viděné z pohledu dominantních institucí). Otevřeným polem výzkumu pro antropology a sociology pak například zůstávají analýzy zkoumající, jak pracovníci z řad imigrantů těmto nerovnostem sami rozumějí a jak se pohybují mezi různými sociálními a ekonomickými hierarchiemi. Tyto teze Eade konfrontoval se závěry svých dvou výzkumů: londýnské komunity bangladéských muslimů (uskutečněn spolu s Davidem Garbinem) a polských katolíků žijících též v Londýně (ve spolupráci s již zmíněným Michałem Garapichem).

Tak jako v případech předchozích „hlavních řečníků“ i Eadova prezentace otevřela tematický panel věnovaný (dílčímu) tématu této přednášky, v tomto případě propojení zkoumání transnacionalismu a identity. Mezi referáty, u kterých by zúčastnění ocenili větší prostor pro prezentaci, patřil i ten od Senaky Weermana nazvaný „Mevlano-vo kulturní centrum, Kreuzberg, Berlín. Konflikt se skrytou mešitou“ o průběhu vyjednávání a realizace stavby kulturního, sociálního a vzdělávacího centra tureckých muslimů v berlínském Kreuzbergu.

Některé z referátů jsou dostupné na webové stránce konference (viz závěr této zprávy), a jak je vidět, mnohá z témat se prolínala. Referujících bylo mnoho (většinou z Británie a současně z Polska). Významně byly zastoupeny referáty vztahující se k polské migraci do Velké Británie. Zdá se, že v Británii jde o věčný námět akademického výzkumu a četnost takto zaměřených příspěvků (osm referátů z celkových pětatřiceti) není nutně dána pouze místem konání konference a tím, že jde také o problém, který je v centru pozornosti CRONEM. V době konání konference v Polsku vrcholila debata o odchodu mla-

dých Poláků do zahraničí, a protože jenom ve zmiňované Velké Británii jich je podle odhadů na 600 000, nezdá se, že by šlo o projev okurkové sezóny (ostatně právě toto léto polská politika žádnou okurkovou sezónu nezažívala). Nicméně je zajímavá ještě jedna věc: množství mladých polských doktorandů a doktorandek, kteří na konferenci vystupovali pod hlavičkou britské univerzity. I to je příklad akademické migrace.

Mám-li zmínit alespoň několik základních motivů a témat, které v jednotlivých příspěvcích zaznívaly, pak nelze neupozornit na diskusi o redefinování migrace prostřednictvím místo vytvářejících praktik. Místo zde vystupuje jako jeden z klíčových konceptů, prostřednictvím kterých ustavujeme a artikuluje naše identitu. Místo tak již nezůstává jednoduše a neproblematicky „tam“, „doma“ (stejně jako není oním „tam“ či „doma“), ale v podobě artefaktů a specifického na místo odkazujícího jednání se stává přenosným a lze jej budovat i tam, kde byla dříve „cizina“ a kde je dnes „nový domov“. Místo tak vystupuje jako silný sociální aktér, jehož nelze v popisech a analýzách reality nadále opomíjet.

Přednesené referáty však ve vztahu k místu ukazují ještě jinou věc, než je pouze uznání jeho důležitosti v těchto analýzách. Jak zaznělo v řadě z nich, samotný fakt migrace nemusí ještě znamenat mobilitu: mnohdy jsou migranti do nových lokalit umisťováni, aniž by se v novém prostředí ukotvili. Tím, že se pohyb migrantů odehrává nejenom ve fyzickém prostoru, ale i mezi různými „místy moci/vědění“, samotný pohyb napříč prostorem nemusí pro sociální mobilitu znamenat vůbec nic, stejně jako může znamenat velmi mnoho.

Další specifické téma, které procházelo napříč přednesenými příspěvky, se týkalo dialektického vztahu mezi meziměstskou a mezistátní migrací a toho, jak se migrant a jeho záměry proměňují. Inspiraci zde nabízí pohled na ty aktéry, kteří zprostředkovávají migraci (a kteří stejně tak dobře

mohou být touto migrací zprostředkováni). Státy, urbanisté, církve, politické strany, etnické konflikty: ti všichni zprostředkovávají a sjednávají nová místa. Stejně jako samotní migranti – částečně umístění v novém prostředí, částečně ve své původní vlasti a částečně nikde –, kteří prostřednictvím redefinice teritoria národního státu tento stát také proměňují.

Jednotlivé referáty toho měly společného vícero. Pro mne bylo překvapením např. to, jak blízko k sobě také mohou mít antropologové, sociologové, sociální geografové nebo politologové, když se zabývají podobnými tématy. Sdílení kánonu „klíčových textů“, na které během svých vystoupení jednotliví diskutující odkazovali, bylo až na nečetné (či alespoň méně viditelné) výjimky téměř zarážející. Soudě podle jednotlivých odkazů (koncem prvního dne jsem si jich začal všimnout pozorněji), do něj patří Michail M. Bachtin, Arjun Appadurai, Anthony Smith, Saskia Sassen, George E. Marcus, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall.

Konference tak i přes občas dosti kolísavou kvalitu jednotlivých příspěvků ukázala jednu docela důležitou věc: že interdisciplinarita je možná. Můj původní údiv a snad i nadšení z převládajícího souznění se však postupem času měnil v neklid. Protože pokud si všichni bez ohledu na akademické ukotvení nebo pracoviště, ze kterého přicházíme, tak dobře rozumíme, pak v čem je tato konference pro nás přínosná, v čem je provokativní? O to víc jsem ocenil prostředí věcné, do kuloárů se často převalující diskuse, které se organizátorům povedlo nastolit. Pro mě osobně to znamená, že až dostanu v nějakém dalším hromadném e-mailu oznámení, že kolegové z CRONEM připravují podobnou akci, nebudu s přihláškou dlouho otálet.

Jakub Grygar

Webové stránky konference:

<http://www.surrey.ac.uk/Arts/CRONEM/krakow/about.htm>

Gellnerovské semináře v Praze

Gellnerovské semináře byly vyvolány v životě potřebou nadále komunikovat s dílem Arnošta Gellnera (1925–1995), jehož odchod byl zejména mezi jeho kolegy z řad českých sociálních antropologů, filozofů, sociologů a historiků pocíťován jako předčasný. Je třeba však hned zkraje podtrhnout, že nejde o nějaký intelektuální exorcismus či nostalgii, ale o velmi seriózní dialog mezi českými, ale i zahraničními odborníky, který je zářmován a inspirován Gellnerovým dílem. To, že se na seminářích často Gellner a jeho různé myšlenky a výzkumná témata připomínají, je jen logické: Gellner se skutečně hluboko zapsal nejen do vědomí iniciátorů semináře, ale také většiny jeho účastníků.

Kdo jsou členové či účastníci seminářů? Jsou to zejména členové Masarykovy české sociologické společnosti, kteří se sdružili do sekce sociální antropologie MČSS. Mezi nimi jsou i bývalí pracovníci vysokých škol a akademie věd, kteří na Gellnerovských seminářích zřejmě neztrácejí pocit sounáležitosti s těmi, již byli narozeni později. Dále pak se seminářů účastní nečlenové z řad mladých adeptů sociální antropologie, sociologie a dalších disciplín, většinou doktorandi nebo nedávno promovaní doktoři. Poměrně často semináře navštěvují i zahraniční badatelé, kteří buď nějakou dobu v Praze žijí, nebo do Prahy krátce zavítají. Mezi ně patří i původem Češi, kteří nyní žijí a pracují v zahraničí. Ze všech těchto účastníků se rekrutují ti, kteří na seminářích vystupují jako referenti.

To, že se v lednu 2007 konal již osmdesátý seminář (první proběhl v roce 1998), svědčí o popularitě Gellnerovských seminářů, které v pražském intelektuálním životě získaly věhlas tribuny, z níž často zaznívají nové myšlenky, které by jinde vyzněly bez ohlasu nebo nebyly ani tolerovány. Tím Gellnerovské semináře mají snad i pověst jakéhosi *mavericka*, za něhož byl za svého života považován i Arnošt Gell-

ner. Zejména pro začínající sociální antropology a sociology je vystoupení na Gellnerovském semináři příležitostí, kterou jinde nedostanou.

Není snadné v krátkosti charakterizovat témata a obsah Gellnerovských seminářů. Nejprve snad můžeme krátce popsat uvolněnou atmosféru těchto setkání při střídání konzumaci červeného vína, které na svých seminářích, když působil na pražské koleji Středoevropské univerzity, servíroval osobně Arnošt Gellner. Tak zmizí téma a prostor pro diskuse je otevřen. Většina referujících hovoří asi jednu hodinu a další hodinu probíhá diskuse. Někdy se semináře, které se konají jednou měsíčně, vždy ve čtvrtek od půl páté odpoledne, protáhnou a končí až v některé z cenově přístupných pivnic či kaváren. Z témat vystoupení lze na prvním místě uvést témata typicky gellnerovská: formování moderní evropské společnosti, role racionality v evropském myšlení, co je vědecká pravda, jak vznikla myšlenka občanské společnosti, co je dnes filozofie dějin, specifika muslimských společností, jak vznikl národ a nacionalismus. Gellnera ale hluboce zajímala i česká a ruská otázka a obecná témata evropská.

S výzkumnými zprávami přicházejí referující, kteří se vrátili z Afriky, Asie a dalších mimoevropských oblastí. Nechybí ani tematika romská nebo postavení sociální antropologie mezi společenskými vědami a dalšími disciplínami, jakož i témata historická. Ze sociologických témat je třeba jmenovat problémy modernity, evropské identity, sociální koheze a sociálního vylučování nebo religiozity v současných společnostech, z konkrétnějších námětů seminářů v posledních letech pak kupříkladu význam ohně v lidských dějinách, tělo a společnost, lidmi působené násilí, roli politické karikatury v soudobých společnostech a mnohé další.

Zahraniční účastníci přednesli např. referáty o současném významu příbuzenství, o komunálních bytech v Rusku, o symbo-

lickém významu pražských památek, o kosmopolitismu v Gellnerově díle. Některé z nich byly publikovány v monotematickém čísle *Czech Sociological Review* (2001, 9 (2)).

V listopadu roku 2005, k desetiletému výročí smrti A. Gellnera, byla v Praze svolavatelem semináře J. Musilem a P. Skalníkem uspořádána mezinárodní konference „Modernita v perspektivě Arnošta Gellnera“. David Gellner z oxfordské univerzity, syn Arnošta Gellnera, přednesl přednášku na téma „Etnografie modernity? Několik reflexí o gellnerovském přístupu“, což byla z velké části úvaha o modernizaci buddhismu. Dalším referujícím byl Chris Hann z Institutu sociální antropologie Maxe Plancka v Halle s přednáškou „Gellner, Kymlicka a nebezpečí liberální filozofie“, dále pak Petr Skalník z Univerzity Pardubice s příspěvkem „Gellner a marxismus: komplementární protiklad“. Na něj navázala Gražyna Kubica z Jagellonské univerzity v Krakově referátem „Jak porozumět slezské identitě s použitím Gellnerovy teorie?“. Daniele Conversi z London School of Economics and Political Science referoval o „Nacionalismu, masové výchově a vojsku: nové čtení Ernesta Gellnera“. Hana Novotná z Univerzity Hradec Králové přednesla příspěvek „Gellnerova ‚svatba státu a kultury‘ – komparativní přístup“. Velmi důležitému tématu se věnoval Marcin Lubas z Jagellonské univerzity v Krakově. Přednesl referát „Pojem racionality u Ernesta Gellnera“. Konferenci uzavřel Jiří Musil z CESES Fakulty sociálních věd UK poznámkami o „Gellnerově modernitě ve srovnání s jinými modely modernity“. Referáty, které na konferenci zazněly, však zatím nenašly vydavatele.

Konference a řada předchozích Gellnerovských seminářů ukázala, že jedním z nejtrvalejších přínosů Gellnerova díla jsou jeho úvahy o modernitě a o vzniku moderních průmyslových společností. Přibývá hlasů, že je to významnější přínos než jeho známá teorie nacionalismu, která je

stále častěji kritizována. Ve svých úvahách o vzniku moderní průmyslové společnosti vychází Gellner ze své koncepce filozofie dějin. Rozlišuje tři základní vývojové stupně lidských společností, jejichž struktura je určována proměnami vztahu tří shluků faktorů: hospodářství (pluh), moci (meč) a vědění (kniha). Zkoumá tři stadia lidských společností: společnosti sběračů-lovců, agrární společnosti a společnosti průmyslové. Jeho hlavní otázkou je: jak vznikla průmyslová společnost a jaké jsou její základní, nejhlubší znaky? Můžeme zde jen naznačit směr jeho úvah. Je to však podle našeho soudu nejdůležitější součást jeho díla, ke které se na seminářích vracíme a kterou je zapotřebí i při této příležitosti připomenout zevrubněji.

Průmyslovou společnost klade Gellner především do protikladu k agrárnímu typu společnosti. To platí o všech sférách: o hospodářství, politickém uspořádání i o sféře poznání. Vědění v agrárních společnostech směřuje především k uchování existujícího řádu. V průmyslových společnostech má vědění jinou funkci. Stává se především nástrojem pro řešení konkrétních otázek a prostředkem k objevování dosud neznámého. Poznání a vědění přestávají být stabilizátory společnosti.

Gellner tak dospívá k formulování jakéhosi zákona intelektuálních dějin lidstva: logická a sociální koherence jsou v protikladném vztahu – čím více máte jednoho, tím méně máte druhého. Z toho pak plyne racionalizace jako nutná součást průmyslových a kapitalistických společností a také jev, který Max Weber označil pojmem „odkouzlení světa“. Svět racionální, vědecko-průmyslové společnosti je chladný, neútluný, neosobní a nespojitý. Gellner ho přesto přijímá, i když napsal: „Neosobnost a pravidelnost, díky nimž je poznatelný, jsou současně těmi rysy, které ho činí téměř neobyvatelným.“ Tento typ otevřených a racionalistických společností, ve kterém v západním světě žijeme, je něčím historicky výjimečným a také historic-

ky nezajištěným. Je to nestálý typ společnosti, který Gellner společně s Maxem Weberem označuje za prekérní. Vše je navíc ztíženo tím, že mnozí již nejsme s to přijmout optimistický providencialismus křesťanů. To, co Gellner nabízí, sám označuje slovy racionalismus mentality obležených a ohrožených: „... nemůžeme očekávat žádné kosmické potvrzení ani záruku pro náš závazek rozumu“.

Avšak zpět ke Gellnerovským seminářům. Zatím to vypadá, že se budou konat i nadále, neboť i ony přispívají svým dílem k rozvoji sociální antropologie v naší zemi, a tudíž je stále více těch, kteří jsou schopni a ochotni na nich vystoupit. Zůstávají přitažlivé i pro sociology, filozofy nebo histo-

riky – v neposlední řadě tím, že se zabývají novými, často palčivými problémy, s nimiž se potýká nejen sociální antropologie, ale také česká společnost i Evropa a svět. V roce 2007 se chceme na seminářích soustředit na sociologické, historické a antropologické otázky integrace Evropy: vzniká „evropská společnost“, je idea Evropy něčím reálným, jaké modalitý má v jednotlivých kulturních regionech kontinentu, co je to vlastně evropský integrační proces a co se skrývá za pojmem integrace? Gellner o těchto věcech hodně přemýšlel a leccos o nich napsal. Naším cílem je podívat se na tyto otázky z jeho pozice kritického racionalismu.

Jiří Musil, Petr Skalník

Odpověď na příspěvek Davida Z. Scheffela
Minulost a budoucnost antropologie ve střední
a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna*

IVO BUDIL**

Ve své kritické poznámce k textu Chrise Hanna si mne David Z. Scheffel zvolil jako příklad přetrvávajících negativních tendencí v českých antropologických a etnologických vědách, které se zrodily z revitalizačních nacionálních aspirací období romantismu, byly petrifikovány v době komunismu a dodnes údajně přispívají k „překrucování vědeckých výsledků“ a rezignaci na touhu po „pravdě“. Příčinou mého ztotožnění s výše zmíněnými „postsocialistickými“ příznaky spoutávajícími kritického ducha v české kotlině byl článek „Teaching and Learning Anthropology in the Czech Republic“, který byl otištěn ve sborníku *Educational Histories of European Social Anthropology* (editoři Dorle Dracklé, Iain Edgar a Thomas K. Schippers) vydaném v roce 2003 v nakladatelství Berghahn Books. Tento stručný sedmistránkový text, jenž vznikl na přímou objednávku editorů, neměl odborné aspirace, nepokládal jsem jej za výstup skutečné „vědecké práce“ a ani nebyl takto prezentován. Zadání, jak jsem mu porozuměl, spočívalo ve vytvoření přehledu současných antropologických a etnologických institucí v dané evropské zemi s přesahem do místního historického a intelektuálního kontextu a charakteristiky výzev, úkolů a problémů konkrétní výuky. Příspěvek „Teaching and Learning Anthropology in the Czech Republic“, který je zveřejněn na www.ksa.zcu.cz, zahrnuje celkem osmnáct odstavců. V prvním z nich se kriticky vymezují – s odvoláním na László Kürtilho – vůči stereotypní „homogenizaci“ středo- a východoevropského prostoru; ve druhém odstavci se prostřednictvím Ernesta Gellnera zabývám obecně známou povahou středoevropského romantismu a jeho ohlasy v lokálních vědách o člověku a v závěru odstavce poprvé explicitně zmiňuji článek Josefa Kanderta a Davida Scheffela publikovaný v roce 1994 v *Anthropological Quarterly*. V této souvislosti jsem se bohužel dopustil dvou hrubých formálních chyb – mylně jsem uvedl rok 1992 a ve finální verzi jsem si nevšiml, že editoři nezařadili (nevím, čím vinou) rozsáhlejší poznámkový aparát uvedený v rukopise za vlastním textem. Tak se například stalo, že absentoval údaj o tom, že autory překladu citací z *Českého lidu* a díla Jana Erazima Wocela jsou Josef Kandert a David Scheffel. Sebekriticky uznávám, že více pochybení na tak malé ploše snad ani nelze učinit (parafráze Woodyho Allena, přesnou citaci

* Strany 183–186 v tomto čísle SČ.

** Kontaktní adresa: Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., katedra antropologie, Západočeská univerzita, Tylova 18, 301 25 Plzeň, e-mail: budil@ksa.zcu.cz.

jsem bohužel zapomněl). Josefu Kandertovi, Davidu Scheffelovi a dalším autorům původně zmíněným v poznámkovém aparátu se hluboce omlouvám. Diskuze, kterou ve své době Kandertův a Scheffelův článek vyvolal, mi připadala zajímavá a charakteristická pro formování společenských věd po pádu komunismu. Byl jsem přesvědčen o tom, že ani ve strohém exkurzu do dějin české antropologie a etnologie určeném pro nepříliš informovaného zahraničního čtenáře ji nelze pominout, a explicitně jsem se proto celkem pětkrát na Kandertův a Scheffelův text odvolal. Zbytek kapitoly ve sborníku představujícím pokus o jakési „zlaté stránky“ evropské antropologie zahrnují zmínky o Luboru Niederlem, Jindřichovi Matiegkovi, Pražském lingvistickém kroužku, Petru Bogatyrevovi a osudech domácí akademické komunity po roce 1948. Vzhledem k době vzniku článku „Teaching and Learning Anthropology in the Czech Republic“ jsem Kandertovy a Scheffelovy úvahy opětovně parafrázoval v odstavci vztahujícím se k devadesátým letům dvacátého století, přičemž jsem uvedl i název jejich společné studie „Politics and Culture in Czech Ethnography“. V závěru textu jsem na dvou stranách vyjmenoval hlavní výzkumná témata a uvedl přehled nejvýznamnějších českých univerzitních a akademických pracovišť. Jak je vidět, článek „Teaching and Learning Anthropology in the Czech Republic“ nepřináší žádné nové poznatky a není výsledkem výzkumné činnosti. Jeho funkce je výlučně informativní.

Komentář

„Výběrová publikační činnost“ prof. Ivo Budila vystavená na internetu (<http://www.ksa.zcu.cz/osobni.php?IDWorker=73> [cit. 12. 2. 2007]) uváděla zmíněný článek bez jakéhokoli zpochybňování jeho „vědeckosti“ až do chvíle, kdy byl prof. Budil na tuto skutečnost upozorněn. Sedm z osmnácti odstavců obsahují části opsané z článku Scheffel, Kandert 1994, přičemž se zdaleka nejedná jen o překlady citátů. I části týkající se L. Niederleho a P. Bogatyreva jsou opsané z našeho článku.

David Z. Scheffel

Sociální studia podzim 04/2007

call for papers

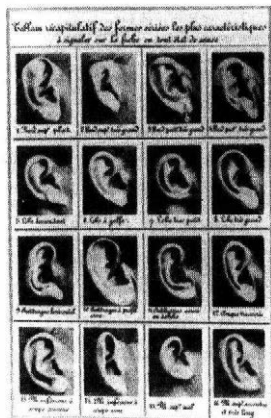
„RASA“ (Idea a ideologie)

Časopis *Sociální studia* sleduje významné proudy a témata v sociálně vědních disciplínách a také jejich mezioborové přesahy. Pro chystané číslo přijímáme příspěvky z oborů sociologie, sociální antropologie, historie, filosofie, sociální geografie, ale i jiných sociálních věd a příbuzných disciplín. Preferovanými formáty jsou aktuální kritické studie, teoretické stati a recenzní stati, přijímáme také recenze a kratší eseje.

Připravované číslo Sociálních studií nabízí prostor k otevřené diskusi nad tématem „rasy“ jakožto ideje, jejíž genealogie byla významně inspirována snahou o vědeckou klasifikaci různorodosti lidských populací prostřednictvím kulturně zvýznamněných biologických a tělesných vlastností. Totéž číslo se chce také věnovat jak reflexi ideologie rasismu jakožto důsledku vědní a praktik spojených s touto idejí o „rasách“; tak také reflektuje dynamiku změny diskursivních hranic ideje rasy a ideologie rasismu, kdy se otázka homogenních biologických a fyziognomických definic („color line“) změnila v otázku hranic kulturních diferencí a identit („culture line“) – tedy analýze na cestě od „rasy“ k etnicitě. Neméně podstatnou inspirací by měla být ale také role současného fenoménu: imaginace výzkumů DNA spjatých s odkazy na etnický a rasově definovaný původ sociálních skupin.

Domníváme se, že z hlediska sociálních věd není důležité, zda pojem „rasa“ pravdivě koresponduje s realitou, ale to, jaké konsekvence jsou způsobené typem vědní, popřípadě institucionalizací praktik spojovaných s ideou „rasy“. Možnými okruhy, na které se mohou texty zaměřit, jsou následující:

- idea rasy, genealogie konceptu, „rasa“ mezi přírodou a kulturou
- ideologie rasismu, antirasismus
- re/produkce „Druhého“
- idea „rasy“ a kulturní dynamika post/kolonialismu, střet kultur, i/migrace, azylová politika
- perspektiva moderního národního státu, státní rasismus, analýza genocidy
- rasismus v ČR, inkluze/exluze
- měnící se hranice, politiky identity, „nový“ rasismus, multikulturalismus
- věda a idea „rasy“, imaginace genů a DNA.



Abstrakty přijímáme do 30. května 2007 na adrese socstud@fss.muni.cz. **Hotové články přijímáme do 1. září 2007.** Po dohodě přijímáme také články, které autoři neavizovali zasláním abstraktu. Dovolujeme si upozornit, že přijetí abstraktu nezaručuje publikaci textu – rozhodující je výsledek recenzního řízení. Rádi však budeme zaslané abstrakty i texty konzultovat. Těšíme se na Vaše příspěvky!

Csaba Szaló a Eva Šlesingerová – editoři připravovaného čísla



Mezinárodní visegrádský fond International Visegrad Fund nabízí

- **stipendia** pro jedno- až dvousemestrové pobyty studentů magisterského a doktorského stupně v zemích V4 (Česko, Maďarsko, Polsko a Slovensko) a Albánii, Bělorusku, Bosně a Hercegovině, Černé hoře, Chorvatsku, Makedonii, Moldavsku, Srbsku a na Ukrajině
- **stipendia** pro studijní pobyty v zemích V4 určená pro studenty z Běloruska, Chorvatska, Moldavska, Ruska, Srbska a Ukrajiny
- **rezidenční pobyty** pro umělce v zemích V4
- **granty** v oblastech kulturní spolupráce, přeshraniční spolupráce, vědeckých výměn a výzkumu, vzdělávání, výměn mezi mladými lidmi a podpory turistického ruchu.

your own way

Přihlášky a bližší informace: www.visegradfund.org
www.visegradgroup.eu

International Visegrad Fund – Královské údolí 8 – SK 811 02 Bratislava

•
• Visegrad Fund
•

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) vydává Sociologický ústav Akademie věd ČR v Praze. Vychází 6x ročně (4 čísla v češtině a 2 v angličtině). Časopis je impaktován v *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review je recenzovaný vědecký časopis zaměřený na sociologii a příbuzné obory, který publikuje příspěvky z oblasti teorie, empirického výzkumu a metodologie. Chce napomáhat rozvoji sociálních věd, včetně jejich výuky, a být užitečný při řešení společenských problémů a tvorbě politik.

Instrukce pro autory – česká čísla (revidováno v srpnu 2006)

Nabídka rukopisů: Redakce přijímá jednu oboustranně tištěnou kopii rukopisu s průvodním dopisem, v němž je uvedena úplná kontaktní adresa včetně telefonního čísla a e-mailového spojení. Kromě toho jsou autoři povinni rukopis redakci poskytnout v elektronické podobě v editoru Word, a to buď na disketě či CD přiložených k vytištěné kopii nebo e-mailem.

Formální požadavky: Rukopis musí obsahovat anglický nebo český abstrakt (v rozsahu 1200–1500 znaků), název statí v angličtině a češtině, pět anglických klíčových slov a abecední seznam citované literatury. Zvláště musí být přiloženy kontaktní adresa a stručná informace o autorovi ve formátu vyžadovaném SČ. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardům SČ. Podrobnější návod ke zpracování bibliografických odkazů a dalších náležitostí je uložen na adrese <http://sreview.soc.cas.cz/upl/pokyny/pokyny.pdf>. Rukopisy musí být tištěny a splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikost písma 12 a řádkování 1,5 až 2. Stránky musí být číslovány. Statí, výzkumné a metodologické texty nemají přesahovat 35 normostran (tj. 63 000 znaků s mezerami), recenze 7 normostran, zprávy a informace 5 normostran, anotace 1 normostranu. Ke grafům a obrázkům je třeba dodat zdrojové soubory, grafy nejlépe v programu Excel, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS. Redakce provádí jazykovou úpravu textu.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní. Redakce si vyhrazuje právo provést anonymizaci textu, tj. odstranění údajů usnadňujících identifikaci autorů, předtím, než text postoupí do recenzního řízení. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován SČ, je považováno za neetické.

Adresa redakce: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1
telefon: (+420) 222 221 761, 221 183 217–218
fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) is published 6x annually (4 issues in Czech and 2 issues in English) by the Institute of Sociology of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague. The review is impacted in the *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review is a scholarly review that focuses on the field of sociological theory and methodology, the dissemination of research results, and the interpretation of sociological research. It concentrates on the development of and education in the field of sociology and related social sciences, while simultaneously striving to help solve practical problems in Czech social and economic policy.

Manuscript Submission – English Edition

The editors require three legible copies, preferably double-sided, which do not state the name or workplace of the author. The accompanying letter should contain complete contact information, including address, telephone number and e-mail address.

The authors are also required to submit the manuscript in electronic format in Word, either on a floppy disc attached to the printed copies or by e-mail. The editorial review process is anonymous on both sides. The editors reserve the right to ensure the anonymity of the text's content, i.e. to eliminate any information or data that could facilitate identification of the author, before submitting the text to the review process. Submission of a manuscript to another journal while it is under review by the SČ/CSR is considered unethical.

Manuscript format: Along with the manuscript please submit an abstract (no more than twenty lines), the title of the article in English, and an alphabetical list of references for literature cited in the text. Brief information on the author should be attached separately. Bibliographic references must be complete and comply with SČ/CSR standards. Manuscripts must be computer printed with numbered pages and meet Czech Standard (ČSN) 880220. Manuscripts must be double-spaced, with 60 characters per line and 30 lines to an A4 page, or should use font size 12 and be double-spaced. The maximum length of research and methodological essays is 35 pages (63 000 characters with spaces), 7 pages for reviews, 5 pages for news or information, and 1 page for annotations. Please submit all tables, graphs and illustrations as separate files in the format in which they were created, with graphs preferably in Excel and illustrations preferably in TIF or EPS. The editors reserve the right to review and edit the text.

Address: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic
Tel.: (+420) 222 221 761, 221 183 217–218
Fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>



Sociologický časopis Czech Sociological Review

PE 4584

Thematic issue Social Anthropology in Post-Socialism

■ Editorial: Ethnographic Research in Focus (Yasar Abu Ghosh, Jakub Grygar, Marek Skovajsa) 6

ARTICLES

■ Chris Hann: Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in East-Central Europe 15

EMPIRICAL RESEARCH

■ Juraj Buzalka: Nationalism, Religion, and Multiculturalism in Southeast Poland 31

■ Ben Passmore: Legitimacy, Engagement and the Creation of Social Capital in the Late Transition Czech Workplace 49

■ Eleonóra Hamar, Csaba Szaló: Eight Women Migrants and Their Shared Transnational World 69

■ Timothy McCajor Hall: Forms of Transactional Sex in Prague among Young Men Who Have Sex with Men (1999–2004) 89

■ Raymond June: Paradoxes of Professionalisation among Anti-Corruption Activists in the Czech Republic 111

ESSAYS

■ Jaroslav Skupnik: Reflected Worlds: Marginalisation and Integration from the Perspective of the Socio-psychological Dynamics of Society 133

DISCUSSIONS

Social Anthropology and National Ethnography: Partners or Rivals? 149

■ Milena Benovska: Anthropology and Related Disciplines. A View from Bulgaria 150

■ Aleksandar Bošković: Between Ethnology and Anthropology. Some Perspectives from Former Yugoslavia 155

■ Michał Buchowski: Some Lessons from the Importance of History in the History of Central European Ethnology 160

■ Don Kalb: The Path to the Post-Colony. Why Folklore Won't Save Us 166

■ Juraj Podoba: Social Anthropology in Central-Eastern Europe: Intellectual Challenge or Anachronism? 175

■ David Z. Scheffel: The Past and the Future of Anthropology in East-Central Europe: Comments on Chris Hann's Vision 183

■ Petr Skalník: My Preference Lies with Social Anthropology 187

■ Michael Stewart: A Reply to Chris Hann 191

■ Zdeněk Uherek: Czech 'Národopisci' and Socio-cultural Anthropologists in a Changing Environment 195

■ Katherine Verdery: 'Franglus' Anthropology and East European Ethnography. The Prospects for Synthesis 204

■ Chris Hann: Reply: Not a Bland Hybrid But a Spicy Consortium 209

REVIEWS

INFORMATION

ISSN 0038-0288



9 770038 028000 01

Cena 75 Kč / Price 4 € / 4 \$