

20 Kč



CARGO časopis
(nejedn.)
o etnologii



Časopis (nejen) o etnologii, vydávájí studenti Ústavu etnologie FF UK v Praze
vychází čtvrtletně. Toto číslo vychází v dubnu 1998 v nákladu 200 kusů.

Redakce: Jakub PLÁŠEK, Luděk BROŽ, Martin HRÍBEK, Petr PROKOPÍK, David PRŮŠA

Grafická úprava: Adéla SVOBODOVÁ

Kontaktní adresa: Cargo, V domcích 3/27, Praha 6, 162 00, tel.: 02-20611110, fax: 02-367039, e-mail: HRIBEK1@FF.CUNI.CZ

Cena tohoto čísla 20 Kč. Časopis by měl být k dostání v knihkupectvích Fišer, na hlavní budově FF UK (Palachovo nám.)

a v Kaprově ulici, dále v kavárně La Casa Blá a každý den od 15 do 16 hodin před katedrou etnologie
(budova FF v Celetné ulici, 2. poschodí) a možná i někde jinde.

Slovo úvodem, Jakub Plášek 2

STATI

Sanskrtizace - Způsob sociální mobility v kastovním systému, Martin Hříbek 3

Faust bez traumatu, Milan Knížák 9

„Naši předkové Galové“: archeologie, etnický nacionalismus a manipulace s keltskou identitou
v moderní Evropě (I.), Michael Dietler (*překlad Jakub Plášek*) 13

Současná poezie australských domorodců, Petr Prokopík 20

Projekt Les mots de la ville a český jazykový prostor, Laurent Bazac-Billaud, Zdeněk Uherek 24

EX CATHEDRA

Mircea Eliade - Posvátné a profánní (referát o knize), Luděk Brož 28

Rozhovor s vedoucím Ústavu etnologie a děkanem FF UK doc. Františkem Vrhelem, Jakub Plášek 34

Obsah:

KNIŽNÍ SERVIS

Knihovna Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách: CEFRES, Claire Mádl 39

FEJETON

Tlustoch si dupnul: „Olympijská čta“, Petr Prokopík 43

KRÁTCE

Černopestrá Afrika 44

Antropologické středy 44

Odžibvejové 45

El mundo latino en Praga 47

Co je to CEFRES? 48

Politika paměti 48

COMICS 50

Slovo závěrem, David Průša 52

Vážené členstvo,

je to poprvé, co se setkáváme na stránkách „Cargo“. Asi mi dáte za pravdu, že my o vás víme více než vy o našem časopise. To, že jsme něco takového vůbec udělali, bylo způsobeno mnoha různými okolnostmi, které kdybych chtěl podrobně popsat, tak by to zabralo spoustu místa a času. Ale o to nejde. Jenom mám takový pocit, že byste měli vědět, proč tohle všechno děláme, proč vydáváme spoustu energie, abychom nakonec mohli držet v ruce pár stránek potlaštěného papíru. Ano správně, děláme to kvůli penězům. Máme jich totiž tolik, že jsme se rozhodli je nejenom proptjet, ale utracet nějakým ještě nerozumnějším způsobem. A pak, co kdybychom na tom náhodou zbohatli...

Těm z vás, kteří si v tuto chvíli pomysleli, že první ideje časopisu se vysrážely u dna nedopitých püllitrů, nemohu než dát za pravdu. Neboť je všeobecně známo, že studenti nezřídka navštěvují ony, doc. Pinc promíne, instituty základů vzdělanosti, aby zde, často i pod vedením svých pedagogů, probírali do maximálních možných podrobností rozličná témata, nejčastěji však ta, která velmi úzce souvisí s jejich vzdělávacím procesem. Domů pak v pozdních večerních nebo ranních hodinách odcházejí v euforickém opojení, spocitem, že alespoň tuší, kterým směrem se mohou vydat přes nekonečné pole poznání.

Ano i my jsme absolvovali nejedno takové sympozium. Bohužel jsme byli dost často konfrontováni s nepřijemným vystřízlivěním v tom smyslu, že bylo velmi nesnadné, ba téměř nemožné, zpětně si vybavit k jakýmžto originálním závěrům, a jakým způsobem, jsme došli. Nejednoho z vás určitě napadne, že v podobně inspirativní atmosféře by měli probíhat i klasické univerzitní semináře. S tím nelze nesouhlasit, ale... Z vlastní zkušenosti říkám, že to je představa ideální, jejíž naplňování nezdvíží jenom na studentech, ale i na ostatních zúčastněných osobách; a těch, kteří to dokáží je jako šafránu.

Ze okolností, které jsem načrtnul, nešlo učinit jiný závěr než že jediná možnost, jak rozeznat kruh nekonečných a planých diskusí, je vytvořit určitým způsobem oficiální fórum, kde by se názorově setkávali lidé podobných i odlišných pohledů na témata úzce související s etnologií nebo sociální či kulturní antropologií (v tomto případě na označení disciplíny nesejde).

A proč jsme tedy zvolili formu časopisu? Inu, pořádání konferencí je činnost po všech stránkách náročná a výsledek leckdy neodpovídá ani očekáváním ani vynaloženému úsilí. Jsem si vědom toho, že tolež lze namítnout i proti časopisu. Jenomže nám jde především o komunikaci, kterou v rámci disciplíny považujeme za více než skomírající sic! (jako příklad stačí uvést „rivalitu“ mezi etnologií a kulturologií). Jde nám o komunikaci jak mezi studenty, tak mezi pedagogy, a v delším časovém horizontu nám jde i o to, aby se etnologie (sociální antropologie) etablovala v mysli veřejnosti stejně jako třeba sociologie nebo historie. Chceme totiž vytvořit nejen prostor k diskusi, ale také vyplňovat informační vakuum, které existuje v rámci našeho studia (tj. hodláme zprostředkovávat nejzajímavější příspěvky z aktuálních čísel zahraničních odborných časopisů, přiblížit způsob studia toho, co my chápeme jako etnologii, jinde ve světě, informovat knižních publikacích, které se týkají našeho oboru atp.).

Souhlasím s vámi, kteří si myslíte, že jsme si usmysleli splnit úkol více než nelehký. Nechci omlouvat nedostatky našeho časopisu, tím že jsme „jenom“ studenti, ale přál bych si, abyste byli alespoň zpočátku shovívaví, nezatrhli nás hned a pomáhali nám svou konstruktivní kritikou neustále se zlepšovat.

Jakub Plášek



Martin Hříbek

SANSKRITIZACE

způsob sociální mobility v kastovním systému

Když M.N. Srinivas (1952) přišel s konceptem tzv. sanskritizace, vnesl do tradiční představy o rigidnosti kastovního systému prvek dynamiky. Pomocí konceptu sanskritizace odhalil, jak funguje sociální mobilita ve společnosti rozdělené do množství přísně hierarchizovaných skupin. Přitom hierarchizace se týká prakticky všech sfér života včetně stravy, oblékání a zvyků a člověk, který se do určité kasty narodí, nemá šanci „přestoupit“ do jiné. Jediný možný způsob pro individuum, jak změnit své společenské postavení, je konverze k islámu nebo ke křesťanství. Přesto však existuje možnost sociální mobility i v rámci hinduistického kastovního systému, a to vzhledem ke kolektivistickému charakteru celé indické společnosti možnost mobility skupinové. V praxi to znamená, že jednotlivec může zvýšit svůj status (tj. status podle tradičních rituálních měřítek) jedine jako člen kasty, která v hierarchii kast zaujímá výhodnější pozici.¹

Srinivas zjistil, že kastovní systém je rigidní jen na nejsvrchnější a nejspodnější úrovni. Bráhmáni už pochopitelně nemají po rituální stránce příliš kam svůj status zvyšovat. Ti, kteří jsou na tom nejnižší, tedy nedotýkatelní, zase vždy zůstali nedotýkatelnými. Srinivas neobjevil ani jeden případ, kdy by se jim podařilo nějak společensky postoupit. (Narozdíl od kmenů, které mohou být do hinduistického kastovního systému přijaty.)

Ve střední části kastovní hierarchie je však sociální mobilita poměrně častá. Existuje tu pravidlo jakési „řetězové reakce“. Nejnížší kasty obvykle nepřijímají zvyky a životní styl bráhmánů,

ale kast, které jsou jim v hierarchii bližší. V oblastech, kde kasta bráhmánů není vůbec zastoupena, jsou hlavními nositeli sanskritizace kšatrijové, takže je otázkou, jestli lze v těchto případech vůbec mluvit o sanskritizaci jako takové.²

Antropologický koncept sanskritizace

Termín „sanskritizace“ M. N. Srinivas poprvé použil ve své knize „Religion and Society among the Coorgs of South India“ (Srinivas 1952) jakožto koncept vhodný pro analýzu sociálního a náboženského života Coorgů. Přestože nepodává přesnou definici sanskritizace a uznává, že „usefulness of Sanskritization as a tool in the analysis of Indian society is greatly limited by the complexity of the concept as well as its looseness“ (Srinivas 1962:44) označuje tímto termínem proces, při němž se nižší kasty snaží zvýšit svůj sociální status „by adopting vegetarianism and teetotalism, and by Sanskritizing its ritual and pantheon.“ (Srinivas 1952:30)³

Ve spise „The Social System of a Maysore Village“ Srinivas (1955) přidává k rituálně náboženské stránce sanskritizace ještě faktor ekonomický a také otevírá diskusi o účinnosti sanskritizace. Postuluje tři osy moci v kastovním systému: rituální, ekonomickou a politickou. Pokud se nějaké kasty podaří postoupit po jedné z těchto os, následuje snaha o vzestup po zbývajících. (V tomto světle se tedy kastovní stratifikace ve spojení s vůlí kast po lepším postavení jeví jako prvek, který společenskou

- 1) Křesťané a muslimové jsou si narozdíl od hinduistů rovni před svým jediným bohem, avšak konvertita tak zásadním způsobem narušuje veškeré společenské vazby svého dosavadního života.
- 2) Podle tradičního výkladu je od védských dob (od 12. st. př. n. l.) indická společnost rozdělena na čtyři tzv. varny: bráhmány (kněží), kšatrije (bojovníky), vaišje (řemeslníky a obchodníky) a šúdry (manuálně pracující). Pod nimi se nachází ještě skupina tzv. nedotýkatelných (či nedotknutelných). Každá varna se dělí na množství endogamních skupin - džátů, které původně vznikly profesionální specializací. Pro ně zavedli v 16. stol. Portugalci název casta. V současnosti je v Indii na tři tisíce kast a podkast. Podle moderních teoretiků (viz Encyclopedia Britannica) vznikly kasty z rasových rozdílů, profesní specializace a rozdílů v náboženských praktikách rodinných rituálů. Čtyři varny (pro vysvětlení jejich vzniku existuje mýtus) jsou, zdá se, jen teoretickým socionáboženským ideálem.
- 3) Nositeli sanskrtské, tedy sanskrtem psanými texty nesené kultury jsou bráhmáni.
- 4) Srinivas dává tomuto termínu přednost před „bráhmánizací“, protože zvyky a rituály bráhmánů se během různých etap vývoje indické společnosti měnily a nebylo by tudíž jasné, jaké zvyky a rituály nižší kasty přejímají.

strukturu spíše dynamizuje, než aby ji zakonzervoval.) S postulátem tří mocenských os také souvisí faktory, které Srinivas považuje za relevantní pro proces sanskritizace. Patří sem zlepšení ekonomické situace (postup po ekonomické ose), nabytí politické moci (postup po politické ose), vzdělání, vůdcovské sklony a touha postoupit v kastovní hierarchii (předpoklady pro postup na politické ose).

Svůj koncept Srinivas dále rozvíjí v článku „A Note on Sanskritization and Westernization“ (Srinivas 1962). Zde už se hovoří i o vyšších kastách jako o sanskritizovaných, avšak, jak poznamenává J. F. Staal, není zcela jasné, „[...] whether the higher castes are called Sanskritized because of former Sanskritization, or by definition.“ (Staal 1963:262) Sanskritizaci zde Srinivas chápe jako proces, který probíhal během celé indické historie a který je dvojsměrný. Zahnuje vliv sanskrtského hinduismu na lokální kultury a zároveň vliv lokálních kultur na sanskrtský hinduismus.

V návaznosti na Srinivase J. F. Staal zpřesňuje koncept sanskritizace a dává ho do souvislosti s Redfieldovými pojmy velké a malé tradice, když píše, že „Sanskritization becomes the process by which the great tradition spreads to little traditions and absorbs them“. (Staal 1963:263) Další diskuse probíhala ohledně vztahu velké a malé tradice v procesu sanskritizace. Zatímco Srinivas tvrdil, že velká tradice představovaná sanskrtskou kulturou se šíří na úkor malých tradic, někteří autoři, například McKim Marriott (1955), kritizují toto „na úkor“ a domnívají se, že jde pouze o přidání sanskrtských prvků do tradičních kultur (jako jednu ze základních „technik“ sanskritizace Marriott považuje identifikaci lokálního božstva s univerzálnějším božstvem velké tradice). Rovněž Dumont a Pocock interpretují sanskritizaci nikoliv jako nahrazení jednoho systému systémem jiným, nýbrž jako „the acceptance of a more distinguished or prestigious way of saying same things“.⁵

Zároveň podle Marriotta nemusí k sanskritizaci docházet jen mezi vyššími a nižšími kastami nebo mezi kastou a kmenem, jak pozoroval Srinivas. Podobně může působit i městské prostředí na ven-

kovskou populaci, školy na žáky, nebo různé náboženské sekty na své členy.

Milton Singer (1959) zavádí termín de-sanskritizace a zároveň svým důrazem na kulturní normy a hodnoty ohlašuje nástup synchronního přístupu ke studiu problematiky (oproti dřívějšímu, převážně historickému pohledu). V tomto duchu se už nese Harperovo (1959) rozlišení mezi sanskrtskými a nesanskrtskými božstvy spíše na funkčním než historickém základě.

P. N. Rastogi (1963) jde ještě dále a zkoumá sanskritizaci metodou funkcionální analýzy, tzn. zabývá se funkcemi sanskritizace v indické společnosti, mechanismy, jimiž jsou tyto funkce naplňovány, a funkčními alternativami procesu sanskritizace. V Rastogioho pojetí je sanskritizace akulturační proces, který je definován pěti charakteristikami:

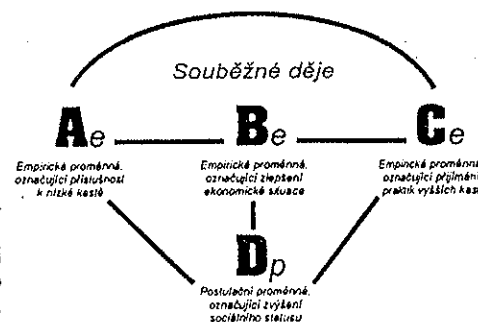
1/ příslušnosti těch, kteří usilují o zlepšení svého postavení, k nižším kastám,

2/ možnosti jejich kontaktu s příslušníky vyšších kast,

3/ zlepšením ekonomického postavení před sanskritizací rituálů,

4/ touhou po vyšším společenském postavení, 5/ přijetím životního stylu vyšších kast jakožto nástrojem k dosažení vyššího postavení (Rastogi 1963:13).

Dále Rastogi vytváří model, který by měl výrazně zpřesňovat Srinivasův obecně deskriptivní koncept sanskritizace:



Podle Rastogioho se, přičemž Rastogi vyjádřil těmito čtyřmi proměnnými, důležitější přijetí praktik vyšších kast (Ce) je pro příslušníky nižších kast (Ae) funkcí dosažení vyššího společenského statusu (Dp) v kontextu zvýšení jejich příjmů (Be). Rastogi dále navrhuje měřit stupeň sanskritizovanosti, jakožto míry přijetí praktik vyšších kast, a to tak, že bychom s přihlédnutím k lokálním zvláštnostem formulovali pro jednotlivé regiony ideální typ sanskritizovaného chování (C) a porovnali ho s aktuálním stavem (Ce) toho kterého společenství (Rastogi 1963:18).

Sanskritizace však je konceptem změny, to jest konceptem diachronickým, a proto J. F. Staal tvrdí, že antropologické (synchronní) analýzy by měly být předstupněm analýzám historickým (Staal 1963:266). Zdůrazňuje přitom dynamičnost změn nejen ve vztahu mezi velkou a malou tradicí, nýbrž i v rámci velké tradice samotné.⁶

Staal rovněž poukazuje na sanskritizaci jazykovou v podobě slov, která byla do novohindických jazyků převzata přímo ze sanskrtu, tzv. *tatsama*. Přitom však zůstává skeptický k možnosti přenosu lingvistického rozlišení mezi *tadbhava* a *tatsama* do kultury (Staal 1963:273).

Pokusme se nyní výše uvedené shrnout. Pojem „sanskritizace“ označuje proces akulturace (týkající se zejména etikety, alimentárních zvyklostí a oblíbenosti) směrem od vyšších kast k nižším, od kasty ke kmeni, od městského prostředí k vesnickému. Tímto způsobem se snaží sanskritizovaná společenská skupina (nižší kasta, kmen, vesnická populace) zlepšit svůj sociální status. Tento akulturační proces je úzce spojen s ekonomickým vzestupem společenské skupiny, která je sanskritizována (ve funkcionálním pojetí je ekonomický vzestup přímo součástí sanskritizace).

Je věcí diskuse, nakolik se změna v kultuře sanskritizovaných skupin děje na úkor jejich kultury původní a nakolik se jedná spíše o obohacení této kultury o nové elementy. Rovněž ne zcela ujasněné je místo synchronického a diachronického přístupu při zkoumání sanskritizace. Dá se předpokládat, že první z nich se uplatní zejména při přesnějším definování pojmů a konceptů, které se sanskritiza-

cí souvisí, a při definování vztahů mezi nimi, zatímco druhý osvětlí spíše příčiny a historické souvislosti sanskritizace. Zcela zvláštním případem sanskritizace je sanskritizace lingvistická.

Sanskritizace kasty

Skupina (kasta), která chce takto zlepšit svou pozici, musí podle Srinivase nejprve vznést nárok na příslušnost k určité varně (včetně, kšatrijů nebo bráhmánů). Poté musí upravit celý svůj způsob života od zvyků, rituálů, institucí a hodnot až po složení stravy tak, aby odpovídal úrovni, na kterou chtějí postoupit. Týká se to zejména manželství a přísného vztahu k ženám. Čím vyšší kasta, tím více se vyžaduje „[...] virginity in brides, chastity in wives, and continence in widows“ (Srinivas 1962:46). Totéž platí pro posvátný charakter manželství, které je chápáno jako náboženská povinnost.

Pokud by se i po těchto změnách objevil nějaký nesoulad mezi nárokem skupiny na vyšší status a jejím životním stylem, musí ho patřičně „vysvětlit“ vytvořením příslušného mýtu. Než je nárokovaný status takové skupiny okolím uznán, uběhne doba, kterou nelze přesně definovat, avšak obvykle se během této doby vystřídají jedna až dvě generace. Často však nárok není akceptován ani po dvou, třech generacích a v některých případech dokonce vůbec.

V případě kasty kovářů z jižní Indie došlo dokonce k výraznému zhoršení jejich společenského postavení poté, co sanskritizovali svůj rituál (někteří však nepřijali vegetariánství a nestali se abstinenty) a začali si říkat Vishwakarma bráhmáni. Důvody tohoto neúspěchu nejsou přesně známy, pravděpodobně byli opovrhováni v důsledku určité megalomanie (chtěli postoupit příliš vysoko vzhledem ke svému dosavadnímu postavení) (Srinivas 1953:43).

Rastogi (1963:14) zase uvádí příklad metařské kasty, která se vzmohla po ekonomické stránce, avšak kvůli rituální nečistotě svého povolání by nikdy nebyl akceptován jejich nárok na vzestup v kastovním systému. Tato disproporce mezi

5) Velká tradice zahrnuje tu část hinduismu (rituály, náboženské zákazy a příkazy, mytologii), která je šířena prostřednictvím sanskrtské literatury, je víceméně shodná po celé Indii a je udržována zejména vyššími vrstvami společnosti, zatímco malá tradice představuje zoubek všech náboženských praktik, jejichž výskyt je regionálně nebo sociálně omezen. (Hinduismus nemá žádnou organizaci, která by určovala co do rámce tohoto náboženství patří a co ne, a proto je schopný do sebe pojmut téměř jakýkoliv kult a způsob uctívání. Řada původně lokálních kultů pronikla i do velké tradice.)

6) Contributions to Indian Sociology, III (1959), 40 - 45; cit. podle: Staal 1963:264

7) Některé prvky, které se nyní v synchronní analýze jeví jako typicky nesanskrtské (například posedlost duchy projevující se třásem celého těla) se historicky na vývoji sanskrtské kultury podílely. Staal (1963:267) uvádí slovo *vipra*, které dnes označuje bráhmánu. Ve védském jazyce má ovšem kořen *vip-* význam třesení, chvění a používá se mj. k popisu mystického stavu védských básníků, kteří byli inspirováni bohy. Později byl slovem *vipra*, tedy „ten, který se třese“, označován každý člověk, který měl určitý vzhled a moudrost.

8) Ta slova z lexiky novohindických jazyků, která mají starohindický původ, ale prošla přirozeným jazykovým vývojem. Koncept *tadbhava* a *tatsama* se sice používá jen pro indické jazyky, ale pro příklad uvedme, že v češtině by takovým *tadbhava* bylo slovo „tři“, které se vyvinulo ze stejného protoindického kořene jako sanskrtské „tri“, kdežto *tatsama* by bylo slovo „sloka“, které převzali čeští obrozenci přímo ze sanskrtu v nezměněné podobě.

ekonomickou a sociální pozici u nich vedla k deviantnímu chování, např. k alkoholismu, holdování hazardním hrám, vášnivému hltání západní filmové produkce nejnižší kvality ap.

V příbuzenství se sanskritizace projevuje zvýšeným důrazem na syny⁹. Syn má pro sanskritizované hinduisty rituální funkci při pohřebních obřadech a zároveň se spolu s pronikáním evropských hodnot zvyšuje poptávka po vzdělaných manželech, kteří mají vyhlídku dobrého zaměstnání. Na druhou stranu klesá hodnota dcer, které je třeba podle tradice provdat před pubertou, a to do stejné kasty, což je často velmi problematické. Jako důsledek tohoto aspektu sanskritizace můžeme v ekonomicko-spoolečenské rovině pozorovat přechod od tzv. „ceny za nevěstu“ (brideprice) ke věnu (Karnan, P. a Iijima, S. 1993:5-34).

Věno má původ v horních vrstvách indické feudální společnosti, kde sloužilo jako strategický nástroj sociální kontroly. V současnosti se dávání věna liší od dřívějších vzorů, kromě rozšíření věna do všech kast a regionů, především tím, že vymizel charakter dobrovolnosti daru. Požadavky jsou diktovány ženichovou rodinou, často bez ohledu na možnosti otce nevěsty, a to od počátku vyjednávání o svatbě a poté i během manželství. Spolu se zvyšováním příjmů nižších kast (díky rozvojovým programům) se zvyšují i požadavky na věno u těchto kast. Svatební věno se tak vlastně stává „rozšířeným věnem“ (extended dowry) (Karnan, P. a Iijima, S. 1993:30).

Další důsledek sanskritizace je zvětšování vzdálenosti mezi původními bydlíšti novomanželů (rozšiřování tzv. marriage fields) na indickém venkově. Nárůst je nejmarkantnější v severozápadní Indii (v západním Uttarpradéši - až 71% nárůst oproti přechozí generaci - Pandžábu a Harijáně, Gudžarátu). V těchto oblastech také proběhl největší rozvoj venkova a ekonomické a technologicke změny, které ovlivnily sociální strukturu

a rozšířily pole interpersonálního kontaktu vesničanů (Karnan, P. a Iijima, S. 1993:29).

Takto se rozšiřující síť sňatků (marriage network) funguje také jako důležitý prostředek komunikace, výměny a difuze inovací mezi vesnicemi navzájem, mezi vesnicemi a městskými celky, regiony navzájem, mezi různými kastami a mezi vzdělanými a nevzdělanými. Zvýšený pohyb lidí a myšlenek (včetně sanskrtských vzorů chování) následně přispívá ke kulturní jednotě oblasti.

Sanskritizace kmenových společenství

Sanskritizace kmenových společenství je mnohem obtížnější kapitolou. Za prvé je třeba mít na vědomí, že hovoříme o procesu, v němž dochází k absorpci kmenů, tedy skupin stojících vně kastovního systému, do rámce tohoto systému, což je v rozporu s tradičním hinduismem. K hinduismu, narozdíl od tří velkých monoteistických náboženství, nelze konvertovat, hinduistou se musí člověk narodit.¹⁰ Proto k této absorpci dochází tak, že kmen nebo část kmene přejme způsob života (v nejširším slova smyslu) kasty (v níže uváděném případě a pravděpodobně i v ostatních případech kasty nízké) a tím deklaruje svou vůli stát se součástí kastovního systému. Během určité doby jim může být nárok na místo v kastovním systému skutečně uznán.¹¹

Dalším problémem jsou nejasnosti v definování kmene a kasty v indické sociologii. Po pokusech typu „tribal peoples are geographically isolated and live in the hills“ (Bailey 1961:8) se neukázala jako spolehlivá jazyková ani náboženská kritéria.¹²

Bailey (1961) považuje za rozlišující prvek mezi kmenem a kastou způsob vlastnictví půdy. Tento koncept vypracoval na základě studia soužití kastovních Orišů¹³ a kmenových Kondů¹⁴, při kterém docházelo k absorpci Kondů do kas-

tovního systému. Zatímco u Kondů je společnost rozdělena na ekonomicky i politicky navzájem nezávislé, exogamní patrilineární klany, z nichž každému náleží určitý díl půdy, Oriyové tvoří hierarchicky uspořádaný celek ekonomicky specializovaných a navzájem závislých skupin - kast, mezi nimiž některé „achieve a right to a share in the resources of the village land, through a relationship subordinating them to members of the dominant caste“ (Bailey 1961:12). Bailey proto hovoří o segmentárním systému Kondů a organickém systému Oriyů. Odmítá však vymezení kmene a kasty (potažmo segmentárního a organického systému) jako weberovských „ideálních typů“. Vytváří jakési kontinuum mezi kmenem a kastou, přičemž míra přímého (tj. nezprostředkovaného) přístupu k půdě je faktor, který vymezuje místo každého společenství v tomto kontinuu.

Bailey popisuje dva způsoby, jak dochází k absorpci Kondů do kastovního systému. První způsob se týká migrujících skupin Kondů. V době před příchodem Britů bylo kondské území rozděleno mezi jednotlivé klany. Došlo-li na území určitého klanu k lokálnímu přelidnění nebo vlnitým sporům, mohla se část jeho příslušníků odstěhovat na méně zalidněné území jiného klanu, jímž byla přijata. Přichozí skupina si vytvořila systém kvazi-agnátních příbuzenských vztahů s původními obyvateli a navzájem se chovali jakoby opravdu tvořili jeden klan (např. přísně zachovávali exogamii).

Britský systém správy však přinesl společenské změny i pokud jde o migraci Kondů. Angličané kodifikovali hranice klanových území a jako jejich správce dosadili orijské úředníky z kasty válečnicků¹⁵. Orijští úředníci tak získali politickou kontrolu nad půdou Kondů. Následkem toho si od poloviny devatenáctého století migrující skupiny Kondů začínají kupovat půdu části klanového území, na kterém se hodlají usadit, od Orišského úředníka, nevytvářejí kvazi-agnátní příbuzenské vztahy s původními obyvateli a uzavírají s nimi sňatky. Tyto skupiny tedy nesplynou s klanem, segmentární jednotkou kmene, ale stávají se nejen politicky (přímý důsledek Britské kolonializace) ale i ekonomicky závislé na příslušnících válečnické kasty Oriyů, což je charakteristické pro systém organický.

Další způsob, jak se do podobné situace mohl dostat jednotlivec, představuje případ, kdy příslušník kondského společenství ztratil svou vlastní

vinou nebo díky intrikám orijských úředníků. Mnoho těchto Kondů se přestěhovalo do orijských vesnic, kde pracovali jako závislí dělníci podobně jako příslušníci nižších kast Oriyů. Vobou případech (migrující skupiny i jednotlivci) ztratili Kondové přímý přístup k půdě a dostali do vztahu závislosti (respektive vzájemné závislosti) na určitých skupinách Oriyů. Přesto však Bailey netvrdí, že by se stali zcela součástí kastovního systému. Pouze se posunuli v kontinuu kmen-kasta blíže ke kastovnímu systému. I v případě Kondů se posléze objevuje jakožto element sanskritizace¹⁶ „social climbing by following standard Oriya behaviour“¹⁷.

Bailey však uvádí příklad pouze jednoho kmene a jedné kasty. Dumont (1962:121) vyslovuje rovněž pochybnosti o smyslu Baileyho kontinua: „The suggested continuum is linear, for it is obtained by singling out one dimension, namely the dimension of distribution of rights in land and of political power, [...] I fail to see why other dimensions should be left out of consideration.“ Namítá, že v jiných konkrétních případech může být pro začlenění kmene do kastovního systému signifikantní jiný faktor než kontrola půdy a zdůrazňuje rozdíl nou důležitost přímé kontroly nad půdou u kmene a kasty. Sám dává důraz spíše na sdílené hodnoty: „[...] a tribe may or may not retain a close link with the territory in becoming a caste (dominant or dominated); it becomes a caste when it acknowledges the values of the caste system.“ (ibid: 122)

Autor se nevěnuje změnám ve sňatkových pravidlech, které jsou pro rozlišení kmene a kasty nejpodstatnější. Zatímco kmen se skládá z exogamních jednotek (klanů, fratrií, moctí), kasta je endogamní jednotkou širšího celku, který se obvykle nazývá kastovní systém.

Sanskritizace v kontextu dalších společenských procesů

Zajímavý je v této souvislosti zejména vztah sanskritizace a westemizace, tedy procesu přejímání západních hodnot a životního stylu. Zde už mluvíme o dvou akulturačních procesech. První z nich se týká převážně nižších kast a kmenových společenství, druhý z nich pak celé indické společnosti. V některých ohledech přispěla westemizace k šíření sanskrtských hodnot přímo. Jedná se například o boj

9) „The Sanskrit word for son is putra, which by folk etymology is considered to mean one who frees the manes from the hell called put.“ in: Srinivas 1962:47

10) V rámci samotného kastovního systému existoval dokonce pro nižší kasty zákaz přejímat zvyky a rituály bráhmánů, avšak pokud nebyl doprovázen příjmy sankcení v případě jeho porušení, neměl velkou efektivitu. Jeho překonání a tím i šíření sanskritizace napomáhaly dvě tzv. „legal fictions“ (Srinivas 1962:45). Za prvé se zákaz, původně zahrnující celý vědecký rituál, omezil jen na obřadní používání manter (tzn., že se oddělil rituál od doprovodných manter) a za druhé byly mantry nahrazeny jinými sanskrtskými texty z povědeckého období.

11) Nikoliv nějakým formálním aktem. Původní příslušníci kmene a jejich potomci začnou de facto žít jako kasta a ve chvíli, kdy je začne jejich okolí jako takové brát, se stávají kastou i de jure.

12) Kmenová společenství přejala mnoho z hinduismu a naopak náboženské praktiky nižších kast jsou kontaminovány animismem a jinými náb. prvky, které byly považovány za typické kmene.

13) Orišové (Urisové, angl. Oriyas) jsou indoevropská národnost tvořící většinu populace v indickém svazovém státě Urisa (angl. Orissa). Jejich jazyk patří do východní skupiny indoevropských jazyků spolu s bengálštinou, dšmštinou a majthštinou, s nimiž má společný původ. Orišština patří mezi 14 úředních jazyků Indie.

14) Kondové jsou etnická skupina žijící v horách a pralesích indického svazového státu Urisa. Dnes má asi 800 000 příslušníků. Jejich původní jazyk je Kui z drávidské jazykové rodiny, někteří však mluví už pouze orišštinou. Někteří jsou bilingvní a Kondové v nejdlehlších oblastech ovládají pouze Kui.

15) Podle Baileyho (1961:16) Britové zvolili Oriye „simply because the British knew the Oriya language and did not know the language of the Konds, and because they were familiar with the village and caste structure of the Oriyas, and not at all familiar with the segmentary clan system of the Konds.“

16) Sám termín „sanskritizace“, který podle jeho slova představuje „social climbing by conforming to an all-Indian standard of respectable behaviour“ (Staal 1963: 264), příliš nepoužívá a staví se k němu negativně: „No-one seems to like this term“ (ibid).

17) Cit. podle Staal 1963:264

místních správ proti lidským obětem, prohibiči zakotvenou v ústavě, příchod západních komunikačních technologií a rozvoj dopravy¹⁸.

Sanskritizaci (tedy akulturaci nižších kast) dále nepřímo napomohlo přijetí západního politického systému (demokracie westminsterského typu s volebními bloky pro kasty) a hospodářství volného trhu, které umožnilo ekonomický vzestup i nízkým kastám.

V jiných svých aspektech někdy westernizace bráhmánů předcházela sanskritizaci nižších kast¹⁹ v tom smyslu, že zdrojem akulturace nižších kast se stávali westernizovaní bráhmáni. Brity nastolená sekularizace politického života dávala větší šanci světským vrstvám, tedy i laikům mezi bráhmány, kteří získávali v rámci své kasty čím dál tím větší postavení. Časem i kněží přestávali tak striktně dbát na rituální čistotu při využívání evropských technologických vymožeností a pod tlakem okolností přejímali „znečišťující“ povolání, např. v obchodu. Následovaly změny některých rituálů (např. raního), změny v alimentárních zvyklostech, v oblékání. Za druhé světové války vstupovali bráhmáni do armády, nyní často dávají své syny do západních škol. Sanskritizující se nižší kasty přejímají od westernizovaných bráhmánů jak původní sanskrtské rituály a vzory chování, tak prvky západního životního stylu. Poněkud paradoxně tak dochází k souběžné sanskritizaci a westernizaci nižších kast po předchozí westernizaci bráhmánů.

V některých aspektech však sanskritizace a westernizace působí protichůdně. Jde například o náboženský a racionální pohled na svět, negativní vztah Angličanů k institutu indického otroctví ap. (Srinivas 1962).

Dilema bráhmánů, kteří se díky své vzdělanosti stali jakýmsi zprostředkovateli mezi Angličany a nižšími kastami a kteří Evropany na jednu stranu obdivovali pro úroveň jejich vědy a technologie a na stranu druhou jimi pohrdali pro rituálně nečistě chování (kouření, požívání masa, obchodování) vedlo k celé řadě reformních hnutí, které se snažily rozpory mezi evropskými a sanskrtskými hodnotami (v nejširším slova smyslu) překonat.

Pro tuto práci byla až na jednu výjimku použita literatura z 50. a 60. let, kdy koncept sanskritizace vznikl. Bylo by jistě zajímavé sledovat další vývoj výše uvedených akulturačních procesů v indické společnosti, avšak byl jsem omezen možnostmi výpůjčních fondů našich knihoven.

Reference

Bailey, F.G. 1961. "Tribe" and "Caste" in India. *Contributions to Indian Sociology* 5:7 - 19

Dumont, L. 1962. *Tribe and Caste in India*. *Contributions to Indian Sociology* 6:120 - 123

Harper, E.B. 1959. *A Hindu Village Pantheon*. *Southwestern Journal of Anthropology* 15:227-234, cit. podle Staal 1963:264

Karnan, P. - Iijima, S. 1993. *Regional Variations in the Marriage Network and Dowry System*. In *Senri Ethnological Studies*. Osaka: National Museum of Ethnology 36:5 - 34

Marriott, McKim, ed. 1955. *Village India*. *Studies in the Little Community*. Chicago: cit. podle: Staal 1963:262

Rastogi, P.N. 1963. *Functional analysis of Sanskritization*. *Eastern Anthropologist* 16,1:10 - 19

Singer, M., ed. 1959. *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia: cit. podle: Staal 1963:264

Srinivas, M.N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford

Srinivas, M.N. 1955. *The Social System of a Mysore Village*. In *Village India*. *Studies in the Little Community*, ed. Marriott, McKim, pp. 1-35; cit. podle: Staal 1963:262

Srinivas, M.N. 1962. *Caste in Modern India and other Essays*. Bombay: Asia, Publishing House

Staal, J.F. 1963. *Sanskrit and Sanskritization*. *Journal of Asian studies* 22: 261 - 273



ŠTÁHLÍK A VRAH JAK ČERT

FAUST

metaforou k současnosti

Ve dnech 4.-5.12. 1997 proběhla v Goethe Institutu v Praze konference s názvem „Faust... metaforou k současnosti“. Jelikož považujeme téma „Faust“ v evropské civilizaci za jedno ze základních a velmi inspirativních, zajímalo nás, jakou podobu má tento metapříběh v současném světě. Měli jsme možnost vyslechnout vystoupení prof. Milana Knížíka, PhDr. Vladimíra Justy a PhDr. Václava Bělohradského. Pan prof. Knížík byl tak laskav a poskytl nám pracovní text své přednášky se svolením k jeho zveřejnění v tomto časopise. Příspěvek je plný zajímavých názorů a postřehů na faustovské téma a jeho místo v českém prostředí. Přináší zaslíbené úvahy o dnes velmi diskutovaném problému, jakým je postmoderní situace a změny v našem světě, které s ní souvisejí. Využíváme příležitosti, přiblížit i vám specifické názory a postřehy současného člověka a umělce. Považujeme za správné otisknout text celý, aby nedošlo ke zkreslení. Snažíme se o překročení komunikační bariéry, kterou by nezdědka mezi vědu a umění stavěli jejich stoupenci ve jménu čistoty svých oborů. Podle našeho názoru se může etnologie v mnohém inspirovat literaturou i dalšími oblastmi umění. Domníváme se, že zejména v textu zmiňovaná jemnost je důležitým poselstvím pro jakoukoliv duchovní tvorbu, etnologii nevýjímaje.

Petr Prokopík

- 18) Už v době před Angličany se sanskrtská literatura a hodnoty šířily mezi nebráhmanské kasty prostřednictvím jakýchsi „kádání“ (harikathá), které vedli kněží při různých náboženských příležitostech. Šíření znalostí těchto hodnot a filosofických konceptů pochopitelně rozvoj komunikace urychlil.
- 19) A potažmo kmenových společenství

PROF. Milan Knížák Faust BEZ TRAUMATU

Pracovní text pro přednášku na Faustovské téma,

Goethe Institut, Praha, 5.12. 1997

Postava Fausta je zkušebním kamenem pro novověké postoje. Každá společnost se se symbolem Fausta nějak nově vypořádává, přehodnocuje jej a buduje na něm svůj prototyp chování.

Pro potřeby této úvahy vycházím záměrně z textů Fausta českých lidových loutkářů, poněvadž jsou velmi pregnantní a objevují se v nich aspekty, které mně teď (pro představu současného Fausta) především zajímají.

Hra o Faustovi, nejrozšířenější a neefektivnější kus lidových loutkářů, má pravzor ve hře Krištofa Marlowa z roku 1588, jehož podkladem byla látka ze začátku 16. století. Marlowův „Faust“ přišel s anglickými komedianty na pevninu a byl hrán v Praze na Starém městě nejpozději roku 1651 Schillingovou herckou společností. Česká verze hry se vyznačuje dvěma proslulými místy, která chybí v cizích textech: krucifixovou scénou a veselou dohrou dvou sedláků, „vartovačkou“. Ta je značným českým přínosem k faustovské látce. Zdá se však, že je pozdějšího původu a podle četných znaků lze soudit, že jejím autorem byl Prokop Konopásek (1785-1828), jeden z nejvýznamnějších českých autorů loutkových her.

Jako zdroj pro tuto přednášku používám tyto dvě varianty Fausta:

- 1) rukopis loutkáře Tomáše Dubského, který je opatřen poznámkou „Napsal Guinitz a Steimair - italský spis“; myšlení jsou Francouz Calginiex a Němec Stegmair, jejichž hra „Šalamounův soud“ byla otištěna ve Štěpánkově „Divadle“.
- 2) rukopis loutkáře Josefa Peka z Národního musea v Praze z roku 1909. Faust není odnesen d'áblý, ale stává se poustevníkem a činí pokání. Právě toto zakončení vyhovuje mým spekulacím a dává jim určitou oprávněnost.

V loutkářském Faustovi je Faust lícen především jako člověk, který se příliš nevymyká, tím myslím nevymyká se traumaticky. Hra začíná jeho monologem o nespokojenosti, kterou považuje za něco zcela normálního, poněvadž se jeho vlastní nespokojenost podobá nespokojenosti ostatních. Loutkový Faust prezentuje tuto nespokojenost jako hnací sílu a ne jako trauma.

V českých loutkářských hrách o Faustovi je ona již zmíněná komická vartovačka, ale i Kašpárek, (který se původně nazýval Pimprle), jenž hraje lokaje a vnáší tím do vážnosti hry automaticky komický prvek. Kašpárkova komičnost, jež vyplývá z povahy figury, není textem nijak zvlášť odůvodněna a je tedy divákovi jasné, že Kašpar zůstává onou groteskní figurou v této hře stejně jako v hrách jiných.

To, že v některých loutkářských verzích není Faust odnesen d'áblý, ale činí pokání jako poustevník, reprezentuje určitou schopnost smířovat se s i těžkým údělem života tehdejšího lidu a touhu po neexaltované, netraumatisované existenci. I když pokání určitým traumatem je, představa poustevníka byla tehdy rozhodně daleko přijatelnější (a především jemnější) než představa d'ábla. Dábel jako pokušitel, jako něco co reprezentuje svůdnou nabídku, v tomto případě prohrává a lidový loutkář přitakává běžnému, tzn. ne příliš bouřlivému způsobu života. Je to zajímavé už jen proto, že lidový loutkář pocházející z těch nejnižších vrstev, by mohl scény odnesení Fausta d'áblý použít k jakési „mstě“ na mocných tohoto světa, mohl by tak demonstrovat zasloužené potrestání někoho, kdo se vzpírá běžným zákonům, kdo se chce vyvýšit nad běžný průměr, přesto jsou tak velkorysí, že dávají Faustovi šanci přežít a dokonce se napravit. Nejistil jsem, zda něco podobného náhodou neexistuje ještě v jiných loutkářských kulturách, kde se Faust hraje,

ale jsem přesvědčen, že ne. Určitá jemnost českého loutkářského projevu se totiž projevuje i v jiných prvcích, např. v pojetí komické figury Pimprle - Kašpárka. Mezi ostatními komickými světovými figurami, (z nichž asi nejhrubší je sprostý sexuální maniak a zločinec, turecký Karagöz) je český Kašpárek absolutně nejjemnější. Příznačné je asi i to, že se na konci minulého století (v nových hrách) mění v malého, nevinného chlapce, jehož pokračováním je i Skupův Hurvínek a třeba i Rychlonožka z Rychlých šípů: (Možná, že většina z vás neví, že původní dvojice s kterou Skupa hrál, byl Spejbl a Kašpárek.)

Všechny tyto skutečnosti hovoří o tom, že v českém klimatu nemá velké trauma (ve smyslu velké téma) tak živnou půdu, jako třeba v sousedním Německu či Anglii, ale třeba i ve hravé Francii. Původní české loutkové hry jsou proto někdy málo dramatické (jako příklad uvedu „Posvícení v Hudčicích“, které je v původní podobě pro současného diváka velmi málo vzrušující).

Nechci aby tento můj text byl příliš zatěžován příklady z oblasti loutkového divadla. Přesto si myslím, že právě tato oblast nám ukazuje problematiku Fausta způsobem, který odpovídá některým současným pocitům. V každém případě počítám mým.

Kdo je vlastně Faust? Možná, že by nebylo úplně nezajímavé spekulovat o tom, jak by vypadal příběh o Faustovi, kdyby byl napsán dnes. Jaký druh pokušení by představoval Mefisto? Jakého druhu lásky by byl Faust schopen? (To předkládám především jako výzvu pro vaši vlastní spekulaci.) Je jasné, že člověk se v historické době příliš nezměnil. Nahradíme-li v antických dramatech dobové propriety současnými, asi nikdo nepozná rozdíl let. Jinost současnosti je samozřejmě nejen v jiném prostředí, tzn., že člověk je obklopen jinými objekty, ale i v určitém dilematu, v určitém jasně a obecně definovaném tabu, které před nás současná společnost staví. (Toto tabu chápu jako vědomí si limitů, které v této, zdánlivě bezlimitní, společnosti opět začíná hrát velkou roli.) Goethův Faust je člověk moderní doby. Je to člověk, jehož hrdinná podoba byla nejrůznějšími uměleckými prostředky vyjadřována především v 19. století a v tom, v čem 19. přerůstalo do století 20. Současná postmoderní situace nedává šanci tak heroickému postoji.

Asi pod přívalem pragmatických problémů, které sebou současný civilizační stupeň přináší, a s vědomím či tušením určitého nebezpečí, jehož možnost lze vidět (spíše cítit) na všech stranách a ze všech stran, vzniká touha po něčem nereálném, umělém (někdy snad i vznešeném), především však nějak vzdáleném každodenní realitě. A tak se buď vracíme k umělým jistotám minulosti (jako je například poesie či opera) a nebo hledáme virtuální realitu. Ta nám navíc nabízí novou formu komunikace při které lze zůstat sám a zároveň být propojen. (Tato možnost je až erotická.) Chápu virtuálnost v tom nejširším slova smyslu, nejen spojenou s technickými vymoženostmi. Velmi často cítím význam virtuální jako nemožný.)

Přesto, že se současná světová společnost unifikuje a sjednocuje, dělat věci společně, tzn. v přímém propojení, jsme se téměř odnaučili.

Současná společnost je schopna nabídnout každodenní intenzivní zainteresování jen lidem určitého typu a s určitým intelligenčním kvocientem. Velká část společnosti pocituje trauma z nemožnosti projevů své hrdinosti. I když je to asi barbarské, musím přitakat názoru, že válka je v tomto směru užitečná. Dává totiž šanci se někde jednoznačně postavit, jednoznačně zařadit. Dává jasnou šanci oběti. (Bez možnosti oběti se obtížně žije.) Problém je ovšem v tom, že vyjatá situace vytváří v člověku neschopnost žít v situaci nevyjaté.

Současný odheroizovaný čas je (rovněž) nebezpečný. (Především) mladý člověk potřebuje klima, v kterém je možné být alespoň trochu heroickým, podstoupit alespoň částečnou či fiktivní oběť, nebo alespoň pseudooběť. (Z této touhy vzniká mnoho kriminálních či semikriminálních jevů. Sekty, zločinecké bandy, neofašistické organizace, atp.) Být sám sebou a zároveň součástí nějakého logického společenství, jsou samozřejmě požadavky (pocit) téměř každého člověka. Ale v hrdinsky nedůrazném světě, při neschopnosti nalézt hrdinství a rozkoš v běžné každodenní existenci, (poněvadž takový typ existence současná společnost téměř nenabízí), je tato snaha jen traumatickým gestem pokusu dosáhnout něčeho, co by (snad) mělo být samozřejmou, (snad) základní součástí života lidské společnosti. Jde tu o určitou ritualizaci, o vytváření náboženství bez náboženství. Jedná se o „jakonáboženský“ znak příslušnosti k něčemu, kde není jasný Bůh, ani jasně určené, a kde ani nejsou vybudované jasné struktury. Příslušník takového nejasné víry k ní přísluší jen na základě určité touhy, tušení, povědomí.

Vím, že není možné vyvolat zpět idylu předinformačního stavu, ale bude asi nutné najít nějaký způsob, kterým bude možné odstranit trauma předimenzovaného vnímání. Mám pocit, že tento svět neustále hovoří o světě budoucím, i když je jeho povinností vědět, že budoucnost není už představitelná a hlavně předvídatelná.

„Naši předkové GALOVÉ“

Archeologie, etnický nacionalismus a manipulace s keltskou identitou v moderní Evropě

Převzato z American Anthropologist 96(3):584-605, 1994

... a sjednotí k jedinému cíli celou Galii,
že se její jednomyslností ani celý svět
nebude moci postavit

(Caesar, De Bello Gallico, VII.29)

Tato slova připsal Caesar v „Zápiscích o válce galské“ Vercingetorigovi - svému nepříteli a vůdci Galů v posledním velkém boji proti římským legiím. Pro naši rozpravu je však důležitější fakt, že tato slova jsou vytesána do podstavce Vercingetorigovy sochy stojící na výšině v Alesii (Aliès St. Reims) v Burgundsku, na místě posledního vzepětí protirímského odporu. Tento pomník nechal roku 1865 vytvořit francouzský císař Napoleon III., který zde potom financoval archeologické vykopávky. O století později v r. 1985, stojící v místech někdejšího oppida Bibracte (Mont Beauvray západně od Autunu), kde se Vercingetorig pokusil sjednotit Galy v boji proti Římanům, vyzval prezident Mitterrand k národní jednotě, a se slovy, že Bibracte je místem, „kde se odehrálo první dějství naší historie“ (Mitterrand 1985:54), jej prohlásil za národní památku. Po prezidentově návštěvě se archeologické výzkumy rozběhly s do té doby nemyslitelnou finanční podporou.

Dovolují si tvrdit, že takovéto odvolávání se na dávnou keltskou minulost hrálo a stále hraje jako součást ideologických koncepcí nejrůznějších politických uskupení mnoho důležitých, a často paradoxních rolí, které se projevují na několika protichůdných úrovních: (1) zdůrazňování panevropanství v rámci rozvíjejícího se Evropského společenství, (2) nacionalismus v rámci členských států Evropského společenství a (3) regionální odpor proti nacionalistické nadvládě. Poznání těchto komplexních procesů vyžaduje, abychom porozuměli tomu, jak byly na výše zmíněných úrovních jazyk, objekty a místa, využity pro zdůraznění starobylosti a původnosti v procesu konstruování a manipulace emocionálně a symbolicky vnímané keltské identity. Coby archeologa zabývajícího se studiem společnosti evropské doby železné, jejichž existence (nebo neexistence) je hlavním kritériem autenticity při invokaci keltské identity, mne zajímá,

Zdá se, že v moderně byly tradice zakotveny hlouběji a pevněji než v postmoderně, kde kotví zpochybně a nejistě. Moderna používala všechno (všechno) vyroceně, demonstrativně, proklamativně. Když se obracela k tradici, tak to činila nesmírně vážně, ať už k ní vzhlížela s respektem či ji zesměšňovala.

Postmoderna používá „obraz“ z tradice (historie) jako „estetického“ materiálu. Postmoderna (jako životní i umělecký pocit a postoje) se obrací k tradicím stejně jako k jakémukoli jinému realitě, jako k možnému zdroji (pro své konstrukce). Proto není tradice pokládána za něco významnějšího, je (jen) samozřejmou (a to v moderně nebylo) součástí postmoderního světa. I když se současná moderní postmoderna (nebo „nová moderna“) ráda přiklání k některým pojmům tradice jako k něčemu ověřenému, tedy jistějšímu, pevnějšímu, přijatelnějšímu, nemá tento příklon pevnost moderních postojů. Tam, kde moderna pocítovala svá přiklonění jako závazky, cítí postmoderna jen sympatie. Možná, že dnes jsou pro nás sympatie závažnější než závazky, ale o míře závažnosti se neuvažuje, poněvadž uvědomění si existence pout často pouta ruší. A současná postmoderna spíše pouta hledá. (Opět však bez traumatu hledání.) Představují totiž jistotu. Největším problémem dneška je právě neschopnost žít bez traumatu. Trauma i v té své nejagresivnější, nejbrutálnější podobě je vlastně formotvorné a stimulační (a oba tyto pojmy chápou v tom nejširším slova smyslu). Čili současný Faust, byl-li by napsán, a byl-li by napsán člověkem, který by problémy cítil podobně jako já, by byl Faustem s aspekty jemnosti. (Učít se žít jemně.)

A teď, abychom si oddechli od hustých spekulací, ještě jeden krátký návrat k českému loutkovému Faustovi. Je tam totiž velmi typickým způsobem vyjádřeno Faustovo vlastenectví. Je to nepochybně odraz doby, kdy texty vznikaly, ale jakési až úporné lpění na vlastní zemi platí dodnes a projevuje se (například) nechuť k emigraci či spíše určitým opovržením těmi, co emigrovali.

Loutkový Faust je, proti jiným vznešeným zpracováním tohoto tématu, nesmírně jednoduchý, zkratkovitý a tím vlastně edukační. Dnes už se dovedeme dívat na lidové texty bez patosu, který jim vnutila komunistická společnost, která uměle zbožšťovala vše tzv. lidové, ale zároveň i bez momentu podceňování, bez přezíravosti, které zastánci či obdivovatelé tzv. velkého umění vůči těmto drobným projevům často zaujmají. Odmyslíme-li si z loutkového textu nalitu používaného jazyka i kostrbatost dějových zvratů a budeme-li jen hledat podstatu Faustovy loutkové postavy, zjistíme, že tento Faust je vlastně velmi jemný a že jeho heroické postoje nejsou opravdu heroické, alespoň ne v tom smyslu, že by ztrácely lidské rysy.

Považuji za užitečné pokusit se v závěru mé úvahy o obecnější úvahu, která už tím, že je proslavena na faustovském fóru, s Faustem nějak souvisí. Ale určitě nejen tím.

Kdybych nějak chtěl sumarizovat svůj postoj, který k světu, k životu (a především k životu s uměním) zaujímám, vyjádřil bych to lakonickou větou: „Jede klare Idee ist gewalt“. Říkám to záměrně německy, poněvadž to v tomto jazyce zní nejpřehnaněji. V žádném jiném, který mám k dispozici, se mi to nepodařilo vyjádřit lépe. Tím, že tvrdím, že každý jasný „názor“ je násilím, kladu důraz na nemožnost definovat zásadní postoje, a to asi proto, že není zásadních postojů, alespoň já jsem neschopen takové najít a zaujmout. Určitá rozostřenost, která se nejspíše blíží jemnosti, je pro mne nejzásadnějším fenoménem doby. A to, že umění chápu jako něco věcem a jevům jen propůjčeného (metaforicky vyjádřeno - jako kužel světla, který tím, že něco nasvítí, tak tomu propůjčí svou lehkost a magičnost, ale zároveň i pomíjivost), zbavuje mě nejisté postoje strachu a vlastně i (zdánlivě paradoxně) nejistoty, a to především nejistoty jako strachu z nejistého. Chápu totiž tuto (avizovanou) formotvornou nejistotu, toto názorové tápání, jako něco pozitivního a vlastně normálního. Nemožnost odpovědět na otázky po smyslu a důvodu (ovšem bez zbavení se povinností takovéto otázky si položit), takováto nemožnost pro mě znamená stabilní klima a všechny pokusy o jasnou determinaci v takovémto klimatu působí jako něco nejen zbytečného, ale až destruktivního.

Většina dosavadních pokusů o zaujmutí nějakého postoje hledala pevná stanoviska a nejistota, pokud byla připuštěna, sloužila jako něco provizorního, přechodného, jako příprava na jistotu. Jsem téměř přesvědčen, že jistota nemůže přijít (říkám to takto obecně jen pro potřebu této úvahy) a že je tedy třeba chápat nejistotu jako něco konečného, jako definitivní stav, jako trvalé klima. V tomto případě se tedy jedná o jakousi „jistotu-nejistotu“, avšak s tím, že takováto jistota není nikdy jistotou neměnnou, spíše naopak, jistá je jen její nestabilita, tedy nejistota.

Musím se ještě zmínit o pojmu násilí, který jsem použil. V prostoru přijaté nejistoty znamená každý jasný postoj něco primitivního až vulgárního a já každou vulgarnitu chápu jako násilí a ona také násilím je, poněvadž svou primitivností, svým barbarstvím, destruuje jemné předtvo nejistého světa. Proto tolik kladu důraz na jemnost bytí. Tu by asi také především vyzařoval můj současný Faust.

jak se mohly archeologické poznatky stát součástí vynalezených tradic (invented traditions) (Hobsbawm 1983), anebo jim přímo sloužit, a jakou mohla archeologie hrát roli při vymezování zájmů těch, které Benedict Anderson (1983) nazval „imagined communities“.

Zkoumání vztahů mezi archeologií a konstruováním identit v moderních společnostech má pro současnou Evropu velký význam; pro tu Evropu, kde jsou pokusy o vytvoření nového nadnárodního společenství doprovázeny oživením xenofobních nacionalismů, kde se na mnoha místech napětí vycházející z vazeb k národnímu dědictví vzápětí proměňuje ve výbuchy násilí, kde jsou stále více narušována pouta držící pohromadě celé národy a jejich státy, které se po rozdělení znovuutvářejí kolem menších etnických identit, a kde je archeologie nucena určovat hranice a původ kultury, a to často ve službách nejrušnějších rasistických a nacionalistických mytologií.¹ Přijímáme-li etnicitu a nacionalismus jako mocné síly působící v dnešní Evropě, stává se pro antropology zásadní věcí, aby pochopili historické procesy, během kterých se vytváří a transformuje kolektivní identita soupeřících skupin, a aby porozuměli tomu, jak je dávná minulost vnímána coby symbolický zdroj zakládající původnost a kontinuitu (Hobsbawm 1992; Mac Donald 1993). Stejně tak je pro archeology důležité, jako principiální přístup ke vzdálené minulosti, aby získali kritický odstup od vlastních pozic v procesu vznikání identity, aby si uvědomili, jak etnicita a nacionalismus formují jejich konání tím, že podmiňují výzkumné cíle, interpretaci i nároky na poznání, to jim zároveň umožní rozeznat vlastní odpovědnost za výklad minulosti, která čelí soupeřícím požadavkům na její užití jako důkazu autenticity novodobých kolektivních identit.

Ačkoliv máme k dispozici více politicky zajímavých příkladů, které by stálo za to prozkoumat, tento text se zaměřuje na problém keltský, a to ze dvou důvodů: jednak je keltská identita značně rozšířenou, různorodou a významnou silou v moderní evropské historii, a jednak její komplexní vztah k době železné ještě nebyl z archeologického hlediska dostatečně objasněn. I když by se jistě našly regiony (jako Irsko, Skotsko, Wales, Cornwall a Galicie), na které by se tato analýza mohla zaměřit, bude se tato diskuse týkat převážně případu francouzského.²

Starověcí Kelové

Určitě nebude na škodu, když si hned na začátku shrneme, co archeologové vědí o starověkých společnostech, na jejichž existenci usilují vystavět svou identitu některé společnosti moderní. Co třeba znamená slovo *Celtic** a kde se tu vlastně vzalo? Dnes se tento výraz užívá k označení všeho možného od sportovního (bostonského basketbalového a glasgowského fotbalového) mužstva přes hudební styly až po literární žánry. Stejně jako u názvu basketbalového týmu Boston Celtics výraz *Celtics*, tak jak mu rozumí většina Američanů, odkazuje k etnickému původu v Irsku nebo ve Skotsku. Přitom je však velmi nepravděpodobné, že by lidé pocházející z těchto území sami sebe nazývali Kelty dříve než v 19. století. Takovéto ztotožnění je produktem až moderní historické filologie, která rozpoznala jazykovou příbuznost mezi irštinou, skotskou gaelštinou, velštinou, bretonštinou, kornštinou, manštinou a starými kontinentálními keltskými jazyky (Prichard 1857; Zeuss 1853).

V historických spisech se termín *Kelt* poprvé objevil koncem 6. století př. n. l. v díle řeckého geografa Hekatea z Milétu, jenž se zmiňuje o „barbarech“ zvaných *Keltoi*, kteří obývali pobřeží v okolí dnešní Marseille v jižní Francii (Tierney 1960:194). Zhruba o století později poznamenává Herodotus, že řeka Dunaj pramení na území Kelů (Historia 2.33). Kelové se tak pro středomořský svět stali prvními cizinci na jeho severních hranicích, kteří se vynořili z mlhy prehistorie se zdánlivě jednotnou identitou. Během 4. století př. n. l. skupiny těchto cizinců překračují Alpy a vedou válku proti antickému světu. Od té doby až do 1. století př. n. l., kdy Římské císařství vojensky expandovalo, aby si většinu těchto lidí podmanilo a jejich území připojilo ke svým državám, zaznamenali antičtí autoři první kusy popisů keltských kulturních zvyklostí i fyzického vzhledu. Kelové se také stali námětem pro antické sochařství a malířství (Andreae 1991).

Třebaže Řekové nazývali tyto lidi všeobecně Kelty (*Keltoi*), zatímco Římané dávali přednost označení Galové (*Galli, Galatae*), užívání těchto pojmů bylo natolik rozporuplné, že není příliš jasné, jak tato jména souvisí s keltskou konceptualizací identity (Chapman 1982; Renfrew 1987). Například Julius Caesar se zmiňuje, že Římané používají výraz „Galové“ pro označení lidí, kteří

sami sebe nazývají Kelové (*De Bello Gallico* I.1). Na druhou stranu, Strabón píše, že obyvatelé pobřeží v okolí řecké kolonie Massilie (Marseille) byli nazýváni „Kelty“, a že Řekové jednoduše použili toto jméno pro označení všech barbarů v severozápadní Evropě (*The Geography* IV.1.14). Slovo *Kelt* antičtí autoři nikdy nepoužili pro obyvatelé Británie nebo Irska, ačkoliv my víme, že lidé na těchto ostrovech mluvili dialekty velmi podobnými těm, které užívali kontinentální Galové, předtím než se postupně vzdali svého mateřského jazyka ve prospěch latiny. Dnes se termín „keltský“ používá pouze pro označení skupiny blízké příbuzných jazyků indoevropské rodiny, jimiž se mluvilo v prvním tisíciletí př. n. l. ve velké části střední a západní Evropy a jimiž se dnes mluví pouze v Irsku, Skotsku, Walesu a Bretani.³ Tato lingvistická jednotka byla rozpoznána až v 18. století a řádně zdokumentována až ve století devatenáctém.⁴ Je ironií osudu, že pokud by Strabónův etymologický výklad slova keltský byl správný, pak by bylo docela dobře možné, že původní „Kelové“ mluvili spíše ligursky než jazykem, jemuž dali jméno (Greene 1964:14).

Lidé, kteří mluvili kelštinou, jsou popisováni v antických historických spisech a mnohem později i v zákonících a hrdinské literatuře rané křesťanské Irska. Jejich obraz je taktéž přítomen v archeologických nálezech z doby železné - ve zbytcích materiální kultury, sídlišť a pohřebišť (Collis 1984; Moscati 1991). V určitých aspektech vykazuje materiální kultura této doby mnoho shodných rysů na rozsáhlém území, např. známý styl z La Tène. Tyto nálezy však vykazují také množství variant v prostoru i čase, že by mohlo být poměrně zavádějící, kdybychom hovořili o nějaké homogenní „keltské kultuře“, která by se jednoznačně pojila s nějakou jazykovou skupinou nebo populací. Tak například nelze předpokládat, že by všichni lidé reprezentovaní v nálezech laténského stylu mluvili keltským jazykem nebo že by se všichni starověcí Kelové podíleli na laténské materiální kultuře; v lepším případě se jedná o korelaci v obecné rovině. Mnohem příhodnější je uvažovat o starověkých Keltech v termínech proměnlivé sítě autonomních společností mluvících řadou navzájem si blízkých jazyků a spojených výměnou a nízkou mírou sdílení kulturních prvků, ale vytvářejících mnohé variace zvyků, politických organizací i dalších sociokulturních struktur vycházejících z lokálních trajektorií historického vývoje. Dá se pochybovat o tom, že lidé z těchto různorodých společenství se vůbec cítili být spjatí nějakou společnou kolektivní identitou nebo etnonymem a že někdy vytvořili nějakou

politicky sjednocenou společnost. Portrét Kelů vytvořený Caesarem na sklonku jeho dobyvačného tažení sestává z řady vzájemně znepřátelených kmenových jednotek, které mezi sebou uzavírají nestálá společenství založená na vztahu ochránce-ochraňovaného (Crumley 1987).

Výraz *Celtic* je dost pochybným kandidátem na indigenní etnonymum pro lidi, kteří se stali základem, na němž byla postavena keltská identita v současné Evropě. Nejprve se tento výraz stal součástí historických záznamů jako koncept klasifikace cizích užívaný ve středomořských zemích, jehož prostřednictvím je uniformita zvěřejšou projikována na různé lidi. Postupem času, jak se zvyšoval počet vzájemných kontaktů, bylo toto vnímání uniformity podpořeno zobecněním charakterových vlastností, zvyklostí a fyzického vzhledu. Tato zobecnění částečně vycházela z pozorování vykonaných na několika malých uzavřených územích, a mnohem více z předpokladů zrozených z konceptualizace „barbarů“ jako nezbytného kontrastu pro vlastní sebedefinování jako „civilizovaných“ Řeků a Římanů.⁵ V průběhu moderní evropské historie měla tato antická konceptualizace vliv především při vytváření dvou typů konceptu keltské identity. Keltská identita byla konstruována jako nástroj klasifikace „těch jiných“ a tím, že „těmto jiným“ připisovala určité charakteristické vlastnosti, sloužila jako prostředek pro sebedefinování kontrastem, jako v případě anglických předpokladů o Irech nebo Skotech (Chapman 1978, 1982; Curtis 1968). Avšak později, jak ukazují příklady užití v tomto článku, bylo kelství přijato a rozvinulo se i jako indigenní koncept etnické identity, který ve velké míře závisel na pozitivnějším čtení od dob antiky nezměněných stereotypních představ o těch cizích.

Francouzský nacionalismus a keltská identita

Začneme naši analýzu keltské identity úvahou o roli keltské identity v rámci francouzského nacionalismu. Porevoluční Francie je klasickým příkladem státu, který vzniká dříve než národ a který musí padělat národní identitu smyšleného společenství (invented community), jež je tvořeno lidmi, kteří s výjimkou politických vazeb nemají nic společného, ba dokonce nemluví ani stejným jazykem. Aby mohl tento vykonstruovaný smysl lidové jednoty zdolmáknout, bylo potřeba vytvořit pocit autenticity odvolávající se na starobylost společného etnického dědictví. Vezmeme-li Francii, můžeme uvažovat o třech hlavních zdrojích etnické identity.

1) Viz Arnold 1990, Härke 1991, McCann 1990 a Trigger 1984.

2) Francie bohatě ilustruje všechny tři výše zmíněné úrovně. K dalším regionům např. Chapman 1978, Olinč 1987, Piggott 1989, Shuehly 1980 a Trevor-Roper 1983. V současnosti se zpracovává srovnávací studie zabývající se těmito dalšími keltskými tradicemi.

* Vzhledem k použitým příkladům záměrně uvedeno v angličtině (pozn. překl.).

3) K diskusi o keltské lingvistice, viz. Abalain 1989, Renfrew 1987 a Whatmough 1970.

4) Viz. Jones 1807, 3:23-46, Lhuys 1707, Prichard 1857 a Zeuss 1853.

5) Viz např. Chapman 1982, Daugé 1981 a Tierney 1960.

Všechny z nich byly vyvolány v boji o moc, jímž byl v průběhu historie utvářen a přetvářen francouzský národ. Mnohé se nám osvětlí, když odhalíme, které identity byly združňovány v různých obdobích různými sociálními skupinami, politickými frakcemi a třídami při konstruování francouzské nacionalistické tradice.⁶⁾ Jeden z možných zdrojů identity vznikl díky lidem, po nichž je tato země nazvána: Frankům. To byli lidé mluvící germánským jazykem, kteří v době úpadku římského impéria pronikli mezi Galy, a v 5. století n. l. založili dynastii Merovejců (*James 1988*). Zbývajícími zdroji identity jsou Galové (Keltové doby železné) a Římané, kteří si je v 1. století n. l. podmanili.

Francouzskou identitu si až do revoluce roku 1789 zárlivě střežila šlechta a královská rodina. Aristokracie kladla počátky svých rodových linií až do 5. století n. l., do doby Chlodvíkova panování, neboť legitimitu své vlády zdůvodňovala skrze svůj předpokládaný původ jako právo dobyvatelů ovládat podmaněné. Toto chápání třídních rozdílů díky odvolávání se na odlišnosti v etnické identitě nabylo silné rasového charakteru; jako třeba ve významném historickém spise Comte de Boullainvilliera (1727), kde se opakovaně prosazuje, že Francie je složena ze dvou lidských ras: šlechty, jejíž původ je franský, a třetího stavu, který je tvořen potomky Galorománů, přičemž ti první zmínění byli jako úspěšní dobyvatelé „vyvolení za jediné pány a vládce“ (*Boullainvilliers 1727, III:84*). Jak poznamenali Barzun (1932) a Poliakov (1971), tento koncept sloužil Boullainvillierovi a jeho stoupencům k podpoření jejich námitek proti králem podporovanému „vkrádání se“ buržoazie (resp. galských nearistokratů) mezi šlechtu. Až na vzácné výjimky tvořené skeptiky, jakým byl třeba Voltaire, většina historické a filosofické literatury odráží mezi intelektuály té doby všeobecně rozšířený koncept etnického původu tříd.

Tato vykonstruovaná etnicko-rasová dichotomie ideologicky zdůvodňující třídní rozdělení vytvářela zřetelné ohnisko lidové emancipace, která roku 1789 vyústila v revoluci. Keltská identita byla v průběhu této revoluce, prezentovaná jako rasový konflikt, užita v opozici proti šlechtě a následně jako jednotící princip při vznikání lidového nacionalismu, v jehož rámci byl národ definován jako společenství. Např. Abbé de Sieyès (1789) vybízel k tomu, aby ti, co si nárokují být rasou dobyvatelů, byli třetím stavem „posláni zpět do lesů ve Francích“⁷⁾, očištěný národ by pak sestával pouze z potomků Galů a Římanů.

Revoluční vůdciové byli vzápětí poté, co se zbavili Franků (šlechty) jako legitimního zdroje etnické identity nového republikánského národa, konfrontováni s novým lidovým modelem etnicity vzniklým na základě ambivalentního vztahu mezi starověkými Kelty a jejich římskými přemožiteli. Dynamické napětí tohoto vztahu pozdějším spisovatelem označené za „dva póly nezbytné ke vzniku elektrického napětí“ (*Schrader 1988:85*) nabízelo nespočet možností pro symbolickou manipulaci, která pak byla všemi způsoby využita v průběhu francouzské historie. Římem byl inspirován vznik velké části politického slovníku revoluční vlády a demokratické instituce římské republiky se staly pro republiku atraktivním vzorem. Členové Direktorátu se při svých zasedáních dokonce odívali do purpurových římských tóg (*Séguy 1989*). Zatímco Řím byl vzorem při vytváření institucí, stali se Keltové potenciálním základem pro emocionálně vnímaný smysl etnického společenství. Byť se před revolucí o Kelty zajímali ojedinelí učenci, zahrnuje v to i první užití fráze „Naši předkové Galové“ (*Pelloutier 1740, Pezron 1703*), přesto Keltové nikdy nebyli, vyjma fantaskních spekulací několika málo „Keltomanů“ o jejich pozici v biblické genealogii národů, populárními kandidáty na „otce národa“ (*Dubois 1972*). Revoluce však stejně přišla v době, kdy se již obraz Keltů měnil pod vlivem celoevropské popularity podvrhnutých „Zpěvů Ossianových“ (*Trevor-Roper 1983*) a romantického keltofilství takových spisovatelů jako Walter Scott či Chateaubriand. La Tour d'Auvergne (1792) šel dokonce tak daleko, že keltštinu prohlásil za původní jazyk lidstva. Amid volá: „My jsme potomci čistokrevných Galů“. Dokonce je navrhováno, aby byl zavrhnut název Francie (*Poliakov 1971:29*).

Se vznikem Napoleonova Francouzského císařství se dále rozvinula dvojznačnost vztahu mezi keltskou a románskou identitou. Napoleon pokračoval v lidové republikánské tradici hlásící se ke galské identitě tím, že roku 1805 založil *Académie Celtique*, jejíž patronkou se stala císařovna Josefína. Úkolem této instituce bylo co nejvíce prozkoumat keltskou minulost a keltský jazyk, aby „bylo odčiněno“ zanedbávání „našich předků“ pramenící v pohrdání Řeků a Římanů a aby Galům byla navrátna sláva, která jim právem náleží (*Johanneau 1807:62-63*). Za vznikem akademie není těžké odhalit politický záměr: ideologicky zdůvodnit vojenskou expanzi francouzského císařství, „které díky řadě brilantních vítězství znovu získalo všechna stará galská území“ (*Mangourit 1807:42*).

Johanneau ve své otevřené výzvě k akademii vyhlásil, že „téměř všichni Evropané jsou potomky Keltů, téměř všichni jsou dětmi *la Celtique* - která nově sjednocena, dnes opět tvoří jednu velkou rodinu pod jedinou federativní vládou“ - ale dodává, že Francie „jako nejstarší dcera *la Celtique*“ by měla spravovat tu nejlepší a největší část slavného keltského dědictví (*Johanneau 1807:42*).

Napoleon však, aby naplnil své tužby po vojenských výbojích a dodal legitimitu své vládě, v mnohem větší míře než keltské minulosti využíval symbolického potenciálu v odkazu římského impéria. Jeho invokace římských symbolů je evidentní v takových případech jakými jsou výstava monumentálních triumfálních oblouků, jeho portréty na bojovém voze a s vavřínovým věncem od Ingrese a Davida a sloup na Place Vendôme, který je imitací Trajánova sloupu v Římě, na jehož vrcholu stojí socha Napoleona v římské tóze. Podle Hauteceura Napoleon trval na tom, že veřejné monumenty „by vždy měly být v římském stylu. Jeho impériem by mělo být následníkem toho impéria, které se rozkládalo od Egypta až po britské ostrovy“ (*cit. in Ridley 1992:1*). Nikoli náhodou se právě v té době, po stoletích nezájmu, ujali Francouzi prvních systematických archeologických průzkumů a restaurování památek starého Říma (*Ridley 1992*).

Krátké oživení franského původu národa za bourbonské restaurace skončilo během revoluce roku 1830 mocným protiútokem ze strany keltofilských romantických historiků Guizota, bratrů Thierryových a Henri Martina. Toto hnutí prostřednictvím popularizace rasových představ o keltské identitě a francouzské historii trvale ustavilo Kelty za primární etnický základ francouzského národa. Tehdy se započalo konstruování hrdinského národního mýtu vycházejícího z keltské minulosti a zaměřeného na Vercingetoriga; tento mýtus se pak během století dramaticky rozvine.

S obnovou francouzského císařství za Napoleona III. v roce 1852 se obnovuje i dynamické napětí mezi keltskou a románskou identitou, jež je charakterizováno zaměřením pozornosti na dvě dominantní osobnosti z dramatického období dobývání Galie: Vercingetoriga a Caesara. Napoleon III. (1865-66) píše dvousvazkovou studii o Caesarově životě a ve stejné době zakládá Muzeum národních starožitností. Také financuje vykopávky na místech, která se stala svědky nejdůležitějších okamžiků Vercingetorigovi vzpoury: v Alesii, místě konečného potlačení galského odporu, v Gergovii, kde byl Caesar Galy poražen, a v Bibrakte, kde se Vercingetorig pokusil sjednotit opozici proti Římanům. Ze svých vlastních prostředků uhradil vytvoření mohutné bronzové sochy Vercingetoriga, která je vztyčena v Alesii;

sochař Millet dává Vercingetorigovi podobu samotného Napoleona III.

Napoleonova volba Alesie (dostala přednost před Gergovii a Bibrakte) jako místa, kde bude stát socha, byla plně ve shodě s jeho konceptem identity francouzského národa a s užitím dávného konfliktu jako národního symbolu. Tato výšina byla podle něj jak místem hrdinského sebeobětování se Galů při obraně svého národa, tak v konečném důsledku prospěšným, byť přechodně bolestným, vítězstvím římské „civilizovanosti“ nad „barbarským“. A jak sám napsal:

Při vši účtě k Vercingetorigově památce, nemůžeme naříkat nad jeho porážkou. Obdivujeme horlivou a oddanou lásku tohoto galského náčelníka k nezávislosti své země, ale nezapomínejme, že to byl právě triumf římských zbraní, jemuž naše civilizace vděčí za svůj vznik. [Napoleon III. 1866:397]

Uznává sice, že římské nadvlády bylo dosaženo „skrze potoky krve“, avšak dodává, že tím „byla těmto lidem zajištěna lepší budoucnost“ (Napoleon III. 1866:397). Tato představa o konečné prospěšnosti římského vlivu na hrdé barbary, a tím i jejich obohacení, sloužila jako důmyslná a výhodná racionalizace francouzské koloniální expanze v Indočíně, severní Africe a dalších zámořských územích, když užívala příkladu Galů ke zdůraznění toho, jak je moudré a prospěšné podřídit se dědici římského impéria. Jak se praví v jedné tehdejší učebnici: „Galové byli dost inteligentní na to, aby pochopili, že civilizace je lepší než barbarství“ (*pozn. v Gerard 1982:361*). Goudineau (1990) ve své neformální úvaze předpokládá, že tento výklad římské konkvisty je stále velmi rozšířený.

Ve stejné době, kdy je Alesia přeměňována v hmatatelný symbol legitimacy kolonialismu, je Vercingetorig povýšen do role čím dál populárnějšího ztělesnění francouzského patriotismu a národního charakteru. Období mezi lety 1850 až 1914 se vyznačuje skutečnou posedlostí keltskou identitou a postupnou proměnou Vercingetoriga z obskurní historické postavy v prominentního národního hrdinu (*Simon 1989*). V Paříži i jinde jsou přejmenovávány ulice na Vercingetorigovu, Gergovie, Place des Gauls a podobně. Galové se stávají častým námětem uměleckých děl a populární i naučné literatury. Pinget (1982) uvádí seznam více než dvouset soch s galskými motivy vytvořenými v tomto období více než stovčeti umělci, řada z nich jsou monumentální bronzové sochy stojící na náměstích po celé Francii a často zpodobňující samotného Vercingetoriga (jako Milletův pomník v Alesii, Bartholdiho v centru Clermont-Ferrand, Moulyho v Bordeaux a další). Jedno Chatrousovo dílo z roku

⁶⁾ Viz Barzun 1932, Dubois 1972, Poliakov 1971, Simon 1989, Violaneix a Ehrard 1982 a Weber 1991

⁷⁾ Franky - původní kmenové území v Porýní (pozn. př.).

1872 dovádí vlastenecký symbolismus až do extrému, tím jak zobrazuje Vercingetoriga kráčího ruku v ruce s Johankou z Arku (Viallaneix a Ehrard 1982:9). Jiný sochař, Préault, navrhuje Napoleonovi III. postavit na kopci uprostřed Francie „akropoli galské civilizace“, která by byla vyzdobena mohutnými sochami galských válečníků, a na vrcholu by se tyčila čtyřicetimetrová socha Vercingetoriga umístěná na podstavci tvořeném zbraněmi, nástroji a dalšími symbolickými objekty „našich předků“ (Pingeot 1982). Galové se také stali oblíbeným námětem nespočtu knih, ať už to byly romány, dramata, historická pojednání nebo vojenské analýzy keltskořímských střetů. Jenom v období mezi roky 1882 až 1925 je v katalogu francouzské národní knihovny zaregistrováno více než 210 prací o Galech (Crolsille 1982:329). Ba co víc, v polovině 19. století poprvé zaznamenáváme vydávání série knih, jež byly celé věnovány výhradně Vercingetorigovi (Simon 1989:147-153), a přitom jediné, co se o něm opravdu vědělo, pocházelo z několika málo pasáží v Caesarových „Zápiscích o válce galské“ a z mincí s jeho stylizovaným portrétem.

V souladu s konceptualizací národní identity, zjednodušené v klíše „naši předkové Galové“, se v této době začíná Vercingetorig poprvé objevovat v učebnicích. V rámci primárního školství se historie stává povinným předmětem až v roce 1867, dva roky po vztyčení památníku v Alesii. Filosofie základního vzdělání, které silně ovlivňovalo celou francouzskou populaci, upřednostňovala takovou výuku národní historie, která se zaměřovala na „hrdiny“ a dramatické události. Vercingetorig se stal základním národním hrdinou (Amalvi 1982). Ve zvláštních popularizačních textech keltofilských historiků bylo primární historické vzdělávání doprovázeno heroickým obrazem „našich předků“ (Guizot 1872; Martin 1865). Všechny tyto umělecké a vzdělávací prostředky sloužily k co největšímu rozšíření a zakotvení této vynalezené tradice národní identity v rámci lidových představ. Poněkud ironicky působí, že díky vzdělávacímu systému zajišťovanému francouzskou koloniální správou se generace vietnamských a afrických dětí byly nuceny učit frázi „naši předkové Galové“.

Nezanícenější projevy francouzského keltství, s novým pohledem na Vercingetoriga jako národního mučedníka a symbol odplaty, se objevují po pokojující porážce Francie v prusko-francouzské válce roku 1870. Rok po ustavení (1876) první francouzské katedry keltských studií na École Pratique des Hautes-Études soudí Albert

Réville o vzestupu zájmu o studium Keltů, že je způsoben národní krizí identity. Réville ve svých utěšujících závěrech konstatuje, že nehledě na povrch ní vliv římských a germánských vtrelců na historický vývoj národa, Francouzi stále vykazují tytéž charakteristické rysy, které Caesar přisuzuje Keltům, a že „svou povahou a krví“ (Réville 1877:839) jsou stále opravdovými Galy. A navíc,

Vercingetorig je pro nás více než jenom odvážný válečník... Jeho vzhled byl již francouzský... Bojoval a zemřel ne pro kanton, ne pro nějaké malé království nebo dynastii, ale pro patria, za naši galskou vlast. [Réville 1877:867]

Po celé 19. i 20. století zůstává rasa významným tématem. Přední místo zaujímá ve vlivných dílech romantických historiků Guizota (1820), Thierryho (1866) a Martina (1852) a své další opodstatnění získává díky spisům prvních fyzických antropologů jako byli Broca (1873) a Topinard (1878). Kupříkladu Topinard udává, že „impulsy typické pro mozkovou tkáň jsou tak pevně dány, že navzdory výchově a civilizování, jsou rozpoznatelné i po křížení a míšení ras, a tedy jsou dobrou pomůckou při jejich rozlišování (rozuměj ras, pozn. pf.)“, a že „znaky převládající u francouzské rasy jsou tytéž jako ty, které Caesar popisuje u Galů“ (Topinard 1878:409). Mnoho úsilí bylo také věnováno pokusům o určení fyzických znaků charakteristických pro „lidi keltského typu“, kteří, v porovnání s vysokými a dlouholebými příslušníky „germánské rasy“, byli shledáni jako menší, snědší a krátkolebší (Broca 1873:591). Tomuto keltskému typu přibližně odpovídali Bretonci, ale za rasově nejčistší žijící představitele, s vysokým indexem krátkolebosti a velkou kapacitou mozkovny, „zřetelně větší než u Pařížanů“, a fyzického typu nejspíše stejného jako Keltové za časů Caesara a Strabóna, byli považováni obyvatelé Auvergne ve střední Francii. Tito Auvergnané byli pokládáni za přímé potomky „lidu, který na návrších v Gergovii a Alesii pevně třímá zástavu národní nezávislosti“.

Oproti tomu, Camille Jullian (1913) se pohledu z rasové perspektivy zřetelně vyhnul tím, že se stavěl za kontinuitu politického konceptu keltského národa, „patrie Gauloise“, který „motivoval Vercingetoriga“ a který se stal zdrojem moderního vlastenectví. Věřil, že Galové „bylo jméno lidu či národa konstituovaného na určitém daném území, jehož poloha víceméně koresponduje s polohou dnešní Francie“, a že příslušníci tohoto národa, ačkoliv rasově

promícháni, „společně vyprávěli o své minulosti a společně doufali v lepší budoucnost“ (Jullian 1913:68). Tyto představy o věčném keltském národě s Vercingetorigem jako ztělesněním hrdinských ctností měly velmi silný vliv při usměrňování pocitů nutné odplaty vůči Germánům a při legitimizaci snah o navrácení Francie do jejich „přirozených“ hranic. V širším, pankeltském měřítku se během roku 1890 dokonce objevují návrhy na vytvoření Confédération des Gaules, která by čelila germánské moci a v níž by byly sdruženy Francie, Belgie, Nizozemí a Porýnská republika.

I když lidové zaujetí pro nacionalistickou tradici keltské identity nepochybně vrcholilo v době druhého císařství a třetí republiky, Keltové i poté hráli významnou byt' choulostivou roli v tomto způsobu ovládání přítomnosti. Stejně jako v minulosti také v této době dochází k jemným posunům v symbolických významech míst, objektů a osob využívaných při vyvolávání spojitosti s minulostí, a i nadále přetrvávají boje mezi různými zájmovými skupinami o přivlastnění si těchto symbolů. Například za druhé světové války spolu soupeřily pétainovská kolaborantská vláda a „Résistance“ o kontrolu nad keltským odkazem. Roku 1942 uspořádal Pétain v Gergovii slavnost národní jednoty, kdy byly ze všech koutů Francie přineseny hrstě půdy, aby mohly být uloženy do památníku vztyčeného na stejné planině, kde Vercingetorig a Galové ustředili porážku svým římským nepřátelům. Projevy pronesené při této příležitosti výrazně usilovaly o ztotožnění Pétaina s Vercingetorigem zdůrazňující fakt, že se oba, s vědomím obklíčení a nevyhnutelné kapitulace, obětovali pro svůj národ (Ehrard 1982:313-314). „Résistance“ pochopitelně vykládalo symboliku tohoto období poněkud odlišně: namísto Vercingetorigova válečného tažení se spíše zdůrazňovala jeho vzpoura proti římským dobyvatelům a jeho status prvního vůdce francouzského odboje (Simon 1989:117-118). Fakt, že vichistická vláda nechala později roztavit množství bronzových Vercingetorigů z 19. století (až na sochu, která zpodobňuje Vercingetoriga s Janou z Arku; ta zůstala nedotčena), svědčí o tom, že Pétain nakonec začal vnímat symbol Vercingetoriga jako nebezpečný (Pingeot 1982).

Díky frakcionářství francouzského politického života hrála i nadále manipulace s keltským odkazem svou roli. Ve stejném roce, kdy François Mitterrand zveřejnil na Bibracte svou výzvu, se v novinách objevuje fotografie z výročního shromáždění extrémně pravicové Národní fronty, na které mladý člen NF stojí před plakátem s krátkým seznamem

francouzských národních hrdinů, Vercingetorigem počínaje a Jean-Marie Le Penem konče, a pyšní se odznakem s typicky xenofobním heslem „Galie Galům“ (Brocard 1985:11). Archeologická naleziště, kde Napoleon III. zahájil vykopávky, zůstávají i nadále místy ukotvujícími smysl národní etnické mytologie (Crumley 1991). Jako další, po Pétainových výzvách k národní jednotě na Gergovii v r. 1942 a Mitterandových na Bibracte v r. 1985, si vybírají opoziční vůdce Giscard d'Estaing a Jacques Chirac Gergovii, kde Vercingetorig „dovedl Francii poprvé k vítězství“, aby zde v roce 1989 zahájili projevem, který kladl důraz na „trvání francouzské identity, svou kampaň ve volbách do Evropského parlamentu (Carton 1989:10).

Ideologicky zdomácnělý smysl národního keltského dědictví trvá, aby mohl být důmyslně upevňován při socializaci dětí prostřednictvím učebnic, humoristických knížek a comicsových historických příběhů.* Asi nejznámějším příkladem je celá série velmi oblíbených příběhů o Asterixovi, které dokonce inspirovaly k vytvoření zábavního parku typu Disneyland, *Parc Astérix*, podle nějž pak byl v Irsku postaven park *Celtworld*. Věsní představy o keltském dědictví jsou ve Francii všudypřítomné, od státního podniků na výrobu cigaret *Gauloises* až k nespočtu barů a kavárniček nazvaných *Le Gaulois*. Galové stále provokují představivost intelektuálů, což vede k tunám publikací, jak beletristického, tak odborného rázu, které se zabývají takovými věcmi jako Vercingetorigem, druidy, keltským válečnictvím apod. (např. Hermand 1984; Lance 1978). To, že tato multimediální invokace galství byla účinná v jemném vštěpování a udržování axiomatického smyslu pro keltskou národní identitu, se ukázalo při nedávném průzkumu mezi 8- až 11-letými školáky, kteří měli vyjmenovat své oblíbené hrdiny. V kategorii „historie, politika a současné události“ se na třetím místě žebříčku ocitl Vercingetorig, který byl „předstižen“ jenom dvěma současnými politickými osobnostmi, včetně prezidenta, a který byl jen o tři místa lepší než Johanka z Arku (Le Mond 1979:14). Taktéž je zřejmé, že i mezi vzdělanými Francouzi je smysl galství vnímán poněkud jinak než jen jako produkt dobrých historických znalostí (Gaudineau 1990:17-19).

(Dokončení v příštím čísle)

7) Pro ilustraci a další diskusi cf. Achebe 1987:35 a Ferro

* Francouzské odhájové hnul (pozn. pf.).

8) Viz např. Harmand 1985, Pageaux 1982 a Simon 1989.

australských
domorodců

(Překlad a komentář Petr Prokopík)

Ulity

Prázdní lidé,
Prázdné Ahoj,
Prázdné Jak se máš?,
Vždyť to taky dobře znáš.

Jsme prázdní uvnitř,
hledáme si ulity,
a chceme hlavně rychlou jízdu.
Peklo jsou naše životy.

Vidím hemžící se dav,
tam lákavá je cesta,
jak blázen hrabu rukama,
však chytám se jen prázdná.

Prázdní lidé,
Prázdné Ahoj,
Prázdné Jak se máš?,
Vždyť to taky dobře znáš.

Selwyn Hughes

Nukleární zima

Věnováno Džilbimu, mému Bratru,
oběti nukleárních pokusů.

Leží ve studeném pekle,
ve tmě, je slepá,
umírá ve své cele,
země už jídlo nemá,

kvůli

Nukleární agónii,
země je proměněná ve sklo,
pak přijde dlouhá noc s mrazivými hroby,
tak hořce ubíhají roky.

Nukleární zima.

Žádná budoucnost, jen pomalá krutá smrt
v odkaze těch, jejichž díto
vzalo jí život a dech, toč šilené kouzlo.
Drobounká ztracená umírá,
pláče tam
sama. Samotná!

Hraj si tu nukleární hru,
jen naše děti se mohou strachovat.

Kdo to tam umírá?

Kdo to tam pláče?

Není to Tvoje vnučka snad?

Sama samotná.

W. Les Russell

Červená

Červená je barva
mé Krve,
země,
které jsem částí,
Slunce, když zapadá a vychází,
kterého jsem částí,
krve zvířat,
kterých jsem částí,
květin, jako je waratah,
či popínavý hrách,
kterých jsem částí,
krve stromů,
kterých jsem částí.
Je barvou všech věcí, které jsou částí mne
a já jsem částí jich.

W. Les Russell

Klokán

Voda mezi kopci
pomalu utíká vstříč naší hoře.

Ptáci sedí ve větvích,
cítí ty všude rostoucí červené květy.

Klokán leží ve stínu,
již velmi unaven od hopsání kolem,
poslouchá vodu, jak utíká jen velmi pomalu,
je šťastný,
žádní lidé kolem,
žádné oštěpy.

Cítí ty červené květy,
je tak unaven, jde spát.

Pensy Rose Napaljarri

V daleké Austrálii vzniká nové „aboriginské umění“. Jeho tvůrci využívají k vlastní skupinové sebedefinici a vzájemné komunikaci symbolů, které vyjadřují v rámci své umělecké a politické činnosti. Pokud si lze představit kulturu, jako „uspořádaný systém symbolů a významů, podle něhož dochází k sociální interakci“, pak se lze s trochou zjednodušení domnívat, že na základě vzájemně sdílených symbolů, vyjadřovaných při veřejných aktivitách, vlastně povstala nová kultura australských domorodců. Většina jejích členů jsou potomky lidí, kteří pocházeli ze stovek kmenů, hovořili původně desítkami jazyků a pravděpodobně žili ve stovkách různých kultur. Jak to, že se hlásí k této manifestaci společné kultury? A proč se k ní hlásí i mnoho ne-Aborigínů? Jaký k ní mají vztah? Předpokládám-li, že ony symboly pochází z mnoha již zřejmě vymřelých kultur, jak to, že jsou společně srozumitelné? A jsou vůbec srozumitelné? Nedochází při jejich používání a interpretaci k zásadním nedorozuměním?

Jak to na takovou dálku všechno zjistit? Co třeba jednoduše přeložit do češtiny nějakou tu aboriginskou básničku a snažit se pochopit, jak ji vlastně chápu a co si čtenář může myslet, že mu onen český překlad sděluje. To, co se při své práci, a doufám že i z vašich reakcí, dozvím, chci následně srovnat s interpretacemi aboriginských kultur v odborné literatuře. Předpokládám, že tím mohu odkryt rozdílné kontexty, v kterých jsou básně srozumitelné a dopátrat se toho, proč některé tyto kontexty působí tak překvapivě univerzálně. Pokus je to vědecky jisté ne zrovna košer, ale mně to baví...

Do překladu jsem se vrhnul s ambicí pohrát si s vlastní nezkrotnou představivostí a poslat ji napříč pár kulturami. Samozřejmě se tím nesnažím dokázat, že rozumím tomu, co v takové paní Pensy Rose Napaljarri vyvolává symbolický obraz „ve stínu odpočívajícího klokana, po celodenním hopsání kolem...“.

To, co se snažím přeložit vřím jako kritiku australské společnosti. V originále jsou básně psány anglicky a cítím, že jejich autoři v nich vyslovují své utrpení a žal nad tím, čeho se moderní Australané dopustili za posledních dvěstě let. Nyní se pokusím stručně zformulovat svůj výchozí postoj k této problematice pomocí informací nabytých z četby odborné literatury.

Po příchodu bílých osadníků ztratili dosavadní obyvatelé Austrálie (tzv. "Aborigines") možnost migrace, a tím i přístup k původním zdrojům potravin a vody. Byl jim násilím znemožněn jejich vlastní způsob života. Stali se závislími na nově vzniklých bělošských osadách. Počátkem 20. stol. byli označeni za sociální přítěž a kolektivně odsunuti do pro ně zřízených kempů. V těchto kempech spolu žili lidé hovořící desítkami různých jazyků, které postupně zanikly ve prospěch tzv. "Pidgin-Creole-English." Jelikož je tato řeč většinou moderních Australanů opět nesrozumitelná, stojí i v současné době domorodci před stejnou jazykovou bariérou jako evropští přistěhovalci po druhé světové válce. Těm však bylo i přes tento nedostatek krátce po příjezdu nabídnuto australské občanství. Domorodci na něj neměli právo až do roku 1967, kdy jim bylo zaručeno v referendu. Počátkem sedmdesátých let někteří z nich získávají politickou moc a začínají prosazovat navrácení území, která jsou doposud pod správou Britské koruny. Ve městech vznikají organizace bránící a propagující práva původních obyvatel. Formují se umělecké skupiny, které se snaží na pozadí stovek vymírajících jazyků zviditelnit svoji kulturu. Vedle skupin divadelních a hudebních působí i množství skupin výtvarných, například Koori Art 84¹. Díla jejich členů pronikají do světově proslulých galerií v Americe i v Austrálii. Zájem veřejnosti o „Australian Aborigines“ roste. Pomocí starých výtvarných technik a užitím tradičních symbolů zpracovávají tvůrci současná témata odrážející problémy domorodců jako celku. V této době také vycházejí antologie současné domorodé poezie.

Básně jsou psány anglicky, nebo Pidgin-English. Někteří autoři se snaží o tvorbu v aborighnských jazycích i angličtině zároveň. Nejčastěji zmiňovaná témata jsou: ztráta vlastního způsobu a smyslu života, ekologické katastrofy, sociální nespravedlnost, bída, alkoholismus, násilí v mezilidských vztazích a strašlivé následky nukleárních pokusů. Kontrastně pak působí básně popisující mytickou dobu snění „Dreaming“. Mnohé z nich jsou přednášeny při představeních domorodých skupin, při demonstracích, či protestních pochodech, jako byl legendární „Long March of Freedom, Justice and Hope, Invasion Day“ uspořádaný 26. 1. 1988 v Sydney u příležitosti oslav dvouset let od evropské kolonizace Austrálie. Tato poezie se stává nositelem jakési novodobé kulturní tradice, na základě které se sjednocují potomci desítek zanikajících kmenů. Navíc své ztotožnění s jejím poselstvím vyjadřuje stále rostoucí počet nejen domorodců a nejen v Austrálii.

Báseň „Ulity“ je ze sbírky „Two Centuries of Australian Poetry“ uspořádané Markem O'Connorem a vydané v roce 1988 v Melbourne. O jejím autorovi je zde zmíněno pouze to, že se narodil v pověstném kempu na Palm Island v Queenslandu a sedm let trpěl těžkou závislostí na alkoholu.

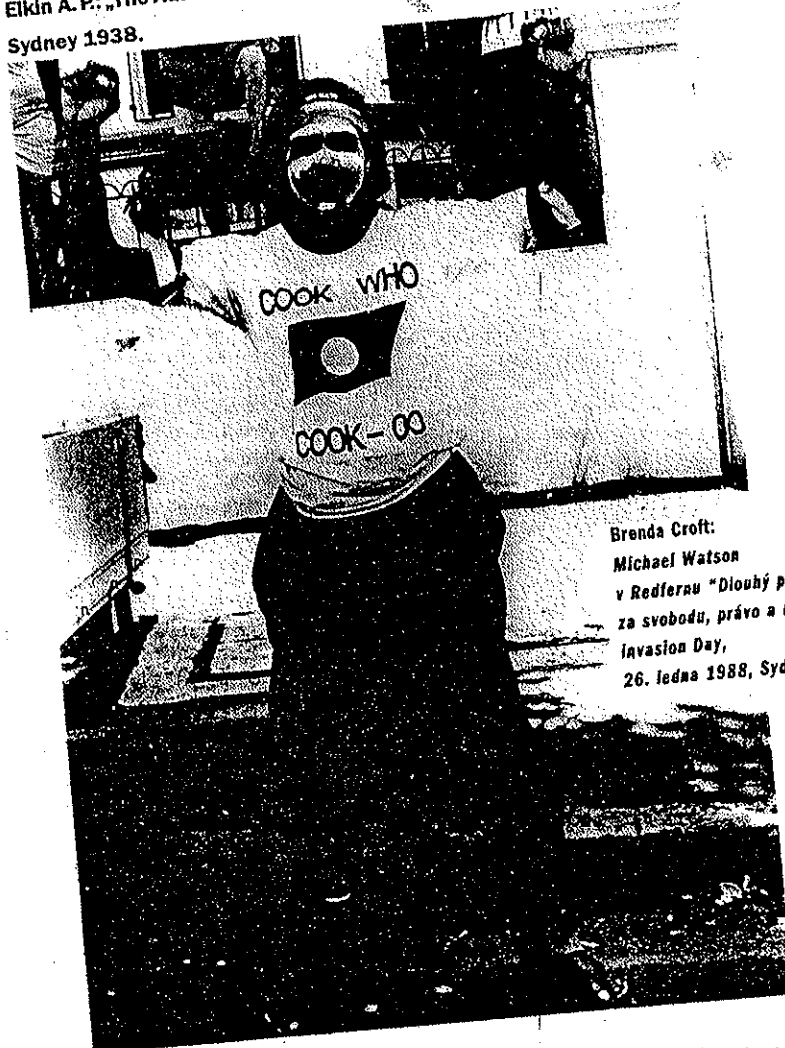
Básně W. Les Russella a Pensy Rose Napaljarri jsou z „Anthology of Aboriginal Poetry“ uspořádané a vydané v polovině osmdesátých let, jedním z vůdčích představitelů skupiny Koori Art 84¹, Kevinem Gilbertem.

W. Les Russell vlastním jménem Boolldt Boolldtha se narodil v roce 1949 v Melbourne. Roku 1965 vstoupil jako letecký fotograf do Australského královského námořnictva. V roce 1970 byl pro rozpory s vojenskou anglo-křesťanskou etikou na vlastní žádost propuštěn. Od té doby je členem a spoluzakladatelem několika organizací hájících práva domorodců, jako například „Aboriginal Advancement League“ a „Mara Organisation“.

Pensy Rose Napaljarri je učitelkou v domorodé „Lajamana School“, kde se také snaží překládat do jazyka svého kmene Warlpiri.

Další použitá literatura:

Caruana Wally; „Aboriginal Art“, Thomas and Hudson; New York 1993.
Elkin A. P.; „The Australian Aborigines, How to Understand Them“, Angus and Robertson, Sydney 1938.



Brenda Croft:
Michael Watson
v Redfern „Dlouhý pochod
za svobodu, právo a naději“,
Invasion Day,
26. ledna 1988, Sydney

1) překládám z angl. „Aboriginal Art“; v českém jazyce překlad slova Aborigines (ve smyslu native Australians) není doposud ustálen, adj. aboriginal. Navrhuji Aboriginy (ve smyslu původní obyvatelé Austrálie) s adj. aborighnský, oproti aboriginální (obecně původní)
Hubinger, Honzák, Polišenský: Národy celého světa, Praha 1985, s. 40, taktéž Wolf J.: Abeceda národů, Praha 1984, s. 43; v obou publikacích jsou původní obyvatelé Austrálie označeni jako Austrálci

Projekt **LES MOTS DE LA VILLE**

a český jazykový prostor

Laurent Bazac-Billaud, CEFRES,

Zdeněk Uherek, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV

Když Robert a Helena Lyndovi zahájili studium, které vyústilo v jejich průkopnickou práci *Middletown*, prohlásili, že město začne působit na toho, kdo se je pokouší zkoumat, dosti chaoticky (doslova napsali: „jako nějaká fantasmagorie“). Vynořují se před vámi zástupy podivných postav, které se věnují tisícům nejrůznějších aktivit, jež pozorovateli nedávají žádný smysl. Robert a Helene Lyndovi tehdy pochopili, jak je těžké hledat v urbanizovaném prostoru nějaký řád.¹ A. L. Epstein reagoval po mnoha letech (konkrétně v roce 1957) na jejich postesknutí replikou, že které lze vycítit jeho přesvědčení, že každý sociální antropolog, který se rozhodne studovat město brzy zjistí, že se stejným přístupem, jež by uplatnil na studium izolovaného kmene, daleko nedojde. Spolu s Goldschmidtem sledává hlavní příčinu v tom, že město není kulturním mikrokosmem nebo světem v malém, nýbrž součástí širšího systému.² Město se však takto stává pro badatele velmi nesnadno uchopitelné. Od dob, kdy Robert Ezra Park nebo Robert a Helene Lyndovi publikovali své pilotní práce, byla vyzkoušena již celá řada strategií, jak město a jeho obyvatele zkoumat. Zvláště pro antropologa bude otázka metody vždy stát v popředí. Jeho vize antropologie jako komplexního studia společnosti, od výzkumu konstrukčních technik, jak postavit obydlí, přes studium obžijících aktivit až po náboženský rituál, jej vždy bude uvádět v pochybnost, zda nelze nalézt metodu, kterou by bylo možné nutně parciální a fragmentální poznatky o městě přetavit v jakési univerzální paradigma o zkoumané společnosti, kterému se výzkum v jednoduchých izolovaných komunitách

systémem globální společnosti z toho, co by mnohdy antropolog pokládal za nedostatky, vytváří předností. Bere na vědomí, že urbanizace je komplexním a celosvětovým jevem a dovozuje z tohoto faktu, že ji lze komparativně zkoumat v různých částech světa a že lze nalézt k tomuto zkoumání nástroje, které může ve vzájemné souhře uplatnit interdisciplinární tým. Bere na vědomí, že město je multidimenzionální jev a neexistuje způsob, jak je popsat na tolik komplexně, aby tento popis mohl být alespoň na nějaký čas považován za vyčerpávající. Na druhou stranu však kalkuluje s lévi-straussovskou myšlenkou, že každý, ať je to vědec nebo „divoch“, věci kolem sebe strukturuje, třídí, dává jim smysl, intelektuálně „kutí“ tak dlouho, až si vytvoří ve své hlavě svět, kde vládou zákony, které mají, i když někdy velmi podivnou, ale přísnou logiku. Že tedy znalost města, ke které se snaží badatel dospět, je v určité podobě v hlavě každého jeho obyvatele. Tato znalost sice většinou nesplňuje parametry vědy, na základě kterých píší badatelé knihy, ale lidé podle těchto znalostí žijí ve městě každodenní život, provozují živnosti, dělají územní rozhodnutí, projektují sídliště nebo schvalují vyhlášky a zákony.

Jak jinak se o této znalosti města dozvědět než prostřednictvím slov, jak jinak toto svědectví předat vědeckým kolegům, než prostřednictvím slov? A nejsou slova tím nástrojem, pomocí kterého lze neúčinněji vytvořit interdisciplinární most, po kterém by si mohl předávat informace mnohonárodnostní výzkumný tým?

Takovéto otázky si zřejmě kladli pařížští profesoři Vysoké školy sociálních věd (EHESS), Jean-Charles

Depaule a Christian Topalov, když v roce 1994 začali připravovat první kroky pro to, aby vytvořili mezi národní badatelskou síť projektu *Les mots de la ville*.

Jaké jsou cíle projektu Les mots de la ville.

Cílem projektu *Les mots de la ville* je studium lexikálních systémů k pojmenovávání města a jeho teritorií v různých jazycích. Projekt má komparativistické ambice jak v rovině synchronní (uvnitř určitého lingvistického prostoru mezi různými jazykovými rejstříky zkoumaného období ve smyslu porovnávání odlišných jazykových oblastí), tak i v rovině diachronní (to znamená výzkum dynamického vývoje lexikálních systémů a změn v jejich vzájemných vztazích i uvnitř nich samotných v dlouhodobém časovém plánu).

Program *Les mots de la ville* se stal součástí projektu MOST v rámci UNESCO a je podporován řadou institucí. Ve Francii na programu spolupracuje např. CNRS (program PIR Villes) a Maison des Sciences de l'Homme.

Badatelé z různých disciplín vytvářejí v rámci tohoto programu síť a každá síť je soustředěna na určitou jazykovou oblast. Tyto lokální sítě pak dohromady tvoří síť mezinárodní. Badatelé pracující v rámci jednotlivých sítí mají možnost svoji činnost periodicky konzultovat na národních, regionálních nebo plenárních setkáních. V loňském roce byla vytvořena síť pro českou jazykovou oblast. Pro zájemce o účast na tomto projektu předkládáme základní informace o zaměření projektu (ústřední myšlenky tohoto textu již byly zveřejněny v Biografu, časopisu pro biografickou a reflexivní sociologii, roč. 1997, č. 9, s. 31 - 35 a nyní je doplňujeme o další údaje).

Slova a věci

Představa, že by slova měla zcela bezprostřední vazbu k popisovaným objektům a že nejsou ničím jiným než prostou projekcí označovaného fyzického předmětu na projekční plátno světa lingvistiky, je iluzí. I slova mají svoji předmětnost.

Rozčleňují celek na části a stávají se tak účastníky tvorby „pořádku věcí“. Jazyk sám odhaluje, jaké představy o světě mají ti, kteří s ním hovoří a v jakých sociálních situacích ho daná skupina užívá. Lze to nejlépe pochopit na příkladu: francouzština nediferencuje mezi zelím a kapustou. Tyto dvě „skutečnosti“ jsou sloučeny do jediného výrazu „chou“. Takové nebo podobné zjištění nemusí být pouze námětem k žertování. Ukazuje nám rovněž, rozpoznávání čeho je v daném prostoru

věnována pozornost, odkazuje k určité tradici, obžijícím aktivitám a stravovacím zvyklostem, které způsobují, že tato diferenciací je v Čechách zatímco ve francouzštině nenašla ospravedlnění.

Pojmenovávání a vytváření kategorií je procesem permanentním a děje se na základě konsensu určitého okruhu osob. Tyto osoby volí různé jazykové prostředky pro popsání téhož v odlišných společenských situacích. Mají několik slovniků a jazykových stylů, které se v čase mění.

Jestliže vezmeme jako příklad definování města a jeho částí, můžeme takto lokalizovat řadu jazykových rejstříků, resp. lexikálních systémů majících svoji koherenci a vlastní předmět.

* Technický jazyk realizačních odborníků se vytváří s intencí projasnit význam slov, vyloučit „halokonotace“ a kodifikovat „terminologii“, která eliminuje nedorozumění a navozuje představu transparentnosti slova a jeho definiční převoditelnosti do ekvivalentů v jiných jazycích.

* Jazyk administrativy vychází také z intencí vytvářet terminologii, ale s jinými cíli. Vytváření definic se v tomto případě týká oblastí, které je třeba kategorizovat tak, aby umožňovaly efektivní úřední zásahy.

* Mluva obyčejných lidí neočišťuje slova od plurality významů. Naopak, polysémie skýtá mnoho prostoru pro volbu různých řečových strategií. Komunikační akt je současně procesem adaptace a vyjednávání o významu slov.

Také jazyky jinak vymezených skupin jsou obdařeny koherentní částí týkající se města. Jedná se např. o jazyk společenských vědců, výtvarných umělců, spisovatelů, tvůrců turistických průvodců nebo filmařů.

Jazyky jednotlivých sociálních skupin se navzájem setkávají, konfrontují, jeden druhý „kontaminují“. Laické používání specializované terminologie však neznamená její přijetí ve významovém vymezení, které si vytvořily realizační týmy odborníků nebo administrativy. Přesahy mezi slovními zásobami jednotlivých sociálních skupin vytvářejí prostor pro vznik komunikačních šumů, redefinování významů slov a provokují diskuse o jejich „skutečném“ smyslu. Současně jsou také jedním z dynamických prvků uvnitř každého lexikálního systému.

Proč studovat město prostřednictvím slov?

Studium města prostřednictvím slov, není pouze nevinnou lingvistickou hrou. Pokud připustíme, že slova města jsou v našem případě produkci i výzbrojí „klasifikačních bitev“ na obranu proti nejrůznějším intervencím, začne být jasné, že je možné jejich uchopením proniknout k sociálním

1) Robert Lynd - Helene Lynd, *Middletown*, New York 1929: 3. (parafrázováno)

2) A.L. Epstein, *Urban Communities in Africa*. In: Max Gluckman (ed.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology*. Edinburgh, London 1964.

jevům, které jsou jejich průvodci, a to retrospektivně od doby, kdy se problematika města teší v písemných dokumentech. Nás však bude zajímat především sociální dynamika městské problematiky od počátku 19. století po současnost. Zvláštní pozornost je přitom věnována období reformy, které přináší přelomové momenty, během nichž je otázka města nazírána z nových úhlů pohledu a reformulována. Použití nejednoznačného pojmu "reforma" je záměrné a otevírá se jím cesta k řadě problémových okruhů.

* Může se jednat o globální jazykové reformy vyplývající z místní jazykové situace nebo vnučené ze zahraničí a prosazované vládou nebo koloniální správou, kodifikované intelektuální elitou nebo politiky tak, aby sloužily státnímu zájmu. Slovo o městě se tyto reformy dotýkají stejně jako ostatních lexikálních systémů.

* Může se jednat rovněž o reformy bezprostředněji související s urbánní problematikou jako součást procesu urbanizace, industrializace, modernizace a přeměn ve způsobu života. Při výzkumu zde hraje důležitou roli analýza dobových platných opatření, předpisů a nařízení, dobové prognostiky ve vztahu k městům a diagnózy jednotlivých urbánních problémů, které vytvářely klima pro tvorbu nových jazykových kategorií.

* Můžeme rovněž uvažovat o případu reformy limitovaného dosahu dotýkajících se např. jedné vědecké disciplíny v případě, že tato redefinovala svůj předmět výzkumu nebo svoji metodu.

Pro sledování jevů, jež navrhuje studovat popisovaný program, jsou neobyčejně cenné situace spojené se střetáváním několika jazyků v tomtéž sociálním prostoru. Do jednotlivých jazyků nezbytně přecházejí prvky lexikálních systémů, se kterými jsou v kontaktu. Podmínky těchto transferů, formy přijetí "cizího" prvku do daného lexikálního systému, transformace těchto prvků do nových podob a lingvistické děje, které to vše provázejí jsou příznaky a jevy, jež stojí v centru pozornosti tohoto projektu. Všechny tyto transfery probíhají v kontextu působení sil politických, ideologických a ekonomických. Studium pohybu a transformace slov o městě v tomto kontextu nás informuje o vývoji vzájemných vztahů těchto sil.

Jak studovat město prostřednictvím slov

Za optimální postup se pokládá cesta od monografického studia ke studiu srovnávacímu. První etapa se sestává z analýzy lexikálních systémů počínaje těmi, které jsou nejvíce homogenní jak ve svém uspořádání, tak z hlediska dobové dokumentace, kterou obsahují. Problémové okruhy, na které se tyto systémy vztahují a jež se dosud tvůrcům

projektu jeví jako nejzajímavější byly následující:

1. Označování nových městských oblastí (jak jsou přijímány změny, které přináší proces urbanizace, jak různé vrstvy reagují na výstavbu nových domů, sídlišť, na vše, co výstavba měst přináší a jak o tom hovoří).

2. Městské kategorie (jak lidé označují různé části města, jak vypadá terminologie a mentální mapa města různých společenských vrstev).

3. Vytváření jazyka města (zachycení procesu vzájemného střetávání a výpůjček jazyků různých společenských vrstev a zájmových uskupení, které vede ke změnám jazykového chování obyvatel města).

4. Město slov a map (jak se vyvíjí toponymie města).

5. Slovník jako zdroj a produkt (slova města ve slovnících různých dob a jazyků)

6. Jazyk stigmatizace ve městě (co je v daném městském prostoru společensky akceptovatelné a co nikoli a jak se hovoří např. o „slumech“, „red-light čtvrtích“, místech, kde jsou ubytováni uprchlíci atd.).

7. Jazyk vzdělanců a jazyk techniků (v jakých oblastech a formách působí a jak se vyvíjí jazyk odborníků)

8. Multilingvismus a tvorba jazyka města (jakým způsobem se ovlivňují jednotlivé jazyky města, včetně jazyků různých národních a etnických skupin).

K vyjmenovaným problémovým okruhům byl uspořádán v Paříži v listopadu roku 1997 pracovní seminář zástupců lokálních jazykových sítí a příspěvky semináře budou pravděpodobně publikovány.

Ve druhé etapě je možné uvažovat zahájení komparační práce uvnitř jedné jazykové skupiny. Tato komparace může být synchronní (analýza vztahů mezi skupinami společného jazyka, porovnání slovníku techniků a úředníků v určitém období, studium účinku jazykových reform), ale také diachronní, studování „dobrodružství slov“, čili zjišťování, co se s jednotlivými slovy dělo v čase. Takováto „vyprávění“ nebudou pouhými

i etymologickými exkursy, neboť nám umožní odkrýt některé aspekty v oblasti společenského vývoje.

Poslední etapu projektu můžeme označit jako mezinárodní komparaci. Rozšířením původního regionálního horizontu vznikne prostor k porovnávání sousedících jazykových prostředí, ale především také celosvětový komparační rastr umožňující komparační pokusy s procesy a formami konstituujícími zkoumané lexikální systémy.

Česká badatelská síť a mezinárodní výzkumný rámec

Program Les mots de la ville má svoje lokální síť v Africe, v obou Amerikách, v Asii (Čína, Japonsko, Indie), na Středním východu a samozřejmě v západní Evropě (Francie, Španělsko, Itálie, Německo). Před vznikem české badatelské sítě Střední Evropa zastoupena nebyla. Proto mají tvůrci projektu velký zájem o výsledky české sítě a její práci věnují nemalou pozornost.

Lokální síť Les mots de la ville pro český jazykový prostor, se nyní nachází ve stádiu monografického studia a přípravy na první diskusi o výsledcích výzkumu. Ve druhé polovině roku 1997 byl vytvořen rámec pro mezioborovou spolupráci, kontaktování zájemců, sestaveny první výzkumné projekty, získány prostředky na podporu výzkumu. Snahou koordinátorů od počátku bylo, aby síť zůstala co nejvíce otevřená a polyfunkční. Aby byla prostorem ke společné práci nejen renomovaných specialistů, ale též začínajících vědeckých pracovníků a studentů. Umožňuje motivovat studenty při výběru seminářních nebo diplomových prací, profilovat výzkumné zájmy. Proto je výzkum a prezentace prvních výsledků rozvržena tak, aby souvisela s akademickým rokem na vysokých školách. Předpokládáme, že studenti (i vyskolení zájemci) připraví své příspěvky ke zvoleným tématům během letního semestru roku 1998 a přibližně v polovině května dají k dispozici náčrt výsledků koordinátorům projektu, kteří k nim připraví diskusi. Dne 10. června pak na společném setkání svoje příspěvky přednesou a budou o nich hovořit v širším okruhu účastníků semináře. V září 1998 odevzdají dokončené práce k publikování. Vedle možnosti diskutovat a zveřejnit svoji práci přináší takový postup prostor pro vytváření nových kontaktů a podněty pro zakládání užších badatelských týmů.

Publikací sborníku však projekt nekončí, je to jen první krok k naplnění širších komparativistických cílů.

O takový způsob práce doposud projevíli zájem odborníci z řad historiků, lingvistů a sociálních

antropologů (etnologů). Projekt Les mots de la ville je však otevřen i zájemcům z dalších oborů a vítáme každého, kdo se rozhodne v rámci projektu uskutečnit výzkum nebo prezentovat své výsledky a zkušenosti na semináři.

Zájemci se mohou obrátit na kontaktní adresu:

Laurent Bazac-Billaud, CeFRes,
Vyšehradská 49, 120 00 Praha 2, ČR,
tel/fax: (420-2) 29 75 39 nebo 29 65 37.
e-mail: lbb.cefres.cz
Zdeněk Uherek,
Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR,
Máchova 7, 120 00, Praha 2,
fax: (02) 250 430.

Mircea ELIADE

posvátné a profánní



referát o knize, _____ Luděk Brož

Psaní seminárních prací má dle mého názoru dvojitý účel. Za prvé nutí studenta, aby dosud pasivní poznání prohluboval vlastní formulací a učil se tak vládnout psaným slovem i svými myšlenkami. Za druhé pak pedagogovo konstruktivně kritické hodnocení práce má být pro studenta přínosem a motivací k další činnosti. Důvod proč jsem překonal stud a dal svou seminární práci (zadanou jako referát o knize) k dispozici na stránkách přílohy ex-cathedra, je jistá absence onoho druhého účelu, kterou ve škole pocítuji. Domnívám se totiž, že by tuto věcnou kritiku mohly ohlasy čtenářů úspěšně suplovat.

Rád bych poděkoval všem, kteří mi pomohli svými připomínkami uvědomit si četné nedostatky mé práce a nutnost vzdělávat se v tématu. Mnozí z nich byli členové naší studentské redakce, takže časopis svůj účel plní, dokonce ještě dříve než vyšlo jeho první číslo. Chtěl bych vyzvat ostatní kolegy, aby také odložili ostych, a v tomto případě nemístnou skromnost, a přispěli do kterékoliv rubriky našeho časopisu. Vycházím z přesvědčení, že není třeba se stydět za nic, co tvoříme s plným nasazením, a že hloupý není kdo něco neví, ale ten, kdo se to nechce dozvědět. Cargo je časopisem studentským a tedy loajálním našim mnohdy nedotvořeným názorům. Buďte tedy i vy shovívaví, ale kritičtí, reagujte na články a pište. Cargo je zde především pro Vás.

Posledním člověkem, který „obsáhl“ soudobé znalosti evropské kultury, byl takřka legendární Leonardo da Vinci. Zrychlující se obrátky procesu poznání nás však vrhají stále hlouběji do osidel specializace. Jedním z úkolů současných vědců v humanitních disciplínách, je podle mého názoru boření vžitých hranic mezi obory a snaha o komplexní uchopení problematiky. Nevyzývám tím pochopitelně k anarchii a diletantskému zasahování do odlehlých oborů, za optimální považuji spíše dobrou orientaci a sledování aktuálního dění v těchto oborech a aplikaci nových poznatků do vlastní práce. Mementem i příkladem nám mohou být přírodní a technické vědy, kde interdisciplinární obory zažívají nebývalý rozvoj, ale kde zároveň úzce specializované jednostranné pohledy na problematiku způsobily mnoho zla, nejen ve vědě samé.

„Náboženství je atributem každé známé společnosti a můžeme proto o něm hovořit jako o antropologické konstantě.“ (Budil, 1995, s.176). Z tohoto důvodu je pro etnologa znalost religionistiky a vědy o mytologiích nesmírně důležitá. Tyto obory nám mimo jiné pomáhají v pokusech o pochopení archaické ontologie, které by nám umožnilo interpretovat novými způsoby řadu jevů duchovní i hmotné kultury. Mezi u nás nejznámější a nejuznávanější religionisty a znalce mytologie bezesporu patří Mircea Eliade.

Mircea Eliade se narodil v roce 1907 v Bukurešti. Od svých jedenácti let byl údajně literárně činný. V jednadřiceti letech odešel do Indie, kde se po čtyři roky věnoval studiu tradičního indického myšlení. Po návratu do vlasti vyučoval v letech 1933-40 filosofii na bukureštské universitě. Byl členem rumunské fašistické organizace Železná garda: „Mircea Eliade nepatřil k druhořadým osobnostem tohoto hnutí, protože byl během dočasněho zakročení rumunské vlády proti legionářům zatčen a červenec až listopad strávil ve vazbě.“ (Budil, 1998, s.9) V průběhu války vstoupil do diplomatických služeb, byl kulturním atašé v Londýně a Lisabonu. V roce 1945 se stal profesorem dějin náboženství na École des Hautes Études a na Sorbonně. O dvanáct let později přijal místo vedoucího katedry dějin náboženství na chicagské universitě. V Chicagu také roku 1986 umírá.

Eliade byl vědcem a autorem nesmírně plodným. Z jeho odborných prací jmenujme: *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Éditions Gallimard, 1947 (český překlad E. Streibingerová, Oikoymenh, Praha 1993), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951 (český překlad J. Vacek, Argo, Praha, 1997), *Histoire des croyances et des idées religieuses I, II, III*, Payot, Paris 1976-84 (český překlad F. Karfík a kol., Oikoymenh, Praha 1995-97), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1987. Krom odborných prací psal i beletrii, zejména povídky, novely a romány. Častým námětem jeho prací je téma času, časové tísně. Z beletristických děl, kterých je celá řada jmenujme romány: *Mai treji*, 1933, *Svatba v nebi*, 1939, novely: *Had* 1937, *V ulici Mintuleafa*, 1968. V češtině vyšla např. sbírka povídek *Tajemství doktora Honigbergera*, Vyšehrad, Praha 1990.

Kniha „Posvátné a profánní“ byla napsána v roce 1956 pro nakladatelství Rowohlt, které vydávalo edici Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie. Sám Eliade ji označil za obecný úvod do fenomenologického a historického studia náboženských fakt. Jako příklad možnosti tlumočit komplikované problémy širšímu publiku mu posloužila kniha Georgese Dumézila, *L'Héritage indo-européen à Rome* (Rowohlt, 1949), která je extraktem ze sedmizavazkového díla o trojčlenné evropské ideologii a římské mytologii. V předmluvě psané k francouzskému vydání v roce 1964, tedy osm let po napsání textu, obhájí Eliade svou koncepci knihy a uvádí na pravou míru některá nedorozumění, ke kterým podle jeho zkušeností při četbě docházelo. Především se vehementně brání dojmu, že by sám trpěl jakousi nostalgii po stavu mysli archaického člověka. Jako důvod toho, že kniha popisuje především ochuzení našeho světa v důsledku jeho desakralizace, uvádí předpoklad čtenářovy znalosti zisků spojených s tímto procesem.

Do češtiny knihu „Posvátné a profánní“ přeložil Filip Karfík pro Českou křesťanskou akademii (edici *Knihy ze světa*). Překlad byl pořízen z francouzské předlohy k německému textu, vydané v reedici roku 1992 v Paříži. Text se často odvolává na jiná Eliadova díla, i na díla jiných religionistů. Systém odkazů supluje záměrně stručný dokladový materiál a nabízí hlubším zájemcům zdůvodnění některých

vývodů, které autor zdánlivě konstatuje téměř jako „zjevené“ pravdy.

Ústředním motivem Eliadeho práce je homo religiosus a systém jeho představ o světě. Homo religiosus (člověk náboženský) je v autorově pojetí naším předkem i součástí našeho já. Je kategorií, do které lze zahrnout dokonce i naše vývojově nejvzdálenější lidské předky: „Postačí, připomeneme-li, že již vzpřímený postoj vyznačuje překročení údělu primátů.“ „Tato zkušenost prostoru (vnímaného ze vzpřímeného postoje, pozn. autora), který je orientován kolem jednoho „středu“, vysvětluje význam rozdělení a exemplárního přidělování území, sídliště a obydlí i jejich kosmologickou symboliku.“ (Eliade, 1995, s.17) Pouť náboženského člověka dějinami v našem slova smyslu je pak charakteristická postupnou desakralizací světa, která probíhá v jeho představách, a „přerodit“ v člověka nenáboženského.

Kniha je členěna do čtyř hlavních kapitol, ve kterých čtenář postupně proniká do koncepce bytí člověka náboženského. Tyto kapitoly jsou: Posvátný prostor a sakralizace světa, Posvátný čas a mýty, Posvátnost přírody a kosmické náboženství, Lidská existence a posvěcený život.

Posvátný prostor a sakralizace světa

Cílem této kapitoly je ukázat vztah archaického člověka k prostoru. Toto přiblížení je částečně účelové, protože v některých aspektech (například stvoření světa) je pojem prostoru neoddělitelný od představy času, které se autor věnuje v následující kapitole. Geometrický, fyzikálně filosofický náhled na prostor je výsledkem dlouhého vývoje tohoto pojmu, který započal již ve starověku (lapidárně řečeno od Euklida k Minkovskému). Tento pojem samozřejmě archaický člověk nezná.

Prostor je pro náboženského člověka nehomogenní, negeometrický ve smyslu souměrnosti a zaměnitelnosti směrů. Obsahuje řadu „anomálií“ v nichž se kvalitativně odlišuje od svých jiných částí. Této představě připisuje Eliade klíčový význam: „Řekněme hned, že náboženská zkušenost nehomogenního prostoru představuje prazkušenost, která odpovídá „zařízení Světa“.“ „Nejde o teoretickou spekulaci, nýbrž o primární náboženskou zkušenost, která veškerou reflexi o světě předchází.“ (Eliade, 1994, s.17). Jak autor v (citaci č.1) naznačuje, souvisí ona prvotní existenciální tíseň z prostoru možná už se samotným vzpřímením našeho prapředka. Odhalení, či chcete-li vymyšlení anomálie v prostoru je obranou proti jeho bezbřehosti, ve srovnání, s níž se lidská existence jeví jako nicotná. Umožňuje obývání prostoru, a tudíž i existenci samu.

Anomálií par excellence je „Střed Světa“ (rozuměj samozřejmě v negeometrickém smyslu slova). V souvislosti s tímto pojmem rozehrává Eliade „vysokou hru“ hledání modalit posvátných v opozici k modalitám profánním. Tyto modalitativy tvoří vždy jakési antipody související spolu jako černá s bílou, které tvoří svou existenci vymezováním se jedna k druhé. První kapitola tedy odhaluje jednu z těchto dvojic, prostor profánní kontra prostor posvátný.

Střed Světa, je v Eliadově výkladu branou spojující náš svět s nebem ale i podsvětím. „Symbolismus obsažený ve výrazu „Brána Nebe“ je bohatý a složitý: theofanie posvěcuje určité místo právě tím, že je „otevřít“ směrem nahoru, že je spojuje s Nebem, že je činí paradoxním bodem přechodu z jednoho modu bytí do druhého.“ (Eliade, 1994, s.21). Blízkost takového místa je pro náboženského člověka naprosto nutným předpokladem vlastní existence. Je to kotviště v nesmírnosti, obklopené prostorem „opravdového bytí“. Podle Eliadeho totiž homo religiosus netouží po ničem tolik, jako po opravdové existenci v souladu s řádem Kosmu, která je protikladem Chaosu a neexistence. Ze symboliky středu světa vychází některé aspekty archaické ontologie: Střed Světa je tam, kde jsme my, při zabírání nového území je nejdůležitější jeho kosmizace, osvojení, stvoření Středu. Z těchto představ přítomných v mnoha kulturách vychází koncepce posvátné hory, chrámu, duchovního rozměru lidského obydlí atd.. Připojuje se k nim navíc představa nebeských předobrazů. Posvátné vodní toky mají své nebeské předobrazy (někdy byly dokonce stvořeny sestoupením těchto předobrazů na zem), stejně tak hory, chrámy, posvátná města.

Svět je stvořen. Z Chaosu, který je původní, povstává Kosmos. Bůh stvořitel svádí boj s obludou symbolizující předvěké vody, beztvářost, temnotu, noc, smrt... Z těla poražené stvůry je pak budován Svět. Tyto představy získává archaický člověk pomocí mýtu. Veškeré tvoření, které koná, je umožněno

právě onou kosmogonií ztvárněnou v mýtu. Ona je předobrazem všech budoucích stvoření od zplození potomstva až po výrobu člunu. Kosmogonie ale není pouze stvořením prostoru, vznik Světa předpokládá i vznik času.

Posvátný čas a mýty

Tak jako prostor, ani čas není pro náboženského člověka homogenní. Neboť i čas jednosměrný, historický, plynoucí stále stejným tempem, čas neovlivnitelný a věčný (vázaný pouze na existenci vesmíru, v pozdějších představách na vztahnou soustavu), je výsledkem dlouhého vývoje představ v naší civilizaci. Stejně jako prostor, vyskytuje se i čas ve dvou modalitách, čas posvátný versus čas profánní. „Nápadný je především jeden podstatný rozdíl mezi těmito dvěma kvalitami času: posvátný čas je svou kvalitou vratný v tom smyslu, že je to vlastně zpřítomněný mytický Pračas. Každý náboženský svátek, každý liturgický Čas záleží v reaktualizaci posvátné události, která se odehrála v mytické minulosti, „na počátku“.“ (Eliade, 1994, s.49). Lunární cykly, den a noc, roční období, to vše se střídá v kruhu. I kosmogonie je v představách archaického člověka cyklicky opakována. Děje se tak prostřednictvím rituálu, který náboženskému člověku umožňuje zpřítomnění mytické události. Dochází k vystoupení z profánního času, nebo lépe, tento čas je spolu se Světem „zbořen“. Obě, opotřebováno hříchy (skutky člověka) a svým vlastním trváním, rozplývá se v původní Chaos, aby z něj v rámci kosmogonie povstalo nové, posvátné a čisté. Čas posvátný neplyne, nevytváří nevratné trvání a při svých reaktualizacích je stále týž, ať to bylo při rituálu před rokem, či před sto lety (nahlíženo samozřejmě z pozice našeho lineárního historického pojetí času).

Využívání možnosti bořit svět a čas a tvořit jej znovu v čisté podobě, dokládá Eliade v mnoha léčitelských praktikách. Nad nemocným bývá přefikáván mýtus o stvoření světa, v němž je začleněn mýtus o původu nemoci, ale též o vyjevení účinného léku některým bohem, či civilizačním hrdinou. Dochází tedy k zpřítomnění tohoto času, zkrocení zla nemoci a zrození člověka plného čerstvých sil.

V Eliadeho koncepci se archaický člověk snaží připodobnit bohům, participovat na jejich skutečné existenci a být tak vysvobozen z nicoty a smrti. Cítí se skutečně „být“ právě když opakuje činy bohů či civilizačních hrdinů. Smysl má pro něj jen takové chování, které má v mýtech svůj předobraz. Výsledkem takového napodobování božských mytických činů není jen vlastní začlenění do posvátna (pravé skutečnosti), ale i posvěcování světa, udržování jeho svatosti. Slovo napodobování je nutné chápat spíše jako ztotožňování se: „Jeden rybář mi říkal, že když odchází střílet ryby (lukem), vydává se za samotného Kivaviu. Neprosil tohoto mytického hrdinu o přízeň ani pomoc: ztotožňoval se s ním.“ (Eliade, 1994, s.69).

Posvátný Pračas je podle Eliadeho předobrazem všech ostatních časů. Tyto časy jsou v archaických představách vázány na kategorie jsoucna: „Dokud nebyl stvořen určitý rostlinný druh, neexistoval ani čas, který mu nyní dává růst, nést plody, odumírat.“ (Eliade, 1994, s.54). Což ještě více osvětluje dříve popsané léčitelské praktiky.

Nejběžnějším cyklem, ve kterém probíhá reaktualizace kosmogonie je rok. Eliade uvádí příklady národů v jejichž jazycích slovo Svět (či Kosmos) má také význam slova Rok. V rozvinutých indických představách se systém cyklů prodlužuje, komplikuje o různé formy částečných cyklů, ale přetrvává představa věčného návratu. Židovství Eliade identifikuje jako tvůrce první naprosto odlišné koncepce času. Judaismus přisuzuje času začátek a konec a jednotlivé originální historické události posvěcuje jejich vysvětlením jako projevy Hospodinovy vůle. Křesťanství v této cestě pokračuje. Mojžiš i Kristus jsou historické postavy. Jejich činy proběhly v čase, a i když přítomnost implikují, nejsou liturgií reaktualizovány a znovu prožívány. Právě z židovsko křesťanské tradice se vyvinulo naše pojetí času a dějin kladoucí důraz na originalitu každé události. „Pád Jeruzaléma vyjadřuje hněv Hospodinův na jeho lid, ale není to týž hněv, který Hospodin vyjádřil pádem Samari.“ (Eliade, 1994, s.77)

Svět, příroda, jsou pro náboženského člověka dílem bohů, což jim dodává smyslu: „Kosmos je ve svém celku zároveň skutečný, živoucí a posvátný organismus: odkrývá současně modalitu Bytí a posvátnosti. Ontofanie a hierofanie spadají v jedno.“ (Eliade, 1994, s.81).

První částí světa (přírody), kterou se Eliade zabývá a o které tvrdí, že pouhý pohled na ni je náboženskou zkušeností, je nebeská klenba, hvězdná obloha. Nesmírnost, nedostupnost a nádhera předurčují nebe za sídlo bohů. Právě nebe (či jedna z jeho úrovní) je cílem mystických poutí zasvěcenců prováděných pomocí rituálního výstupu. Podle některých náboženství je i sídlem duší zemřelých (nebo třeba jen spravedlivých zemřelých).

Eliade dokládá ztotožnění Nebe a Boha Nebe, přítomné v mnoha kulturách. Zároveň nastiňuje vývoj kultu této nejvyšší stvořitelské bytosti, který má jisté universální rysy. Konstatuje vzdalování této bytosti od lidí, které je charakteristické pro všechna náboženství výjima monoteistických, či s výraznými sklony k monoteismu. „Bantuové říkají: Mulugu (Bůh) poté co stvořil člověka, se o něj už vůbec nezajímá.“ (Eliade, 1994, s.86). Vrchní bůh unaven stvořením odchází do pozadí (podle některých věr za hvězdy) a jeho místo zaujímají jiné božské postavy. Fenomén vzdalujícího se nejvyššího boha je v knize jen stručně nastiňen. Podrobně je tato problematika rozebrána v knize „Dějiny náboženského myšlení“ a jiných autorových pracích.

Další částí světa, se kterou krom oblohy člověk nutně přichází do styku, je vodní živl. Na počátku existují pouze pravody, jsou beztvarym Chaosem, ze kterého teprve stvoření činí Kosmos. Zánik je pak opětným rozplynutím do těchto vod. Vodní živl ale není pouze symbolem Chaosu, zmaru, smrti atd., vzhledem k tomu, že předchází stvoření, jako by je sám obsahoval. Symbolizuje nové zrození, protože všechny myslitelné formy Bytí jsou v něm prenatálně obsaženy.

V souvislosti s vodním živlem uvádí Eliade stručnou historii křtu v křesťanství. Ukazuje přímou návaznost na předkřesťanskou symboliku, která je obohacována o nové významy, aniž by ale pozbyla významů starých (viz. výše). Voda rozpouští veškerý tvar, smývá hříchy, aby umožnila povstat novému očištěnému člověku. Křest je iniciací, rituální smrtí i vzkříšením. Křestní nahota je též předkřesťanským symbolem. „Rituální nahota odpovídá celistvosti a plnosti; ‚Ráj‘ implikuje absenci ‚oděvu‘, tj. absenci ‚opotřebování‘ (archetypický obraz Času). Každá rituální nahota implikuje nečasový model, rajský obraz.“ (Eliade, 1994, s.94).

S objevem a rozšířením zemědělství získává podle Eliadeho na nebyvalé důležitosti představa Země jako Velké Matky. „Sociální a kulturní fenomén známý pod jménem ‚matriarchátu‘ souvisí s objevem pěstování výživných plodin, který učinila žena.“ (Eliade, 1994, s.101). Velká Matka je jednou z božských bytostí, které nahrazují vzdalujícího se Boha (bohy) Stvořitele. Často bývá také dovršení Kosmogonie spojováno s hierogamií mezi Bohem-Nebem a Zemí- Matkou. Tato hierogamie je pak předobrazem lidské sexuality a plodnost Země je archetypem veškeré plodnosti „od našich stád až po naše ženy“. Právě tyto představy jsou důvodem četných rituálů, např. pokládání novorozenců či umírajících na zem, porod na zemi, iniciační setrvávání v hrobu atd.

Posledním jevem, o kterém se Eliade v souvislosti s tématem posvátnosti přírody zmiňuje, je kult vegetace. Tyto představy souvisí s tíživým tajemstvím života, kterým nelze být nevzrušen, nevyzýván. „Pro náboženského člověka tedy smrt neznamená definitivní konec života: smrt je jen jiná modalita lidské existence.“ (Eliade, 1994, s.103). Životu předchází preexistence a následuje po něm postexistence. Kosmos schopný sebeobnovování, zahrnující všechny tři úrovně, je symbolicky zobrazován jako obří strom, jako život stromu. Takový kosmický Strom (někdy též Strom Nesmrtelnosti, Vědění, Života atd.) pak může být považován za archetyp veškeré vegetace.

Lidská existence a posvěcený život

„Nejzajímavějším cílem historika náboženství je porozumět chování náboženského člověka a jeho duševnímu universu a učinit je srozumitelnými ostatním lidem.“ Takto charakterizuje Eliade své

cíle v úvodu posledního oddílu knihy. Zdůrazňuje nutnost sestoupit až ke kořenům formujícího se náboženského myšlení, za hranice zemědělských kultur mezi „primitivní“ nomády - pastevce a lovce - sběrače.

Člověk, součást božského stvoření, hledající posvátno v přírodě, hledá tuto „svatost“ přirozeně i sám v sobě. Život náboženského člověka má proto podle Eliadeho dva rozměry, život lidský a život kosmický. Cílem náboženského člověka je, aby jeho život byl ve své celistvosti posvěcený. Nejen lidské chování, ale i části lidského těla jsou připodobňovány (homologovány) k jiným částem Universa. Břicho a děloha se připodobňují slují, střeva labyrintům, tepny slunci, páteř ose světa atd.. Tyto představy byly rozpracovány do složitých systémů především tak zvanými „velkými kulturami“* (Indie, starověký Blízký Východ atd.), běžně se s nimi setkáváme například v tradiční čínské medicíně, která je na západě velmi populární.

Posvěcení života, jak dokládá Eliade, se děje pomocí rituálů. Nesmírnou důležitost mají pro náboženského člověka rituály přechodu, přijímání mezi dospělé, sňatek, atd., to vše se pomocí nich uskutečňuje. Provázejí ho životem a mění jeho společenský status a často i ontologický režim: „Čerstvě narozené dítě nemá nic, než fyzickou existenci; není dosud uznáno rodinou ani přijato společností. Teprve rity zachovávané bezprostředně po porodu udělují novorozenci status ‚žijícího‘ ve vlastním slova smyslu; jen díky těmto ritům je totiž novorozené začleněno do společnosti živých.“ (Eliade, 1994, s.128). „U jistých národů může být smrt potvrzena pouze rituálním pohřbem: kdo není pohřben podle náležitého obyčeje, není mrtev.“ (Eliade, 1994, s.129).

Závěrečná část tohoto oddílu (a tím i celé knihy) je věnována posvátnému a profánnímu modu bytí v moderním světě. Ústřední myšlenkou této části je konstatování, že jsme přímými potomky homo religiosus: „Pro nenáboženského člověka byly všechny životní zkušenosti, sexualita i stravování, práce i hra, desakralizovány.“ (Eliade, 1994, s.113). Desakralizace je ale procesem postupným, neexistuje žádná tlustá čára mezi naším a archaickým nazíráním světa, a nikdo nemůže překročit svůj stín, zrušit svou minulost. Eliade dokládá přítomnost mytologie, rituálů atd. (často v upadlé, karikaturní formě) i v naší společnosti.

Ve čtivé knize odhaluje autor podle něj fundamentální dichotomii posvátné versus profánní. Nejsem si však zcela jist, jak Eliade chápe kauzální souvislost těchto modalit. Dále nastiňuje proces desakralizace, na jehož konci stojí nenáboženský člověk. Ten, dle mého osobního pocitu pozdě, příliš vzrušen vlastním strhujícím chováním, poznává, že ve svém zápalu zničil vše, co mu bylo drahé. Je vykořeněnou hříčkou existenciální úzkostí, propadlý nezvratitelnosti svého pojetí času, a tudíž smrti.

Domnívám se, že znalost částí Eliadeho díla, je pro důvody, které jsem uvedl v úvodu, pro etnologa velice důležitá, a to i v případě, že se nikterak nehodlá zabývat náboženským myšlením a systémy. Eliade však nemůže být (jako ostatně nikdo) považován za jedinou a neomylnou autoritu. Při přijímání jeho díla je třeba opatrnosti, jak pro nedostatek odborné literatury z pera jiných autorů (zvláště jeho oponentů) v Čechách, tak pro jeho osobní minulost. Ta vede některé autory až k extrémně politizujícím pohledům na jeho dílo: „Přesto máme vážné důvody k domněnce, že mezi předválečným ultrapravicovým aktivistou a poválečným badatelem existuje hlubší strukturální souvislost, která poskytuje hermeneutické vodítko k interpretaci Eliadeho učení.“ (Budil, 1998, s.9).

Použitá literatura

- Budil, Ivo T. (1995). *Mýtus, Jazyk a Kulturní Antropologie*. Praha: Triton.
(1998). *Mircea Eliade a „věčný návrat fašismu“*. Literární noviny, ročník IX, číslo 2, str.8-9.
Eliade, Mircea (1994). *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie.
(1995). *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenth.

* Termín „velká kultura“ používá Eliade, osobně se s ním nestotožňuji.

Ředitel Ustavu etnologie FF UK

Jak jste se dostal k etnologii.....?

Ony ty důvody mohou být různé, mohou být vnitřní, mohou být vnější, já jsem byl na etnologii převeden na počátku 70. let, kdy se středisko iberoamerických studií stalo součástí katedry etnografie. Pokud bych měl mluvit o svém vztahu k etnologii, řekněme poněkud věcněji, takřikajíc zvnitřku, tak mě etnologie vždycky nějakým způsobem přitahovala. V rané podobě to pro mě byl především transformační strukturalismus Lévi-Strausse, jehož práce jsem četl a vlastně jsem se na to tak trochu díval z lingvistické perspektivy. Ale byl tu i obecný zájem o exotiku; jestliže vás zajímají třeba struktury indiánských jazyků neboli lingvistické struktury nativní Ameriky, jak to nazval jeden americký antropolog, tak se vlastně dostáváte do kontextů etnologických nebo chcete-li kulturně antropologických. Víte také, že vztah lingvistiky a kulturní antropologie je tradičně velmi úzký, a navzdory všem těm diskusím o koherenci obecné antropologie, zůstává v USA vztah kulturní antropologie a lingvistiky velmi úzký.

Vy jste strávil nějaký čas v Peru...

Ano, bylo to na Univerzitě Sv. Marka, která o sobě tvrdí, že je nejstarší univerzitou amerického kontinentu, a byl jsem jakýmsi badatelem střediska aplikované lingvistiky.

Byl tento pobyt pro vás největší zkušeností s terénním výzkumem?

Neřekl bych. Moje největší zkušenost s terénním výzkumem je spíš Mexiko, které bylo rok předtím, tedy dva roky předtím začalo; a já nemám zkušenost s terénním výzkumem ve smyslu etnologickém, já mám určité drobné zkušenosti s jakýmsi terénním výzkumem nebo spíš s praxí informátora v oblasti jazyka.

Jakou si myslíte, že hraje roli terénní výzkum pro etnologa, a specificky pro etnologa z českého prostředí?

Toto jsou tradičně velmi odlišné skutečnosti. První skutečnost - jaký význam má pro etnologa dlouhodobý pobyt, tj. pobyt, který přesahuje délku jednoho roku... tak na tu je podle mne jednoduchá odpověď: prostě klíčový. Vytváří to ve vás autenticitu, přestal jste být čtenářem řekněme odborné literatury, je to pro vás takový přechodový rituál, získal jste vlastní zkušenost, stal jste se (nebo máte šanci se stát) autentickým etnologem. Ovšem to je první krok, druhý krok spočívá v tom, že vy musíte tuto svoji zkušenost, tuto činnost v terénu učinit obecně kalibrovatelnou, tzn. vy o tom musíte vydat svědectví, které splňuje dobové, vám současné standardy nějaké vědy; jde o to jak se věda v soudobé etnologii chápá.

Tedy se dostáváme k jinému problému, který se také týká terénního výzkumu. Jakým způsobem se etnolog na „svůj terén“ připravuje; jestli už přichází s nějakou koncepcí nebo teorií, kterou si pouze ověřuje, a tedy s sebou přináší svůj způsob pohledu, nebo jestli přichází spíše coby tabula rasa a po ukončení svého výzkumu získané poznatky nějakým způsobem zhodnotí, a pak „si vytvoří třeba novou teorii“...

V tomto případě se teorie málokdy vytváří, ale obě stanoviska jsou z dějin terénního výzkumu známa. Na jedné straně máte požadavek kulturních relativistů, tzn. já jsem cosi jako tabula rasa, musím zpravit, potlačit, zapomenout svůj kulturní background, přesněji řečeno jeho kategoriální matici, aby moje vidění světa, tak jak je enkulturováno v euroamerickém kulturním okruhu, jestliže k němu patří, aby vlastně nevrhalo permanentní stín na jiný konceptuální svět. Jiná hlediska říkají: je třeba si být vědom svých, abych tak řekl, epistemologických pozadí, je třeba si uvědomit jaké důsledky má moje vlastní formace. Obě tato stanoviska se již objevila. Ale nezapomínejte na jednu věc,

vy málokdy studujete něco, co je takřikajíc úplně čistou fakticitou, vy do terénu přicházíte s určitým vzděláním a představy, které máte, mohou sice být jiné než skutečnost, ale rozhodně máte mít nějaké vzdělání (máte například zkoumané etnikum zpracované). A jestliže jsme mluvili o ověřování, tak přece existuje jedna kategorie etnologických studií, kterou bychom mohli nazvat trochu po americku - restudie. Když například Oscar Lewis, tvůrce antropologie chudoby, dělal mexický Tepoztlán, tak vlastně verifikoval nebo zkoumal, jak se proměnil od dob Redfieldových; takže to není tak neobvyklé. Cíle tedy mohou být velmi explicitně stanoveny, vždyť je to přece věda - má nějaké cíle, přichází s nějakou teorií, chce něco dokázat. Nelze si to představovat tak, že vy tam přijдете jako tabula rasa, rozhlížíte se, rok se rozhlížíte, dva roky se rozhlížíte, a potom sám za sebe sepišete jakousi primární monografii, to je málo pravděpodobné.

Ale vraťme se ještě k tomu českému etnologovi...

Víte, já bych svým studentům přál, a neustále o tom mluvím, aby se dostali do terénu alespoň na krátkou dobu, nebo že by měli možnost v rámci nějakého stipendijního pobytu strávit pár měsíců s nějakou expedicí, třeba v Americe nebo kdekoliv jinde. Chápu, že je to jen pro ty nejlepší, pro ty nejpronikavější, také pro ty, kteří splňují dva předpoklady: musí se tam domluvit, tzn. musí mít nějakou jazykovou výbavu, to za prvé, a za druhé musí mít schopnost ze svých zápisníků, impresí chcete-li, vytvořit něco, co má hodnotu alespoň seminární práce.

... a jak se někam dostat. Například v Čechách již několik let existuje tzv. Premio latinoamericano, což je cena garantovaná latinskoamerickými velvyslanci v Praze; a tato cena byla, před nějakým tím rokem, udělena jednomu z mých studentů, Marku Halbichovi, za terénní výzkum, resp. jeho zpracování v rozsahu asi tak seminární práce, u mexických Tarahumarů ve státě Chihuahua. To se mi zdá velkolepé. A jak je vidět, i když Univerzita nebude mít asi nikdy peníze na to, aby pořádala samostatné etnologické expedice, tak přece jenom se tady asi objeví možnosti mých studentů vstoupit do, řekněme, západních etnologických kontextů.

Jakou roli může hrát pedagog jako zprostředkovatel takovýchto kontaktů, a není to spíše individuální snaha jednotlivých studentů, která vede k vytožené účasti na nějakém terénním výzkumu?

Jedno i druhé. (Já se mám v tomto roce setkat s jedním prestižním Mayologem a chci se ho na takovéto věci zeptat.) Bohužel zatím stipendijní pobyty, aspoň co já vím, neumožňují studentům vykonat byt jen krátkodobý terénní výzkum. Asi před třemi lety jsem jednal v New Yorku, zda by se některý náš student nemohl účastnit nějakého jejich terénního výzkumu; nebyl jsem úspěšný, řekli mi, je to příliš drahé, dělejte si to ve svém domácím prostředí, dělejte endoetnografii nebo autoetnografii jako to děláme my v New Yorku.

Toto jsou velmi zajímavé věci z hlediska jednotlivce, „jednoho“ studenta, který si jde svou vlastní cestou, ale existuje nějaké směřování, nějaká celková koncepce katedry etnologie (ÚE FFUK), která se bude snažit o sjednocení těchto individualit v rámci nějakého společného projektu?

Ne, to asi ne. Podle mě, možná se mnou nebudete souhlasit, ale podle mě dobrý student jde v disciplíně vždy svou vlastní cestou. Co nabízí Ústav etnologie je určitý program, který je vlastně úlitbou, kompromisem, třemi orientacemi: obecné etnologie, kontinentální-evropské Volkskunde a folkloristiky, je to vlastně pouhý úvod, nebo je to způsob, jak se lépe připravit na četbu etnologických textů, je to způsob jak eventuálně přijít do styku s nějakými rozumy, které mohou ulehčit můj pobyt v terénu.

Co jste právě řekl, mi přijde jako určitá představa o tom, jak by to mohlo na Ústavu etnologie vypadat, ale realita, alespoň z pohledu některých studentů, je poněkud odlišná v tom smyslu, že nám připadá, že mnohem více převažuje to tradiční chápání oboru jako poplné etnografie, jako národopisu, že Ústav etnologie je zaměřen mnohem více na domácí prostředí, a že zde, což já osobně považuji za zásadní, není nijak zvlášť reflektováno poznání a vývoj poznání, ke kterému ve světě v rámci disciplíny dochází.

Já jsem si této věci vědom, avšak ne úplně doslova bych přijal co říkáte, český národopis nějakým způsobem zůstává, souhlasím s vámi, že je velmi tradiční, a neplatí to jenom na fakultě, podíváte-li se do národopisného oddělení Národního muzea, podíváte-li se do ÚEF (Ústavu etnografie a folkloristiky AV, pozn. red.), kde se dělá česká etnografie, tak je to všechno zhruba na stejné úrovni. Také se mi

zdá, že ty snahy o modernitu nejsou, abych tak řekl krajní úvratí soudobé americké makroteorie, ale musím přiznat, že dnešní Německo je pokud jde o Volkskunde nebo interetnické studie velmi avansované, a je třeba bráti si z dějin příklad. V tomto ohledu vpodstatě počítám s dr.Lozovíkem, který se nedávno stal členem Ústavu etnologie, a já, na jedné straně v něm a na druhé straně v dr.Skupníkovi, pokud jde o obecnou etnologii, vidím záruky cesty, o kterou vám jde.

S tím souhlasím, neboť oba znám a myslím si, že aspoň tuším, jakým způsobem vnímají etnologii a čeho se snaží dobrat. Ale moje otázka byla trochu o něčem jiném. Jde o to, že možnost studentů seznámit se s disciplínou jsou velmi malé, omezené. I když teď se věci trochu mění. Mám na mysli seminář k vašim přednáškám, kdy máme konečně k dispozici antologii nějakých základních textů; protože to vždy byl, a stále je, velký problém vůbec se k nějaké literatuře dostat; když už člověk vytoženou knihu v knihovně objeví, tak je v horším případě půjčená nebo v lepším případě „velmi“ stará.

To by ještě nebylo to nejhorší, vy můžete číst klasický text a může vás inspirovat mnohem více než nějaká postmoderna; ale já s vámi samozřejmě souhlasím. Já jsem si to také uvědomil a nabídku pana dr.Skupníka jsem s nadšením přijal, i když trochu v obavách, jsme takřka v experimentu. Ty přednášky to je jedna věc, jakýsi orientační rámec, ale ten reálný důvod je kontakt s texty, nakonec nejde o nic jiného, než aby jste znali základní soubor dat a aby vám to ulehčilo, po zkušenosti s mými přednáškami a příslušnými semináři, četbu etnografického textu. Vám by se takový text měl za těch půl roku, za nějaký rok, co se v něm budete pohybovat, číst o něco lépe. Ta modernita však nebude tak rychlá, nezapomeňte na jednu věc: zde není příliš mnoho lidí, kteří by byli schopni poskytovat regulární přednášky různých subdisciplín, jako jsou srovnávací mytologie, politická antropologie, ekonomická antropologie apod.

Absence takovýchto odborníků by se tedy dala řešit tak, že budeme studovat texty. Osobní kontakt s autorem textu je však velkým přínosem, a asi ho nic nemůže nahradit, proto považuji za velmi záslužné to, co dělá CEFRES. Jejich před-

náškové cykly a k nim vydávané sešity, to je přece skvělé. Jaký je váš názor?

Já je velmi vítám, koneckonců jsem byl na počátku těchto antropologických cyklů, a jsem velmi nadšen nejenom tím, že vlastně trochu čelíme, řečneme, tomu potenciálnímu nebezpečí monochromatismu anglosaské antropologie. Francouzi mají velikou kulturní tradici, mají velikou vědeckou tradici, mají v Paříži spoustu vědeckých knihkupectví, vydávají mnoho vědeckých knih; oni jsou tematicky neobyčejně nápadití a my se od nich můžeme leccos naučit. Já to řešnu velmi jednoduše: vy nemusíte přece souhlasit s tím, co vám vykládá řečneme profesor Wachtel z École des Hautes Études, a prostě je to zážitek, vy nemusíte souhlasit s tím, co píše Lévi-Strauss v „Mytologikách“ nebo ve „Strukturální antropologii“, ale je to zážitek.

Rozhodně sdílím váš názor. Sám jsem absolvoval téměř všechny cykly pořádané CEFREsem u nás na fakultě. Zarazila mne však jedna věc, a to že jsem si nikdy nevšiml, že by se tam objevil nějaký pedagog naší katedry (s čestnou výjimkou některých tehdejších doktorandů). Co si o tomto jevu myslíte vy jako ředitel Ústavu etnologie? Já nemohu nutit své kolegy, aby se zúčastňovali; víte, oni jsou, a to je pro Volkskunde nebo českou etnologii dost typické, málo internacionalizovaní.

Tady však vyvstává další problém: Jak lidé, kteří tímto způsobem deklarují svůj nezáměr setkávat se s lidmi ze stejného oboru, mohou předávat schopnost komunikovat v rámci disciplíny svým studentům?

Dobře, ale pochopte, že tady už se dostáváme k dosti osobním věcem. Já jsem sice ředitelem Ústavu etnologie, ale nevím, zda bych měl nějakým způsobem kádrovat; pokud bych se pro to rozhodl, tak bych to udělal pod jedinou podmínkou, že se nejprve sejdou se svými studenty. (Takže se zatím zříkám této odpovědi.) Byl bych však rád, kdyby bylo možné, a s tím se obracím samozřejmě i na vás, koneckonců časopis, který připravujete je určen pro studenty, že bychom se do konce tohoto semestru sešli.

Doufám, že se to podaří realizovat, takže naše nespokojenost se stavem věcí a naše snaha změnit je k lepšímu by konečně mohly dojít sluchu. Ono je vždy těžké vznášet kritické připomínky ohledně svých pedagogů,

protože jsou to přece jen oni, kteří mají možnost ovlivnit naši nejbližší budoucnost, a pak, nadšení člověka svým způsobem zaslepuje a on si třeba ani není schopen uvědomit celou spleť toho, co kritizuje, proto se chci zeptat, jak může student vyjádřit svou nespokojenost, jak vytvořit konstruktivní dialog mezi studenty a pedagogy?

To je věc studentů, oni by se měli vyjádřit v rámci přednášky. Víte, že se připravuji evaluace (resp. už probíhaly prvním semestrem), kdy studenti vysloveně napíší, anonymně, jak se jim ten či onen kurs líbil, a já si myslím, že by teda měli vystoupit přinejmenším na konci toho kursu, to nejpozději, a říci, no nám se ten kurs sice líbí, ale to a to se nám zdá třeba příliš povrchní nebo opravdu tam musí být toto a nemohlo by se toho říct více, a i kdyby nic jiného, aspoň přednést své náměty. Kromě toho, a to je velmi vzácné (ty důvody jsou zjevné, proč se vystavovat nepřátelství nebo křivým pohledem zkoušejících), kdykoliv mně můžete jako děkanovi napsat; já jsem již pár stížností na vyučující dostal a vždy jsme se tím já nebo paní proděkanka Königová zabývali; to však udělá jen velmi málo lidí.

Asi je potřeba se naučit takovým způsobem jednat. Já sám se o to pokouším (ne že bych psal stížnosti), ale musím říct, že někdy to není vůbec jednoduché...

Dobře, ale abych vám v této souvislosti uvedl jeden návrh, vy chcete dělat časopis, tak o tom můžete napsat; protože já v tom časopise vidím ne ani tak poznávací věc, na to máme třeba Amerického antropologa, ale veliký korektiv. Vy tam klidně můžete mít nějaký text, ale také tam můžete mít veliký korektiv, který by se časem měl stát dost, neříkám úplně, směrodatným, ale ten prvek směrodatnosti pro mě kolegy, a pro mě samozřejmě, v tom je; já jsem o sobě nikdy nevrdivil, že dělám dobrou etnologii.

To je také jedna z hlavních ideí tohoto časopisu, stát se určitou komunikační platformou jak pro studenty, tak pro pedagogy. My předpokládáme, že psaná diskuze donutí obě strany k přesnějším, preciznějším, formulacím vlastních názorů, což by následně mohlo vést k vytvoření patřičné atmosféry, z níž by snad mohl vzéít nějaký progresivnější přístup k (české) etnologii.

Na závěr bych se vás rád zeptal, jak vidíte budoucnost etnologie v Čechách.

Spíše skepticky samozřejmě, ale to se netýká jen etnologie. Podívejte se, my jsme dnes ve velmi zvláštní situaci, fakulta je přelidněná, etnologie taky. Víte kolik je etnologů? Já, když jsem etnologii v roce 1989 přebíral, tak včetně dálkových studentů bylo něco přes sto studentů, to jsme jich málem nabrali letos do prvního ročníku, to je prostě šílený. To je srážka akademiků a pragmatiků. Akademikové říkají: nás to nezajímá, my jsme tady od toho, abychom podle svého nejlepšího vědomí a vědomí či svědomí naučili, dali lidem určité vzdělání, co budou dělat poté, to je mimo dosah akademie, my jsme akademikové, tam už my nesaháme. Pragmatikové říkají: no dobře, to je fajn, ale přece jenom by jste měli hledět, jak to vypadá na trhu práce; samozřejmě pokud o něčem vím a mohu zasáhnout, tak ve prospěch svého studenta vždy vystoupím. Oba ty extrémy, chcete-li, mají své nevýhody, když to úplně pustíte, tak to znamená, že budou v sociologii, etnologii, psychologii, orientalistice desítky lidí, kteří nebudou mít vpodstatě co dělat, resp. nikdy nenajdou uplatnění v té své řečneme vzdělanosti, ve svém oboru. Když to utáhnete, tak se dostanete do stavu, to já si pamatuji z roku šedesát, kdy podepisujete umístěnky; tzn. je centrála, centrála má kontakt s trhem a s jeho požadavky a řečne, na etnologii letos nikdo, příští rok počítáme sedm lidí. Čili to jsou ty extrémy a já jakožto představitel etnologie na filosofické fakultě a jakožto představitel filosofické fakulty nemohu připustit tuto z centrály jdoucí regulaci, to je naprosto nepřijatelné; ale uvědomuji si, že přelidněnost k níž dneska dochází (koneckonců sám to pocítujete, mé přednášky se mohou odvinout, ne že bych to vital, před jakýmkoli publikem, ne už seminář, protože dělat seminář se sedmdesáti lidmi je prostě absurdní) má už teď jednoznačný efekt, ona destruuje seminární složku, neanalytictější složku pedagogických programů. Chci tím říci, že věci nejsou tak jednoznačné. Vždycky se v tom trochu plácá, ale já bych chtěl, a tím bychom mohli naši debatu ukončit, abychom se modernizovali, abychom se etnografizovali, aby moji studenti měli větší možnosti, že tu a tam vyjedou, dostanou se do exotiky, dostanou se na kvalitní, dobře materiálně zajištěnou západní univerzitu. A pro mě takovými reálnými ukazateli jsou především ti dva zmínění mladí asistenti, dr.Skupník a dr.Lozovíuk.

Děkuji za rozhovor.

Tázal se a zpracoval Jakub Plášek



Výběrová bibliografie:

- Popol Vuh y la Cosmología Maya, in Ibero-Americana Pragensia VIII (1974): 171-178.
- Úvod do studia nativních jazyků Iberoameriky, Praha 1976, 283 ss.
- Aimará y tipología, in Ibero-Americana Pragensia XI (1977): 46-55.
- Nativní texty Iberoameriky, sv. I-III, Praha 1978-1984, spoluautor.
- Přehled Etnolingvistiky, Praha 1981, 175 ss.
- Apuntes tipológicos sobre las lenguas nativas der Paraguay, Suppl.2, Ibero-Americana, Pragensia 1983, 88 ss.
- Apuntes metodológicos sobre la formación de las naciones de América Latina, in Ibero-Americana Pragensia XVII (1983): 23-24, spoluautor.
- Etnografie a lingvistika, in Český lid, 1985: 92-96.
- Etnografie mineoevropských oblastí: Amerika, sv. I-III, Praha 1985-1989, spoluautor.
- V.W.Turner et l'antropologie symbolique, in Archiv orientální 1987: 295-301
- Úvodní slovo: C.Lévi-Strauss, V.J.Propp, R.Barthes, J.Ortega y Gasset, in Převodce po literární teorii, Praha 1988
- Hermeneutika a Etnologie, in Studie o obecné etnologii, Praha 1991: 153-170.
- Bachtinovská inspirace v postmoderní etnologii, in Studia Ethnographica VII (1991): 99-114.
- Symbol: Transkulturační pohled, in Revue Světová literatura 5/1993. Jazyk a obraz světa, in Český lid 1996: 221-227.

Doc. Phdr. František Vrhel, CSc.

se narodil 28.května 1943 v Kladově.
V letech 1962-1967 studoval na FF UK
románskou filologii se zaměřením
na španělštinu. Po absolutoriu, až
do roku 1978, kdy se stal členem katedry
etnografie a folkloristiky, působil jako
vědecký tajemník ve Středisku ibero-
amerických studií. V roce 1970 obhájil
svou doktorskou disertaci ze srovnávací
literatury a v roce 1987 byl habilitován
na FF UK jako docent etnologie.
Vedoucím Ústavu etnologie FF UK je
od roku 1989, děkanem filosofické
fakulty od února 1994.
Jeho vědecká činnost je zaměřena
na etnolingvistiku a etnologickou
metodologii. Od roku 1968 se účastnil
výzkumného projektu, který se zabýval
obecnou lingvistikou a který byl v roce
1975 zakončen obhajobou práce
o typologii amerických nativních jazyků.
S výzkumnými aktivitami souvisely
i jeho dlouhodobé pobyty v zahraničí:
Mexiko 1978-79, Peru 1981-82,
Španělsko 1990 a od 1992
opakovaně New York.

US knihovna e francouzského R ústavu pro výzkum F ve společenských e vědách G

Základní
informace:

Knihovna vlastní zhruba **3 500 svazků**
tříděných podle disciplín a volně přístup-
ných v čítárně. Katalog je k dispozici
v elektronické formě¹. Tiskovaná verze je
vydávána každý rok, elektronická verze je
dosažitelná rovněž na Internetu na adrese:
www.cefres.org

Ústav odebrá také **130 titulů periodik**,
z nichž se vytváří průběžně doplňovaná
databáze článků čítající v současnosti
na 5 500 položek. Na základě těchto údajů
čtvrtletně vychází **Bulletin bibliographi-
que**², který přináší informace o obsahu
článků, tématech současných výzkumů,
konferencích a také anotovanou bibliografii.

CeReS kromě toho umožňuje přístup
k informacím prostřednictvím:

• **CD-ROM Electre**, - přehled knih na fran-
couzském trhu

• **CD-ROM Francis**, - přehled článků, refer-
átů z konferencí a seminářů z oblastí společ-
enských věd (1980-1998)

• **Minitel**, - informační síť zajišťující napo-
jení a orientaci v rozsáhlé síti katalogů výz-
namných francouzských knihoven. V případě
zájmu nabízí bezprostřední možnost vyhledávání
článků periodik, knižních publikací, vědeckých
prací včetně informace ve kterých knihovnách
ve Francii jsou tyto materiály uloženy.

**Případná meziknihovní výpůjční
služba** se tím výrazně uspokojí.

¹ Pracuje pod systémem CDS/ISIS (pozn. red.)
² K nahlédnutí rovněž v knihovně Ústavu etnologie a folkloristiky FF UK (pozn. red.)

KNIŽNÍ SVĚT

Knihy a periodika jsou v čítárně volně k dispozici. Domů si lze vypůjčit všechny knihy s výjimkou slovníků a knih encyklopedického charakteru. V případě zájmu se čtenář může obrátit na knihovnici, ježímž úkolem je pomoci čtenáři získat potřebné informace. Knihovnice může pomoci čtenáři s užším definováním problémové otázky a výběrem hesel pro případné vyhledávání v knihovních elektronických katalozích.

Etnologie a její místo v knihovně CeFReSu:

Publikace zabývající se etnologií, nebo spíše antropologií, jak je tato společenská věda nazývána ve Francii, je možné nalézt pod signaturou "306". V současné době knihovna disponuje cca 250 svazky z kulturní a sociální antropologie. Tyto se dále dělí podle své užší specializace např. na antropologické publikace zabývající se studiem společenských subkultur nebo politickými, ekonomickými, kulturními či náboženskými společenskými zvyklostmi. Publikace z historické či politické antropologie lze nalézt spíše v oddělení pro historii, politologii či pod kódem "398" určeným pro oblast folklorních studií.

Knihovna nabízí čtenářům díla, jejichž autoři představují základní pilíře vědeckého zkoumání v uvedené oblasti. Uvedme alespoň některá jména: M. Mauss, E. Durkheim či C. Lévi-Strauss. Knihovna se snaží reflektovat současný stav vědeckého zkoumání postupným doplňováním svého knižního fondu na základě zpracovávání recenzí francouzských vědeckých publikací. Rovněž se snaží reagovat na čtenářský zájem, který může vzniknout během uskutečňování vědeckého programu CEFRESu (plánovaný škollcí antropologický cyklus pro etnology na FF UK), stejně jako na podněty vyvolané projekty vědeckých pracovníků působících v tomto středisku (Birgit Müller - antropologie institucí, Laurent Bazac-Billaud - antropologie města).

Přehled knihovnou nabízených francouzských periodik pro etnologii a antropologii:

1. L'Homme

- francouzský antropologický časopis založený Claude Lévi - Straussem v roce 1961
- vydává Oddělení sociální antropologie při Vysoké škole společenských věd v Paříži (E.H.E.S.S.) za přispění Národního ústavu pro vědecký výzkum (C.N.R.S.)
- odpovědný redaktor: Jean Pouillon

2. Journal des anthropologues

- francouzský antropologický časopis
- vydává Francouzská antropologická společnost (A.F.A) při Vysoké škole společenských věd v Paříži (E.H.E.S.S.)
- odpovědný redaktor: Catherine Quiminal

3. Communications

- francouzský časopis pro sociologii, historii a antropologii
- vydává Ústav transdisciplinárních studií (C.E.T.) při Vysoké škole společenských věd v Paříži (E.H.E.S.S.) ve spolupráci se Národním ústavem pro vědecký výzkum (C.N.R.S.)
- odpovědní redaktoři: Nicole Lapiere a Edgar Morin

4. Ethnologie française

- francouzský etnologický časopis
- vydává Ústav pro francouzskou etnologii ve spolupráci s Národním ústavem pro vědecký výzkum (C.N.R.S.) a Muzeem lidového umění a kultury v Paříži (Musée national des arts et traditions populaires)
- odpovědný redaktor: Jean Cuisenier

5. Terrain

- časopis pro zachování etnologického dědictví
- vydává Ministerstvo kultury ve spolupráci se Společností pro zachování etnologického dědictví
- odpovědný redaktor: Gérard Emisse

Přehled francouzských periodik pro společenské vědy:

Actes de la Recherche en Sciences Sociales - Dir. Pierre Bourdieu

Archives de Sciences Sociales des religions

Genèses

La Revue du M.A.U.S.S.

Sciences Humaines

Knihovna je otevřena:

pondělí - čtvrtek, 9 - 17 hod.

Knihovní služby jsou bezplatné.

Adresa: CEFRES, klášter Emauzy, 3. patro, Vyšehradská 49 - 120 00 Praha 2

tel./fax (420 2) 29 75 39, 29 65 37, e-mail: claire@cefres.cz

Zbyněk Vybíral - Vymoderovaný svět

Násilí ve filmech, svět podle rozhlasových moderátorů, osamocení u počítače s internetem, divadlo, četba knih. Glosy, zlomky esejů a jiná publicistika - uvažování psychologa o dnešní době a kultuře. Předmluvu napsal přední slovenský psychiatr prof. Ivan Žucha. Většina textů vychází poprvé, některé vyšly v Literárních novinách, Tvaru a Prostoru.

Brož., 152 stran, cena 75 Kč, 660 výtisků, vyšlo v září 1997

Paul Watzlawick - Jak skutečná je skutečnost?

Bludy, klamy, rozumění

Třetí autorova kniha vydávaná nakladatelstvím Konfrontace je rozsáhlejší než obě předchozí dohromady (Úvod do neštěstí a Všechno dobré je k něčemu zlé). I tento Watzlawickův titul je založen na nepřetržité řadě příkladů, jimiž tentokrát přece jen více „prosakuje“ teorie lidského komunikování. Tři oddíly knížky jsou nazvány Konfúze (zmatení), Dezinformace a Komunikace. Podrobně a samozřejmě opět vtipně a s mistrovskou nadsázkou jsou v textu probrány podstatné koncepty palo-altské školy: matení druhých, tzv. interpunkce v řeči, „chyby překladu“, vyhrožování, konstruování si vlastní „skutečnosti“ na základě chybné interpretace a další. Autor přesvědčivě argumentuje i svůj postoj k tzv. mimosmyslovému vnímání a překvapivě se zabývá m.j. komunikací s delfiny a velrybami. Knížka je plná zpráv o laboratorních a jiných experimentech, které se v oblasti komunikace uskutečnily. Vychází s koláží M. Hupčyha na obálce.

Brož., v originálu 252 stran, cena okolo 180 Kč, vyjde ve 2. čtvrtletí 1998.

Nakladatelství Proglas

Vybrané spisy Ernesta Gellnera

Ernest Gellner patřil nepochybně mezi nejvýznamnější sociální filosofy druhé poloviny 20. století. Je světově známým autorem, který je u nás znám pouze z překladu knihy „Národy a nacionalismus“. Je vynikající analytik moderní společnosti, kritik krátkodobých myšlenkových směrů, autor, který prohloubil naše vědomosti o společenských a kulturních podmínkách vývoje západní vědy. Neméně významné jsou jeho přínosy v oblasti filosofie dějin. Gellnerovy vybrané spisy bude tvořit pět svazků, které by měly vyjít v průběhu let 1998-2000.

V roce 1998 vyjdou první dva svazky:

PODMÍNKY SVOBODY (Občanská společnost a její rivalové), 188 stran, pevná vazba, 199 Kč.

ROZUM A KULTURA, 206 stran, pevná vazba

Knižní publikace s tematikou severoamerických indiánů

V neděli 24. května 1998, ve 12.30-14.00 hod., se v rámci Mezinárodního knižního veletrhu (na Výstavišti v Praze-Holešovicích) uskuteční prezentace edice „Indians“ nakladatelství Hynek. Nové tituly řady:

Brown, Dee: Mé srdce pohřbíte u Wounded Knee (2. vydání, doplněno doslovem J. Opatrného)

Utley, Robert: Kopl a štít (Život a doba Sedlího býka)

Neihardt, John G.: Mluví Černý los (s rozsáhlou doprovodnou studií J. Ullricha)

Petr Prokopík

V době, které pro legraci říkáme historie, se toho událo už hodně, a to nemluvíme o tom, co do ní nikdy nebylo zapsáno nebo bylo později vyškrtáno a označeno za trapné. Neboť cokoliv se stalo, se nemuselo vůbec stát, nemuselo to vést až tak daleko, aby se stalo něco jiného, a to pak zpětně nemuselo změnit to, co se původně mělo stát. Navíc to vůbec nemuselo probíhat tak pěkně chronologicky.

Thlustoš si dupnul a rozhodující část jedné živočišné formy (při vyslovení jejíhož jména by se jistě málokterá bakterie ubránila smíchu, pokud by ovšem měla uši, špetku zlomyslné povahy a čas) zaujala pozici u svých televizních přístrojů při sledování svých olympioniků na své planetě. Bakterie podobně sebevědomé akce a dělnské nápady oné živočišné formy (jako: „Tahle planeta je naše... je kolébkou života a my jsme jeho nejvyšší formou a oslavou... brzy ji budeme mít pod kontrolou...“) již delší dobu, pověštinou s chápavým úsměvem, tolerují.

Výraz „svých olympioniků“ v předpředchozí větě je nutné upřesnit. Někteří totiž byli naši a jiní byli cizí. Pokud Vám to není jasné, například nevíte, kteří byli ti „Vaši“, pak se zeptejte někoho kolem. A pokud Vám to stále nebude jasné, tak Vás upřímně lituji, protože všem kolem to bude jasné naprosto tutově.

O přestávce semifinálového souboje našich a jejich se na obloze objevila silueta dravce, na větví seděla nevyspalá veverka. Obě strany se před zápasem vzájemně hecovaly. Vše pozoroval muž s dcerou.

„Taková krásná veverka, tatí podívej!“

„Hele, jak to káně letí nízko, podívej na tu sílu v křídlech!“, zvolal tatínek.

Krátký souboj dopadl nerozhodně, veverka se šla dospat a káně to letělo zkusit na druhou stranu parku.

„Ošklivý pták, on ty veverce chtěl ublížit, že tatí?“

„Ne tak to není, to bylo krásné užitečné káně, co loví myši, veverky mají blechy a roznášejí vzteklinu a jiný nemoci.“ Odpověděl tatínek, kterému očividně nikdo neřekl, že onen nedospalý hlodavec je přímým pokrevním potomkem veverice, se kterou si pravidelně povídal tatínek tohoto tatínka při cestách z hospůdky na druhém konci parku. Při jedné takové patálii ji dokonce na znamení přátelství věnoval celý nákup, jelikož si spočítal, že nosit ho domů o devatenáct hodin později než měl nakázáno, by byla jen zbytečná provokace. Kdežto celá rodina krvelačného myšilapa před několika generacemi přežila jen díky tomu, že ji do Grunwaldu chodil osobně krmit Hitler!

Antropologické středy

je název cyklu přednášek-seminářů, které jednou za měsíc pořádá pražské Hrdličkovo muzeum člověka. Tento projekt se sice teprve rozbíhá, první seminář se konal v září 1997, ale již teď se dá říci, že se organizátorům daří využívat lematické pestrosti, která se nabízí, když hlavním cílem jejich snažení je představit antropologii jako vědu o člověku na sklonku 20. století. Za náměty pro jednotlivé přednášky (od povídání o českém cestovateli A. V. Fričovi, přes zkušenosti z dlouhodobých pobytů na různých místech světa, vytváření kolektivní identity, stereotypní vnímání reality, dětskou psychiatrii, až po rómskou kulturu) i za volbou přednášejících je cítit snahu o nastínění interdisciplinárního horizontu, který v soudobé antropologii (ať už má jakýkoliv přívalstek) nesporně hraje významnou roli. A když pohlédneme zpět proti proudu času, spatříme zakladatele muzea Aleše Hrdličku, která souhlasně pokyvuje hlavou, neboť on sám byl velkým propagátorem biologické antropologie a organizátorem nejrůznějších seminářů, symposií a přednášek, které ne vždy byly „jenom o lebkách a kostech“. Takže v tomto ohledu má „jeho“ muzeum na co navazovat; a my doufáme, že budou mít dostatek elánu, sil a peněz.

Předpokládaný program nadcházejících „Antropologických střed“ (bez záruky)

22.4. (16-17.30) prof. Peter Fedor-Freybergh, M.D., Ph.D. (Švédsko)

Téma bude ještě upřesněno, ale jistě je, že přednáška se bude týkat dětské psychiatrie.

20.5. (asi 14-18) Jedná se spíše o takové minisymposium, jehož hlavním tématem budou Romové a jejich kultura. Předběžně jsou pozváni a přislíbili účast: dr. Mann (Bratislava), dr. Šedivý (Brno), dr. Uhřek (ÚF AV, Praha), někdo z Katedry rómské kultury v Nilře, a s dalšími se jedná.

Ríjen - středa

???

Pro případné zájemce: HMČ sídlí ve Viničné ulici (nad botanickou zahradou) na Praze 2.

Černostrá Afrika

je název pořadu Planetária hlavního města Prahy a CKAventura. Za podtitulem „velkoplošná audiovizuální projekce“ se skrývá asi hodinové promítání diapozitivů do kopule Planetária podkreslené současnou africkou hudbou. Autoři se pokusili o spojení kreseb a fotografií, zachycujících přírodu a život obyvatel Afriky, do kontrastně působícího celku, který občas podbarvuje měnící se noční obloha. A právě dotek exotiky, který působí na pocity diváka za nemalého přispění podmanivých afrických rytmů - nejlépe charakterizuje celou produkci. „Kontinent, jenž oplývá [...] kontrastem civilizace a světa domorodých kultur“, je představen tak, jak ho viděli a zaranžovali autoři fotografií, a je na divákově, jestli jejich „vidění“ Afriky bude považovat za zajímavě zpracovanou uměleckou koláž, která se údajně nachází „v průsečíku možností moderní audiovizuální techniky“, anebo se toto „vidění“ pokusí zcela podle své libovůle interpretovat jako určitou výpověď o Africe a lidech, kteří v ní žijí.

Pro zájem veřejnosti je pořad reprízován

až do konce dubna každé úterý, čtvrtek

a neděli od 19:30 hodin.

Odžibvejové (Čipevejové),

vlastním jménem Anišinábi (První nebo Praví lidé)

Největší kmen algonkínské jazykové rodiny (dnes v USA asi 30 tisíc, v Kanadě 35 tisíc, přesný počet je obtížné určit pro přetrvávající velkou rozptýlenost Odžibvejů a velké procento míšenců). Jeho příslušníci obývají území kolem Velkých jezer, v amerických státech Michigan, Wisconsin, Minnesota a Severní Dakota a v kanadských provinciích Ontario, Manitoba a Saskatchewan. Původ jména Ojibwa nejistý (H. R. Schoolcraft je spojoval s algonkínským termínem pro jazyk či hlas, pozdější autoři se slovem „krabaty, zkroucený“, které bylo spojováno se stylem mokasinů s našaseným svrškem nebo se zvukem mučit zajatce ohněm), v každém případě se však původně jednalo o název jedné z lokálních skupin, později rozšířený na další. „Čipevej“ je zkomoleninou z „Odžibvej“. V současné době jméno Odžibvejové užíváno v Kanadě, Čipevejové v USA.

Tradičně neexistovala pevná kmenová struktura, pocit jednoty byl vytvářen pouze společným jazykem a náboženstvím. K určitému sjednocení, vytvoření pocitu společné identity a přijetí společného jména (Odžibva i Anišinábi) došlo během počátků obchodu s kožešinami v oblasti Velkých jezer v 17. století. Do té doby zcela nezávislé lokální skupiny kolem Huronského jezera, hovořící vzájemně srozumitelnými dialekty, se začaly spojoval pod hrozbou útoků irokézské Ligy a v rámci obchodu s kožešinami. Následovalo porušování dosavadních pravidel soužití v klanových vesnicích, míšení, sjednocování kulture pod vlivem intenzivní výměny během obchodu s kožešinami, přijímání válečných zajatců a uprchlíků před Irokézy. Jako jednotící prvek a základ společné identity sloužily rituály spojené s léčitelskou společností Midéwiwin, která se stala jedním ze základních prvků odžibvejské kultury.

Během 18. století se Odžibvejové z původních středisek kolem peřejí Sauli Ste. Marie mezi Huronským a Hořejším jezerem širili na západ podél severního i jižního pobřeží Hořejšího jezera a po oslabení Irokézů i na východ, do dnešního jižního Ohia. Zapojili se do obchodu s kožešinami nejen jako přímí dodavatelé, ale zejména jako zprostředkovatelé mezi francouzskými obchodníky a kmeny dále na západě (Dakotové, v této době obývající dnešní Minnesotu). Po nějaké době ale přiměři s Dakoty vystřídala válka, která trvala od roku 1736 až do poloviny 19. století. Během těchto bojů se Odžibvejové rozšířili hluboko do vnitrozemí Minnesoty a Wisconsinu a někteří dokonce opustili zalesněnou oblast a počátkem 19. století se přizpůsobili kočovnému životu lovců bizonů v préríích Severní Dakoty a Saskatchewanu. Zároveň se Odžibvejové rozšířili až k severní hranici lesů a oblasti tundry v Manitobě a severním Ontariu.

Během migrací 18. a 19. století vykrytalizovaly čtyři základní varianty odžibvejské kultury: jihovýchodní (jižní Ontario, Michigan) - celoroční rybolov, na jaře sběr javorové slávy (výroba cukru), relativně intenzivní zemědělství (kukuřice, boby, dýně), styky s bělochy, relativně stálé osady, větší skupiny; jihozápadní (Minnesota, Wisconsin) - lov kožešinových zvířat v zimě, sběr javorové slávy na jaře, sběr divoké rýže na podzim, celoročně méně intenzivní rybolov; severní (Salleaux - severní Ontario a Manitoba) - rozptýlení lovců kožešinové zvěře, málo intenzivní styky s bělochy, nejdéle přetrvávání tradiční kultury;

rozpílení lovci kožešinové zvěře, málo intenzivní styky s bělochy, nejdéle přetrvávání tradiční kultury: prérijní (Bungi - Saskatchewan, Severní Dakota) - lov bizonů, kultura podobná jiným prérijním Indiánům (včetně rituálu tance slunce).

Během 2. poloviny 19. století se Odžibvejové postupně vzdávali svého území v USA i Kanadě a přesídlovali do rezervací, některá území museli zcela opustit (Ohio, Illinois). Nikdy nevedli otevřené války s bělochy, i když se některé skupiny účastnily tzv. Pontiakova (1763-66) a Tekumsehova (1808-1811) povstání a bojovaly ve francouzsko-indiánské válce (1756-63), válce za nezávislost (1775-83) a válce o Kanadu (1812). Vzhledem k bohatství přírodních zdrojů v oblasti Velkých jezer (naleziště mědi a železa, poměrně úrodná půda, ale zejména porosty bílých a červených borovic, koncem 19. století velmi žádaných v nově vznikajících městech na dolní Mississippi) se už od 80. let objevují v USA snahy o rozbití rezervací, jejich rozdělení mezi jednotlivé Indiány a rozprodej přebytkové půdy mezi bílé přistěhovače. Toto úsilí vyvrcholilo po roce 1889, po přijetí tzv. Nelsonova zákona (zákon o všeobecných přidělech), který tuto praxi zaváděl ke všem indiánským kmenům. S rozdělováním půdy zejména v Minnesotě a Wisconsinu bylo spojeno mnoho podvodů a nelegálních praktik, v jejichž důsledku Odžibvejové do 20. let 20. století ztratili většinu zbývající půdy (dnešní "checkerboard reservations" mají skutečně podobu šachovnic, v nichž jen malé parcely patří Indiánům) a zároveň došlo k vykácení většiny borových porostů. Odžibvejové v Kanadě, na územích méně příslušných pro bělošské přistěhovače, si hluboko do 20. století zachovali tradiční způsob života, soustředěný na lov kožešinových zvířat.

Během 1. poloviny 20. století byla hospodářská situace odžibvejských rezervací v USA i Kanadě nepříznivá, proto došlo po 2. světové válce k rozsáhlé migraci do měst (dnes žijí mimo rezervace dvě třetiny Odžibvejů). Zejména v USA v 50. a 60. letech se Odžibvejové radikalizují, příslušníci kmene stáli spolu se Siouxy u zrodu Hnutí amerických Indiánů (American Indian Movement - známé zejména z okupace Wounded Knee). Zároveň se od 70. let objevují snahy prosadit práva zakotvená ve smlouvách o odstoupení půdy z 19. století, zejména právo užívat i odstoupená území pro tradiční způsoby obživy (sběr, lov, rybolov) bez zásahů státních úřadů. Tato práva byla nakonec v 80. a 90. letech potvrzena, ale přetrvávají spory s místním obyvatelstvem zejména o právo na rybolov. V současné době se zlepšuje hospodářská situace, v USA zejména díky přílivu peněz z kasin, ale v obou zemích také obnovováním tradiční ekonomiky a produkcí "čistých" potravin (divoká rýže, javorový sirup, lesní plody).

Významní Odžibvejové - prozaici Gerald Vizenor (Voices of the People Called Chippewa), Louise Erdrichová (The Beet Queen, Tales of Burning Love, Love Medicine - český Čarování s láskou, Argo 1994), básník Jim Northrup (Walking the Rez Road), výtvarník Narval Morriseau.

Markéta Křížová

(Autorka vystudovala etnologii, dokončuje studium historie.

Podnikla dva terénní výzkumy v Minnesotě, připravuje monografii o historii a kultuře Odžibvejů.)

El mundo latino en Praga

Ojedinelý případ mezi pražskými etnokavárnami, etnobary a jinými podniky, které svou image zakládají na určité formě cizokrajnosti, představuje La Casa Blú, El Café Bar de las Américas. Od svého založení před více než rokem si postupně získala renomé místa, kde můžete duši Latinské Ameriky nasávat nejen mezi chutí soli a citrónu z exportního balení tequily, ale také z živě recitovaných veršů Gabriela Garcíi Márqueze, divadelních vystoupení či přednášek lidí, kteří o dnešním i minulém životě v této části světa mají co říci.

Za vznikem La Casa Blú stojí elán dvou pražských „latinos“, Jorgeho a José. Oba sem přijeli v roce 1988 jako zahraniční studenti University Karlovy, kde se také seznámili na kursech češtiny. Po listopadovém převratu však Fidel povolal všechny Kubánce z Československa zpět. José musel zanechat studií jaderné fyziky a vrátil se na čtyři roky na Kubu. Jorge, který je z Chile, tady už zůstal.

V devadesátých letech se v Praze vymořila řada podniků, které Latinskou Ameriku prodávají v koktejlech s barevnou slámkou na technosalsových diskotékách. Jorge a Pepe chtěli vytvořit něco jiného, „un bar bien latino pero distinto“, jak sami říkají. Chtěli, aby se jejich bar stal pro českou veřejnost otevřeným oknem ke kultuře, ve které vyrostli a která jim přirostla k srdci. Oknem otevřeným nejružnějším lidem i nápadům, což platí doposud. A proč to všechno dělat? Inu, je pryč lo pro ně forma seberealizace, kterou jim pouhé prodávání tequily nemůže poskytnout.

A jakou Latinskou Ameriku můžete v Casa Blú zažít? V loňském roce například proběhly ve spolupráci s ambasádami Peru, Mexika, Argentiny a Chile tematické týdny, věnované těmto zemím, s promítáním filmů, vernisážemi a hudebními vystoupeními. Na pořadu o kubánské exilové literatuře, spojeném s dvojjazyčným čtením ukázek, se zase podílela FF UK. V poslední době se slávají tradice večery poesie. Mezi nedávno proběhlé „etnologické“ akce patří přednáška s diapositivy o pohřebních rituálech ve starém Peru, uváděná Martinem Kuňákem z Universidad San Marcos v Limě, a pořad o přírodě, historii a etnické situaci v Chiapasu, uváděný dr. Klápsřovou z Náprstkova muzea. Ten by se měl v budoucnu dočkat pokračování v podobě přednášky, videoprojekce a diskuse o zapatliském hnutí v Chiapasu. Ve stádiu příprav je rovněž pořad o mayském kalendáři.

Tradiční součástí Casa Blú je i galerie, kde se asi s měsíčními intervaly střídají výstavy obrazů nebo fotografií (momentálně probíhá výstava Jana Šplíchalů „Fotografie z Chile“), a malá prezenční knihovna. Pokud máte zájem dostávat program Casa Blú bezplatně poštou, můžete o něj zažádat osobně, telefonicky nebo dopisem na adrese:

La Casa Blú, Kozí 15, Praha 1, tel: 24 81 82 70

Co je to CEFRES?

Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách byl založen v roce 1991. Jeho hlavním posláním je přispívat k vytváření sil vědeckých pracovišť a přebírat roli intelektuálního prostředníka mezi francouzskými, českými, slovenskými a středoevropskými univerzitními a výzkumnými pracovišti. Mezi nejvýznamnější formy činnosti patří pořádání seminářů, jednodenních a vícedenních kulatých stolů nebo konferencí. Ústav je opěrným bodem pro francouzské stážisty, doktorandy a vědecké pracovníky. Výzkumná témata CEFRESu odpovídají jeho hlavnímu vědeckému poslání - „evropské identity a transformace“. Tykají se především sociologie, politologie, geografie a geopolitiky, ekonomie, sociální antropologie, historie. CEFRES vydává Cahiers (sborníky z konferencí, práce členů ústavu či soubory textů informujících o výsledcích francouzských společenských věd) a zpřístupňuje informace o nabídkách francouzských stipendií, přicházejících z francouzských ministerstev nebo výzkumných institucí.

(Zpracováno s využitím materiálů CEFRESu)

Politika paměti

Politika paměti, je název cyklu přednášek, který pořádá CEFRES ve spolupráci s FF UK a École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tato odborná akce navazuje na cyklus přednášek „Zakladatelé francouzské sociální a historické antropologie“, který se uskutečnil v průběhu letního semestru školního roku 1994/95, na cyklus k tématu „Město a jeho paměť“ pořádaného v letním semestru školního roku 1995/96 a cyklus k tématu „Zprostředkování a prostředníci v kultuře“ konaného v průběhu letního semestru 1996/97.

V rámci cyklu „Politika paměti“ v tomto semestru se 2.3. konala přednáška prof. Jean-Frédéric Schauba na téma „Historie říše, paměť národů: Habsburkové ve Španělsku“. Prof. Schaub je specialistou na institucionální historii Španělska, především na moderní období, popírá relevanci národního a etnického rámce pro studium okrajových konfliktů uvnitř centralizovaného státu. Tradiční protiklady poslušnost / revolta, centrum / periferie a národní model nahrazuje komplexnějšími pojmy používanými aktéry bývalé politiky - církve a říše.

Přednášce předcházela neformální beseda se studenty, v níž se prof. Schaub vyjádřil pro takový přístup k historické skutečnosti, který by nesloužil politickým cílům současnosti, k nimž je interpretace historie zhusta využívána v totalitních i demokratických státech. Kritika se týkala zejména národního či nacionalistického pohledu na dějiny, který převládá ve všech evropských zemích. Prof. Schaub se přikláněl spíše k sociálně a ekonomicky zaměřeným historickým výzkumům a navrhoval odstranit z historie pojmy politické vědy, například koncept národa, koncept státu nebo opozici mezi sférou veřejnou a soukromou. V diskusi se studenti zaznělo, že jak historie tak antropologie mohou při zkoumání jinakosti s úspěchem využívat stejné metodologie vycházející z hermeneutiky.

23. března bude následovat přednáška prof. Lucette Valensi na téma „Traumata minulosti a společenská úloha historie“. Prof. L. Valensi je specialistkou na severní Afriku a střední Východ, na sociální, interetnické vztahy mezi náboženstvími a politikou v těchto oblastech. Bude si klást otázky o historii, paměti a vědění týkajících se dvou kritických událostí - druhé světové války a války v Alžíru.

6. dubna cyklus pokračuje vystoupením prof. Jocelyne Dakhlia s přednáškou „Status zapomnění a legitimita“. Prof. J. Dakhlia se zabývá historickou antropologií arabského světa. Zajímá se o problémy spojené s kolektivní pamětí a vnímáním minulosti v této oblasti. Ve své přednášce se dotkne různých statutů upadlých postupně v zapomnění v současné historiografii vyznačující se „povinností paměti“ a bude se věnovat koncepcím paměti vytvořených v díle M. Halbwachse La Mémoire collective. Závěrečný příspěvek do letošního cyklu přednášek pronese 11. května pod názvem „Regresivní rekonstrukce maďarské národní paměti při politickém 'znovupohřbívání' obětí v postsovětském období“ antropolog a afrikanista prof. Andras Zempleni, který je specialistou na lékařskou antropologii a v současné době se věnuje studiu pohřebních rituálů v západní Africe. Bude analyzovat nové obřady, kterými maďarský stát oslavuje národ po roce 1989 a ukáže, že maďarská národní identita spočívá na vztahu kontinuity mezi státem, jeho teritoriem a jeho mrtvými.

Všechny přednášky se konají v budově Filosofické fakulty UK, nám. Jana Palacha 2, Praha 1, 1. patro č. 104

Překlad do češtiny bude zajištěn

V návaznosti na publikace Antologie francouzských společenských věd: antropologie, sociologie, historie (1995), Město (1996), Zprostředkování a prostředníci v kultuře (1997) vyšla 2. března antologie Politika paměti, která je připravena k bezplatné distribuci na výše uvedených přednáškách a v knihovně CEFRESu. Pro ilustraci uvádíme její obsah.

Cahiers du CEFRES n° 13, Antologie francouzských společenských věd:

Politika paměti

Úvod: Alban BENSA - překlad Kateřina Stará

První část: Poznání minulosti: historie, paměť a zapomnění, Mezi pamětí a historií, Pierre NORA

- překlad Karel Thein, Paměť před historií, Tzvetan TODOROV - překlad Karel Thein, Zapomínání města

Jocelyne DAKHLIA - překlad Eva Pokorná, Učitelé pravdy v antickém Řecku, Marcel DETIENNE

- překlad Karel Thein

Druhá část: Společenský význam a politická role připomínání minulosti, Zneužívání paměti,

Tzvetan TODOROV - překlad Karel Thein, Berlín: křížovka pamětí, Emmanuel TERRAY - překlad Karel Thein,

Co chybí národu, Andras ZEMPLENI - překlad Kateřina Stará, Od památek k dědictví, Yvon LAMY

- překlad Kateřina Stará

Další z aktivit CEFRESu představuje seminář „Prostor a společenské vědy“ pořádaný jednou měsíčně ve spolupráci se Vzdělávací nadací Jana Husa (Paříž-Praha). Probíhá v CEFRESu ve francouzském jazyce a je zaměřen na centrální téma Prostor. V letošním školním roce proběhnou ještě dva semináře: polovina dubna 1998: F. Dastur (Univerzita Paříž 12): titul bude upřesněn později

7. května 1998: Etienne Tassin: (Univerzita Paříž-Dauphine): Pojem veřejného prostoru

(Zpracováno s využitím materiálů CEFRESu)

TENKRÁT NA FALAVELLAS



Cult: cargo

In the beginning God created Paradise, the bush, all animals and foodstuffs. He put Adam and Eve in Paradise and he made and gave them cargo. The two copulated in the garden, so God threw them out into the bush, where they exist without cargo. There was no cargo in the world until the time of Noah. At this time there was a Great Flood, which only Noah and his family survived. As Noah had obeyed the word of God, He was sorry for him and sent him cargo. Now the three sons of Noah had access to it as well. Shem and Japheth went to the land of white men and to Israel, and as they descended continued to obey God's word, they continued to get cargo. But Ham was arrogant before God, who was angry, threw him out and took from him his right to the cargo. Ham came to New Guinea. The people of New Guinea are the descendants of Ham and as they

Na počátku Bůh stvořil ráj, buš, všechna zvířata a všechnu potravu. Do ráje umístil Adama a Evu, potom zhotovil a dal jim cargo. Oni spolu v zahradě (ráji) souložili a tak je Bůh vyhnal do buše, kde museli žít bez cargo. Na světě potom již nebylo cargo až do času Noeho. V této době přišla potopa, kterou přežil pouze Noe se svou rodinou. Jelikož byl Noe poslušný Božího slova, Bůh mu odpustil a poslal mu cargo. Také tři synové Noeho měli přístup ke cargo. Šém a Jefet odešli do země bílého muže a do Izraele, oni a jejich potomci pokračovali v poslušnosti božímu slovu a nadále dostávali cargo. Chám byl před Bohem vzpurný, ten se rozzlobil a odejmul mu právo na cargo. Chám odešel na Novou Guineu. Lidé z Nové Guineje jsou potomci Cháma a proto nebyli nikdy poslušni Božího slova. Následkem Chámovy hříchu nemají cargo...

never obeyed the word of God as the result of his sin, they have no cargo....
New Guinea native version of the Old Testament

Rány, jizvy, exotismy

Mezi britskými antropology koluje několik historek o profesoru S., který je znám svým výstředním chováním. Nosí dlouhé plnovousy a při vědeckých kongresech zdobí jeho nos zvláštní šperk, někdy dokonce tvrdí, že je zhotoven z lidské kosti. Tento profesor S. prováděl svoje teranni výzkumy u horských kmenů na Nové Guineji, kde dlouhé plnovousy a ozdoba v nose patří k atributům muže, ukazuje jeho důstojnost. O tom, co vedlo profesora S., který se jinak v akademickém světě nijako výstředně nechová, zdůrazňovat svou částečnou příslušnost k jinému zrovna těmito znaky, mohou pouze spekulovat. Není to však ojedinělý příklad, nějaké suvenýry, tiky, rany a jizvy na těle a na duši si většina antropologů, dobrovolně či nedobrovolně, odnáší z terenních výzkumů. Jsou to stopy, rany po střetu s exotismy.

Exotismy cestovatele, který se usadil, mohou být stopy po zranění, jež obdržel při pobytu v cizí kultuře, ale zbraň, co ranu způsobila jí také celí. Jizva označuje tu identitu, která je zachráněna práva svým poškozením.

Podobnou roli hrají exotismy i tam, kde ke kontaktu s cizí jinou kulturou vůbec nedošlo. Jako příklad bych uvedl takzvané 'kolínské kmény' v Německu, což jsou oficiální zaregistrované spolky, jejichž členové se při různých příležitostech předvádějí jako imaginární či existující kmen. Zvyky, obyčeje, sociální chování jsou pečlivě studovány a s úsilím napodobovány. Vždy se klade zvláštní důraz na opravdovost, především krol byva neuskutečně podrobně prozkoumávan. Podobným příkladem mohou být i naši euroindiani. Nejmasovějším cargo kultem dneška se stává turistický průmysl, kde silensví a hysterie po exotismech zaplavuje celý svět.

Pro nás exotické společnosti mají také svoje exotismy. Z etnologických pramenů je znám případ, kdy u Fangů z Gabunu docházelo k uctívání de Gaulle, přitom se nejednalo o žádnou politickou podporu, ale o prostou společenskou slavnost. Uprostřed pralesa se postavila chýše se stoly a židlemi pro hosty, kteří byli oslovovali francouzsky, pane présidente, pane ministre, pane soudce. I zde se kladl zvláštní důraz na autentitu obléčení. Nad vchodem vlála trikolóra, všichni se převlékli, ženy do sukni a blúz, muži si vzali košile a kalhoty. Muž, který představoval de Gaulle, měl samozřejmě uniformu typickou čepici képi, když takto oblečen vcházel do chýše, ženy zpívaly:

„De Gaulle přichází...”

Všechny tyto případy, pokusy o přivlastnění si exotismů jsou ve své podstatě excentrické, jelikož předpokládají existenci, nebo uznání středu, a to středu sociálního života, blíže k tomuto tématu v článku o M. Eliadovi. Společnost si rozděljuje svět na střed - oblast kultury, která je svazána s pravidly a normami, a periferií - oblast chaotické divočiny. Exotismy pocházejí právě z této oblasti. Podle jedné starší teorie se v antropologii a sociologii rozlišují dvě společnosti, jedna egalitární, která zavazuje k jednotné morálce, ale nemá společné vedení, druhá rozvrstvená společnost, která naopak předpokládá centrální politickou jednotku, ale neváže k společné morálce. Egalitářské společnosti se snaží vyhnout se vybočení z kulturní normy a proto projevují silné individualní jinakosti, excentrici, působí zhoubně pro tuto společnost (podobně punx a jiné hnutí v komunistické společnosti). Cargo kulty, stavy, okouzlení (sakralizace) exotismy, tak násilně pronikají do etablovaných společností a institucí, které na tuto doteknost nejsou připraveny, ze obvykle následuje rozpad a přerod společnosti.

STAŇTE SE EXCENTRIKY, PRÍSPÍVEJTE DO CARGA