

Véronique Tadjo: Latèrite

Pobřeží slonoviny 1955.

Tu verras
je suis une sorcière
si tu écoutes ma parole
la rivière coulera en toi.

Však uvidíš
jsem čarodějka
budeš-li naslouchat mé řeči
řeka v tvém nitru dá se do pohybu.

(Překlad: Bára Špaňlová)

2/99

ENRĚD

časopis pro kulturní / sociální antropologii



Vydává občanské sdružení „Cargo Publishers”.
ICO: 68405561

Vychází čtyřikrát do roka.
Toto číslo vychází v červnu 1999.
Cena tohoto čísla je 49,- Kč.

Členové redakce: Jakub Plášek (šéfredaktor)
Luděk Brož
Martin Hříbek
David Kocman
Mariana Pfliegerová
Petr Prokopík

Spolupracovníci redakce: Hynek Bečvář, Hana Červinková, David Průša,
Viktor Svobodník, Hanka Synková

Jazyková spolupráce: Bára Spalová, Hanka Prokopová

Grafická úprava, logo: Adéla Svobodová
Sazba a zlom textu: Christina Dumalasová

Příspěvky a objednávky adresujte:
Cargo, V domcích 3/27, Praha 6, 162 00
tel/fax: 02-206 11 110
e-mail: CARGOCAS@EMAIL.CZ

Tištěno na recyklovaném papíře.

Na vydání tohoto čísla finančně významně přispěla Katedra antropologie ZČU v Plzni.
Dále přispěli: David Z. Scheffl, PhD., akad. Mykola Mušinka, mgr. Alexander Mušinka.
Děkujeme!

Na titulní straně vyobrazení z bubínku altajského šamana.

ISSN 1212-4923

VÁŽENÍ ČTENÁŘI,

to, že se vám do rukou dostává další číslo Cargo, je NE-samozřejmost. Stále ještě nastala doba, kdy není potřeba komentovat zákulisí příprav našeho časopisu, na něco si stýskat, za něco se vychvalovat. Cargo vzniká - a nejspíš ještě dlouho vznikat bude - amatérským, tj. milovnickým, způsobem. Nezdá se však, že za tímto mileneckým vztahem stojí nějaký sobecký gen, který se těší na svou replikaci. Pokud ano, tak se chudák dozajista pomátí, protože schránky, které jsou zároveň jeho obalem, rozhodně nezvyšují svou reprodukční výhodu hromaděním bohatství, čímž se zbavují možnosti být obletovány množstvím schránek povětšinou opačného pohlaví, které netouží po ničem jiném než po sdílení genetických informací. Sobeckým genům navzdory se nám tedy podařilo vyvést další číslo Cargo. I nadále pokračujeme v našem dobrodružném kutilství, v neuvěřitelné dřině, věčném nestihání a lámání si hlavy s tím, odkud že přijdou peníze tentokrát, byť se většinou zdá, že odnikud. Abychom tedy nepodklesli v kolenou, na kterých časopis děláme, byli jsme nuceni k naší i vaší lítosti zvýšit cenu na 49 Kč. Vězte však, že většinu této částky spolknou tiskárny a knikupci.

Co se dá dělat... Česká forma tržního kapitalismu si ráda vybírá své oběti zejména mezi vysokoškolskými intelektuály. Bohužel tento „ekonomický darwinismus“, místo aby vystřadil na periferii akademického bytí lenost a neschopnost, vystřazuje právě nejschopnější jedince. Ale třeba je to strategie Spravedlivého Genu, který ponechává ve stádě ty méně schopné, a pak je jediným mocným úderem smete do propasti věčné neplodnosti, aby jejich místo zaujala populace nová, nezasažená memy podivných ideologií minulosti.

Neříkám, že je to někdo z nás, kdo je tím „novým a lepším“. Ale rozhodně mohu říci, že naší strategií je k „novému“ stavu věcí se alespoň přibližovat. A jedním z kroků dopředu je pohled zpět; reflexe toho, co by se s přimhouřenými (zavřenými) očima dalo považovat za určité, byť deformované, mody antropologie: národopis, folkloristika, etnologie. Nebudu opakovat to, o čem pojednává David Kocman ve svých dvou textech. Přál bych si, aby se nám podařilo k tomuto tématu otevřít širokou diskuzi, protože jenom tak (nebo akademickou emigrací) se zbavíme tíživého národopiseckého dědictví minulosti.

Dalším krokem dopředu je rozvíjení vzájemných kontaktů mezi těmi, kteří podlehlí nenápadnému kouzlu antropologie. A musím říci, že současný stav ve mně vzbudí řadu nadějí. Jsme ve spojení - volnějším či pevnějším - s Bratislavou, Brnem, New Yorkem, Paříží, Plzní, Prešovem, Washingtonem. Takže bádejme, píšme, tvořme.

Chtějme se dozvědět, co je v košíku !!!

Jakub Plášek

articles (keywords)

The Politics of Czech Volkskunde: Reflexive Collage (politics, power/knowledge, ethnography)	David Kocman	92
Cargo Cult (millenarism, grid and group, revitalism, colonialism)	Ivo T. Budil	104
Comparative Analysis of Traditional Images of the South and the North (Siberia, space, folklor, mythology, cosmology)	I. V. Okťabrskaja	112
„Fieldwork Methods“? In the Roma Community of Svinia (fieldwork, problems of data getting, everyday fieldwork experiences)	Petr Prokopík	124
The Living Speech (Social Phenomenology) (Dogons, West Africa, anthropology of speech)	Genevieve Calame-Griaule	128
History and Ethnopolitics in the Balkans. Serbian děja vu (historiography and ethnic conflict, cherishing memories)	Erik Siegel	136

discussion

Sociobiology Does Not Antropomorphize nor Animalize and It Can Certainly Speak to the Problems of Culture (response to the Article by Jaroslav Skupnik)	Petra Hůlová	146
The Method and Its Context: Optical and Political Fallacy of Cultural Relativism	Yasar Abu Ghosh	149
Does an anthropologist have a special privilege to avoid moral judgements? (contribution to the discussion about cultural relativism)	Martin Hříbek	156

ex cathedra

Anthropology in Portugal: Its Development and Present Status in Comparison with the Czech Republic (including an interview with João de Pina-Cabral)	Martin Hříbek	158
--	---------------	-----

brief articles

Words and the City	Zdeněk Uherek a Laurent Bazac-Billaud	164
The Biography of Václav Marek	Michal Kovář	166
Kalevala - 150th Anniversary and Finnic Folkloristics at Charles University	Michal Kovář	169
Virtual Institute	Ivan Vodochodský	170
Anthropology? Sociology?: The Fusion of Horizons	David Kocman	171
The Lord of Sipan	Martin Hříbek	174
One Must Learn What is Inside the Basket (Interview with Timothy Roufs)		175

book reviews

Anthropology in the Goethe Institute	David Průša	176
Petr Fidelius: The Speech of the Communist Power	Viktor Svobodník	178
Ivo Možný: Why so Easy...	Mariana Přilegerová	180
Robert Murphy: Cultural and Social Anthropology. An Overture	Petr Skalník	186
Annotated Literature	Ivan Dubovický	189

Concluding Remarks by Véronique Tadjo

stati (klíčová slova)

Politika národopisu: reflexivní koláž (politika, moc/vědění, etnografie)	
Cargo kult (milénarismus, revitalismus, kolonialismus)	
Srovnávací analýza tradičních obrazů světa severu a jihu (Sibiř, prostor, folklór, mytologie, kosmologie)	
„Metody a techniky terénního výzkumu“? v romské osadě Svinia (terénní výzkum, problémy sběru dat, každodenní zkušenosti)	
Živá řeč (sociální fenomenologie) (Dogoni, Západní Afrika, antropologie řeči)	
Historie a etnopolitika na Balkáně. Srbské děja vu (historiografie a etnický konflikt, vyvolávání vzpomínek)	

diskuze

Sociobiologie neantropomorfizuje ani neanimalizuje a ke kultuře má rozhodně co říci (polemika s článkem Jaroslava Skupnika)	
Metoda a její kontext: Optický a politický klam kulturního relativismu	
Má antropolog privilegium eticky nehodnotit? (poznámka k diskusi o kulturním relativismu)	

ex cathedra

Antropologie v Portugalsku. Vývoj a současnost ve srovnání s Českou republikou (obsahuje rozhovor s João de Pina-Cabralem)	
--	--

glosy a krátce

Slova a město	
Život a dílo Václava Marka	
150. výročí vydání Kalevaly a finská folkloristika na FF UK	
Virtuální institut.	
Antropologie? Sociologie?: O splynutí horizontů	
Pán ze Sipánu	
Je třeba vědět, co je v košíku (rozhovor s Timothy Roufsem)	

knižní servis

Antropologické prameny v Goethe-Institutu	
Petr Fidelius: Řeč komunistické moci	
Ivo Možný: Proč tak snadno...	
Robert Murphy: Úvod do kulturní a sociální antropologie	
Anotovaná literatura	

Slovo závěrem má Véronique Tadjo

POLITIKA národopisu

reflexivní koláž

David Kocman

1. ÚVOD

Od roku 1989 se objevilo mnoho prací o etnografii-národopise, zejména příspěvků k jejím dějinám. Většina těchto prací ovšem nepřesahuje *pozitivisticko-empirické* schéma jmen, dat, názvů. „Vypořádávání se“ s politicko-ideologickou minulostí národopisu v době komunistického režimu (cf. Jiřikovská - Mišurec 1991, Jeřábek 1992) zůstalo v podstatě slabě načrtnuto. Národopis je často představován jako oběť manipulace komunistickou ideologií, jako „pokřivená věda“ (Jeřábek 1992: 45). V pohledech před rok 1948 je patrný stejný přístup ve vztahu k nacionalismu. Brouček (1995: 52) například říká, že do národopisné práce „vstoupila“ politická motivace. Badatelé byli vlastně zneužití a ideologizace se podepsala na vědě. Tyto mimovědní vlivy jsou interpretovány jako „deformující, omezující a brzdicí momenty [národopisného] vývoje“ (Podoba 1991: 125). Zásadní problém diskutovaného přístupu vidím v nedostatku reflexivity, neochotě zabývat se blíže vztahem národopisného diskurzu a ‘politického’ jako zásadní epistemologickou otázkou. Výsledkem je kvazireflexivní, „benigní“ introspekce (Woolgar 1988, blíže pozn. 4), která považuje ideologickou infiltraci a manipulaci za prohréšek proti ‘čisté vědě’, zneužití nakonec pro politické účely.

Východiskem mého textu jsou naopak radikálnější reflexivní práce, které akcentují intimnější propojení dříve kontradiktorních kvalit. Národopisný diskurz tu není „zneužit“, ale *založen* v nacionalistické ideologii, což ho činí „politickým od nehlubších kořenů“ (Scheffel-Kandert 1994: 17). Zaměření mého čtení/zkoumání těchto reflexivních textů je vede-

no otázkami: Jak autoři nahlíží vztah nacionalismu a národopisu? Nakolik je pro kritický přístup národopisný diskurz zakotven v romantickém schématu „pádu“ a ztráty národní původnosti, provázaném v (nejen) českém kontextu s nacionalistickou rétorikou? Dále: jak vypadá ‘vyprávění’ o národopisném diskurzu při aplikaci některých modelů, vypracovaných v tradici antropologické reflexivity, jakými jsou např. uvažování o (vnitřně) koloniálním schématu exploatace domácího Jiného nebo analýza vztahu ideologické konceptualizace předmětu národopisu a jeho časové transformace (Fabian). Zaujímavá je také otázka politiky ‘muzejní reprezentace’ - tedy, vedle samotného ‘psaní’, druhého pilíře národopisu. Z těchto otázek vychází uvažování o statusu národopisného diskurzu v rámci oficiální, nacionalistické ideologie, a také o otázce kontinuity (v opozici k tradiční periodizaci) schématu národopisu, tak jak vznikl v 19. století. Obecněji jsou takové problémy formulovány v kontextu soudobého teoretického uvažování, kde reflexe vědeckého diskurzu (viz kap. 2) nesleduje dějiny institucí/disciplíny, ale zajímá se o vazbu politiky (a) vědění/vědy¹. Text je v prvé řadě sumářem. Je *koláží* některých témat *interpretace politiky národopisu*, jak je (více či méně) propracovali autoři ve svých reflexích. Chci se pokusit ukázat, jak je vystavěna argumentace, jak se tematizuje kritika. Toto je třeba podtrhnout. Pozice (možná) epigonská dostala přednost před (možná) ‘autorským’ vhlédem do některé z partikularit přes půldruhé století trvajících vývoje ‘národopisování’. Při dostatku odvahy je možné hovořit o celém textu, který se „rozpouští“ v ostatních textech, interpretujících politiku národopisného diskurzu, v termínech genealogické metody (Foucault). Já, my všich-

ni se v našich reprezentacích tak ptáme „jakou dějinnou a politickou úlohu hraje diskurz“ (Marcelli 1995: 94). V centru pozornosti stojí procesy utváření diskurzu, jejich vztahy k mocenským systémům (*Ibid.*: 18, cf. pozn. 2). Sestupování do minulosti a zkoumání původu nemá legitimizovat; právě naopak, má znejistovat to, co dosud bylo vnímané jako „nehybné“ (Foucault 1994); v našem případě to konkrétně znamená ustálený, nehybný výklad (dějin) národopisu. Celá práce je strukturována takto: v následujících dvou kapitolách je načrtnuto několik poznámek, chápaných jako teoretická prolegomena k textu. Věnují se výchozím pojmům práce, jako jsou reflexivní kritika a reflexe/analýza diskurzu. V další kapitole se pokouším načrtnout prostor klíčový pro zrod národopisného diskurzu - nacionalistickou konceptualizaci ‘lidu’, ‘lidové kultury’, jako významné identifikační a legitimizační kvality. V takovém pojetí byla odhalena, jak ukazuje pátá kapitola, detemporalizace ‘lidu’, kterou lze interpretovat v termínech (vnitřně) koloniálního schématu. Šestá kapitola skáče od tématu k tématu, která ale spolu úzce souvisejí: vynalézání ‘lidu’, muzejní reprezentace - její zapojení do tohoto vynalézání a založení v širším rámci moderní, vizuální epistemologie² (Denzin), politika národopisu v kontextu procesu nacionalizace. V sedmé kapitole se věnuji dvěma kontinuitám v národopisné praxi. Argumentaci celého textu volně shrnuje osmá kapitola.

2. REFLEXIVITA: KRITICKÝ PŘÍSTUP

Primární východisko reflexivity lze shrnout jako *kritiku* a *odmítnutí* ‘objektivitu’, ‘racionality’ a ‘metodičnosti’ jako výlučné kvality vědy. Namísto toho je pozornost věnována epistemologické a politické³ podmíněnosti, resp. implikacím, které ze zásadní podmíněnosti poznání plynou. Tato základní teze reflexivity je velmi stará. Moderní věda, resp. celá moderní epistémé ovšem takové chápání potlačila, ne-

boť je inverzní k striktnímu, v poslední řadě novopozitivistickému oddělování vědy a mimovědního (Feyerabend 1991). Objektivizmus moderní vědy nachází zdroj v karteziánské formulaci rozdílu mezi autonomním, myslícím Já [*Ego cogitans*] a materiální věcí [*Res extensa*]. Z této oddělenosti plynoucí, jak ukázal Gadamer, „základní předpoklad osvícenství ... vůči předpokladu rozumu“ (Vrhel 1990: 159) vedl ke vzniku tragického problému, totiž že „věda nezná sebe samu, nedisponuje schopností sebereflexe“ (Morin 1995: 68).⁴ Tragičnost ignorování reflexe naznačuje Miloslav Petrušek:

„Věda, která ... nechce vědět nic o své vlastní podmíněnosti ... [je] jako myšlenkový systém uzavřená, jako uzavřený systém alespoň zdánlivě nadčasová a jako nadčasový systém myšlenkově zcela sterilní. Tato *sterilita se autoreprodukuje jeho uzavřeností ad infinitum*.“

(Petrušek 1992: 107)

Jak dále připomíná Edgar Morin, je „reflexivní návrat subjektu vědy“ vědecky, t.j. v rámci pozitivní vědy, nemožný (Morin 1995: 14). Scientistní objektivizmus nese inherentní negaci reflexivity.

Reflexivita naopak představuje znejistování naznačené subjekt-objektové dichotomie vědec-zkoumaný předmět posunem objektu analýzy na vědce, resp. *na* a zejména *za* diskurz vědy/disciplíny. Diskurz vědy totiž, coby činnost kulturně zprostředkovaná, může být klidně rovnocenným objektem zkoumání. To, co bylo považováno za transparentní, „čisté“, ‘vědecké’,⁴ se v reflexivní analýze ‘zhuťuje’, problematizuje a tematizuje (cf. Petříček 1997: 128-129; Petříček 1993: 14-15). Jinak řečeno, takový přístup nás, upravíme-li si trochu slova Zdeňka Konopásky, „učí [] vidět, že mezi [vědou a nevědeckým] je intimní reflexivní spojení a že ostrá a

1 S akcentem na druhý termín, neboť věda je v moderní době nejsilnější, nejautoritativnější formou vědění. Uvažuje se o ní jako o novověkém religio, tedy o správci našeho vztahu ke skutečnosti (Neubauer 1994).

2 Změnou v chápání ‘politického’, coby „dědictví intelektuálního radikalismu šedesátých let“, je, jak ukazují Dirks - Eley - Ortner (1994: 4), „deinstitucionalizace“ - každodenní vztahy jsou uvažovány v politických kategoriích (zejm. kategorie ‘moci’). V tomto pojetí jsou jakékoli činnosti nahlíženy jako otázky moci, autority a kontroly definicí skutečnosti. Analýza se soustřeďuje na „funkcionální“ propojení moci a vědění.

3 Připomeňme, že tento problém diagnostikoval již Husserl v Krizi evropských věd; resp. již Giambattista Vico píše ve své Nové vědě přesvědčení, že v momentě, kdy badatel ztratí ze zřetele materiální a sociální metafory, na nichž jsou postaveny jejich abstraktní myšlenky, ztratí zároveň podstatu poznání (Herzfeld 1987: 13, 98).

jednoznačná hranice mezi nimi je jen konvencí společenských věd“ (Konopásek 1995a: 79). Epistemologická reflexe limitů vlastního 'vědeckého' poznání je *sama reflektována* jako charakteristická obecně pro moderní myšlení, tihnoucí k introspektivním a existenciálním otázkám (Marcus - Cushman 1982: 48). Je součástí trendu směřujícího k lepšímu, plnějšímu sebe-uvědomění [self-consciousness] (Thomas 1997: 339).

Tradice *antropologické reflexivity*, abychom nehovořili stále o značně iluzorní Reflexivitě, která se explicitně hlásí k dědictví hermeneutiky (Marcus - Cushman 1982), má svůj kontext v konstruktivistické perspektivě. Soudobý radikální přístup vyčítá klasickým interpretativistům, kteří považují „domorodé“ kategorie za kulturně a historicky konstruované, nezáměr o použití stejného kritéria také na sebe a vyměňují si namísto toho privilegovanou pozici 'vědy' - bez reflexe vlastních kategorií. Od počátku tu hrála významnou úlohu reflexe a kritika disciplíny jako (nevyhnutelně) politické praxe - její koloniální a imperialistická podmíněnost. Multidimenzionální reflexe se zabývá vzájemně úzce spjatými problémy, které zahrnují jak terénní výzkum, tak i textové strategie etnografií. V centru tohoto 'experimentálního' trendu (experimental ethnography) leží snaha „rozšířit existující hranice etnografického žánru, a tak dosáhnout plnějších a bohatších záznamů prožitků jiných kultur“ (Marcus - Fischer 1986: 41), což vedlo k výraznému nárůstu filosoficky sofistikované a teorií zaujaté produkce (Herzfeld 1997). Kromě této radikální - 'osobní' (*personal* - Herzfeld 1997, cf. též Konopásek 1994, 1995b, 1997) - reflexe samotného procesu interpretace, lze (při značné sche-

matizaci) hovořit také o reflexivitě *of a more Saidian sort* (Dirks - Eley - Ortner 1994: 37), tedy takové, která si pro kompromitování ideologie Vědeckého objektivismu zvolila klást epistemologické a politické otázky analýzou antropologického diskurzu. Předkládaný text chce být také „saidovský“ - zaměřený na politiku diskurzu. Odkazuje se přitom na vlivnou práci Edwarda Saida *Orientalism* (1979). Bezproblémová náplň 'orientálních studií' byla vystoupením Saida otřesena. Orientalistika, popisuje situaci Jonathan Spencer, začala být vnímána jako „a distinctive body of academic work, built up in the shadow of nineteenth-century colonial domination and continuing long after the demise of the formal structures of European empire, in which the 'Orient' and 'Orientals' are stereotyped, denied history and agency, and represented in ways that reflect the continuing interests of the West in the East.“ (Spencer 1996: 407)

3. O DISKURZU

Je-li řeč o diskurzu, pak o kterém? „Saidiáni“ v antropologii jsou popravdě vlastně „foucaultičtí“. Diskurz tu není pouze promluvou, řečovým aktem jako takovým. Ve foucaultovském smyslu⁴ zahrnuje nejen samotné výpovědi (1), ale také vlastní *sumu vědění* (2) a *podmínky a procedury regulace komunikování* tohoto vědění (3). V tomto posledním bodě je diskurz představen jako 'režim pravdy', jako 'anonymní šepot', vnucující jednotlivcům obsah a způsob myšlení, života a řeči. Diskutované vlastnosti a charakteristiky národopisování jsou formulovány na základě izolovaných regularit vypovídání (cf. Deleuze 1996). Je-li diskurz chápán jako 'suma vědění',

jako žánr či druh vyprávění, pak je nasnadě neomezovat pojetí národopisu pouze na disciplínu, profesionální národopisce. Naopak těmi, kdo se nacházeli 'v pravdě' národopisného diskurzu, podíleli se na jeho zrození a reprodukci, byli, obecněji řečeno, příslušníci české „národní“ inteligence - tvůrci národa. Hovoří-li Scheffel s Kandertem (1994) o tom, že v české tradici hrála vždy důležitou úlohu amatérská vrstva, vztahuje se to k tomuto problému. Je ostatně zřejmé, že vznik národopisného diskurzu a institucionalizace národopisné disciplíny od sebe odděluje značný časový úsek.

4. ZROD NÁRODOPISU

Pro studium politiky národopisu je klíčové uvažování o jeho propojení s 'ideologií národa'. Styčným bodem tohoto vztahu je konstrukce tzv. lidové kultury/lidu, která, jako předmět národopisu, zároveň se hrála významnou úlohu při vytváření etnických symbolů českého národa. O zrodu národopisného diskurzu můžeme hovořit tehdy, kdy začalo platit, že „národnost je vyjádřena v životě lidu“ (Damsholt 1995: 16). Je-li tedy základní otázkou dějinná a politická role, kterou sehrál národopisný diskurz, je nutné začít interpretací toho, jak byl konceptualizován 'lid'/'tradiční lidová kultura' v nacionalistickém diskurzu.

Na proces tzv. „obrození“ českého národa dnes pohlížíme spíše jako na konstruování vlastní kulturní specifčnosti intelektuální elitou a „diseminaci této nacionální ideologie na dosud indiferentní obyvatelstvo“ (Skupník 1997: 77). Šířením a fetišizací identity (Amselle 1997) vznikala nová sociální totalita⁵, plně strukturovaná již po několika desítkách let, na konci 19. století (cf. např. Kořalka 1996). Rámec uvažování představovalo (a představuje) primordialistické pojetí národa (cf. Robertson 1997), kde národ - přirozená komunita - jako supraindivi-

duální entita, aktivní subjekt dějin, získává skrze historii své historické vědomí. Logika tohoto konceptu je postavena na úsilí „ospravedlnit přítomnost a budoucnost ve jménu minulosti ...“, která založila tradici, jež tuto minulost udržuje a legitimizuje se jí“ (Tassin 1994: 14). Podstatou „kultivace rozdílnosti“, jak nazývá J.B. Stern (1992) proces nacionalizace, byla produkce „sebe reprezentace pro sebe“ (Lass 1989: 12).

Zcela konkrétní identita byla nabídnuta prostřednictvím „venkovské idylly“, v percepci 'lidu' a 'lidové kultury' jako „rezervoáru národní energie“ (Rak 1994: 90). Český venkov se tu stává něčím, co bytostně souvisí s češtvím a jeho hodnotami. Zpodobňuje „jádro národa, nositele prastarých a nejlepších národních tradic“ (Hubinger 1990: 43). Protipólem, vůči kterému vymezování probíhá, je zásadně negativní Jinakost německví, které symbolizuje 'hrad', resp. šlechta a 'město'.⁶ Jestliže byla, jak ukazuje Rak (1994), ještě na počátku 19. století absence aristokracie a silné střední třídy v české sociální skladbě chápána jako nedostatek, pak o půl století později se „stává ... důvodem k vlasteneckému sebeokouzlení. Na místo šlechtice (= cizáka) nastupuje český sedlák, rolník, prostě český lid“ (Rak 1994: 85). Město je „znměčile“, je „znamením národního odcizení, popřením přirozeného češství“ (Macura 1997: 49). Podobně i 'cizí' šlechta/hrad je nanejvýš „znamením dávné slávy, kterou ... převzala a nahradila [chaloupka]“ (*Ibid.*: 50).¹⁰ Co 'nezkažené selství' implikuje, je zřejmé: v nacionální rétorice je českost synonymem lidovosti, plebejství a tudíž demokratizmu (Rak 1994).¹¹

Zvláštní myšlenkový rámec a gloriola 'lidové kultury' se podle Vladimíra Macury (1997) odráží v úloze, kterou venkov hraje v konstrukci mesianistického příběhu českého národa. Zosobňuje tu dvě velká témata kristovského podobenství: *zrození* a

4 Zde je myslím nejvyšší čas udělat doplňující vsuvku, neboť popravdě jen málo prací dosahuje takto rigidních pozic. Spíše naopak - texty v společenskohumanitních vědách si často připouštějí historičnost a předsudečnost té které disciplíny a jejího vědění, ale toto lze nazvat spíše 'benigní introspekci' (Woolgar 1988; cf. také Scholte 1974: 432n.), kdy je síce (určitý) mimovědní vliv přiznán, ale většinou proto, aby se takové „závady odstranily a zvýšila se adekvátnost“ práce v intencích Vědeckého axiomu (Woolgar 1988: 22). Chápu-li reflexi ve zde naznačeném významu, lze takové introspekci, pečlivě oddělené od sociokulturního kontextu, která je pojata jako problém metodologický (Konopásek 1995b: 11), vůbec přisoudit označení reflexe?

(Woolgar 1988; Konopásek 1995b) Shrneme-li, tak výsledkem jak striktně pozitivistického stanoviska, tak také toho druhého, kvazi-reflexivního, je stejný ne-reflexivní autoritativní 'vědecký' diskurz. V obou případech, ať explicitně nebo implicitně, se naplňuje scientistní ideologie value - free vědy.

5 Merleau-Ponty druhdy opsal tento stav slovy: „Vědecké vědění ještě nikdy neotřásl svým vlastním a priori v takové míře jako právě dnes. Literatura nebyla ještě nikdy tak „filosofická“, jak je ve 20. století, a nikdy se ještě nezamýšlela nad řeči, pravdou a smyslem samého aktu psaní. Politický život neobnažil ještě nikdy své kořeny a svou osnovu jako dnes, nikdy ještě nepopřel své vlastní jistoty ...“ (Merleau-Ponty 1994: 50-51).

6 viz Foucault 1994, Horák 1994, Marcelli 1995

7 J.-L. Amselle zároveň připomíná zásadní spjatost tohoto procesu s modernitou, kdy faktory jako pokrok tištěného slova a byrokratizace podmiňují kontrolu kolektivní paměti (cf. též Gellner 1993).

8 Zde se myslím velmi hodí právě tento výraz. V kategoriích my/oni rozlišující nacionalistické rétorice je vlastní, resp. každá společnost 'totalní' - „bezokenná monáda“ (Loewenstein 1997).

9 Vymezování se vůči Němcům je hlavní tezí (Palackého syntézy) 'filosofie českých dějin'. Obsahem českých dějin je stálý kontakt a boj [!] 'slovanského živlu' s německým (Patočka 1990: 67).

10 Chaloupka se dokonce stává, jako zdroj pravých hodnot 'naším hradem' (*Ibid.*).

11 Ztělesněním tohoto demokraticko-plebejského profilu se potom stává první republika (Křen 1992: 73, cf. Macura 1993: 81); k současné autostereotypizaci v těchto kategoriích cf. Holý 1996.

vzkříšení. Betlémské zrození národa, který se 'narodil na slámě', vyšel zdola, z chaloupky, střídá ukřížování jako analogon mytizovaného 'českého utrpení', především 'mučednictví' za 'Velkou ideu' husitství. Příběh naplňuje téma vzkříšení, coby metafora 'českého obrození'. „Národ podoběn Kristu vstává z hrobu, do něhož byl uložen na Bílé hoře“ (Ibid.: 53). Povstává tak k novému životu.

V tomto rámci chápání 'lidovosti' (coby 'studnice českosti') bych rád zdůraznil zásadní rys jak nacionalistického, tak i národopisného diskurzu - *romantický historismus*. Konstrukce 'lidu', 'lidové kultury' *personifikuje uctívanou minulost* národa a zároveň jeho kulturní a etnickou *kontinuitu* (Hubinger 1990: 43, Danforth 1984). Důsledkem té „pietistické tradice“ (Loewenstein 1997) je protiklad mezi pozitivně hodnocenou minulostí - nově získanou 'vnitřní vlastí', kterou implikuje kulturní kontinuita a soudobou pokleslou a germanizovanou (měšťáckou) kulturou.¹² Kontinuita kultury je zdrojem legitimacy samotné existence národa, národní ideologie. Narážíme tu na důležitý epistemologický rys: podmínkou historizace sebe, tj. národa, bylo „detemporalizování“ Druhého, tj. 'lidu', 'lidové kultury'.

5. EPISTEMOLOGICKÁ PODMÍNKA A POLITIKA METODY

V základu historizující vesnické idyly byl v reflexi epistemologie (antropologie, ale analogicky lze užít také v reflexi) národopisu odhalen pozoruhodný mechanismus subjekt-objektové časové transformace - *alochronie*.¹³ Jak je patrné již z popisu nacionalistické conceptualizace 'lidovosti', je tato kvalita ceněna pro svou „tradičnost“. Dobová vesnická kultura/lidé jsou redukováni na „historický anachronismus“ (Danforth 1984: 53). Je vytvořena 'časová distance' mezi těmito lidmi a badateli tím, že objekt - konstrukt 'lidu' - je umístěn do doby dávno minulé. Fabian tento posun nazval „popření současnosti“ (denial of coevalness), charakterizovaný jako „trvalý

a systematický sklon umisťovat předmět [národopisu] do času jiného, než je čas producenta ... diskurzu“ (Fabian 1983: 31). Konstruování „současných předků“ (Amselle 1997: 19) stojí na evolucionistické (unilineární) perspektivě vývoje kultury, vázané na lineární pojetí času. Předmět zájmu, 'lidová kultura', je (na nižším stupni/starší, a tak) posunuta zpět na časové přímce oproti egu badatele, které je časově současné. Čas je „zprostorněn“ (spatialized), díky čemuž je posun možný (Fabian 1983). Tímto pojetím je získán přístup k jinak nepřístupné minulosti; rozpoznat sebe sama takového, jakým byl kdysi (Danforth 1984). Identifikují se fosilizované relikty slavné staročeské/slovanské minulosti, které se označí za „tradice“. „Připisovat [někomu] tradici, shrnuje J.-L. Amselle, znamená vracet [jej] zpět a ponechávat ... stranou naši vlastní společnosti“ (Amselle 1997: 19). Tím, že se někomu/něčemu přisoudí 'tradice', dojde k „upření veškeré dějinnosti“ (Ibid.).

O politice takového „upření dějinnosti“ jsem se ostatně již zmínil. Conceptualizace 'lidu' jako nehistorické, nečasové kvality je interpretována jako „od základu politický akt“ (Danforth 1984: 55), sloužící k legitimizaci 'národní ideologie'. Tímto chápáním 'tradiční kultury' lze dosáhnout představy kulturní kontinuity (viz zde kap. 4). Cílem historizujícího poznávání v první řadě není poznat, ale zprostředkovat romanticky pojatou minulost, a tak přispět k legitimizaci.

V této souvislosti je nasnadě uvažování o vztahu historismu a 'lidovosti' v termínech „vnitřního kolonialismu“ (Scheffel 1992: 7). Replikace koloniálního schématu v romantické, historizující conceptualizaci 'lidu', 'lidové/tradiční kultury' se uskutečňuje, jak ukazuje Scheffel (Ibid.), ve dvou rovinách: jednak v předpokladu kulturní zaostalosti „českého aborigena“ (Uherek 1994), což je zřejmé z koncepce 'současného předka'; a (za druhé) v rovině cílené manipulace s „domorodou“ kulturou. Exploatace je samozřejmá, neboť probíhá ve jménu 'národní ideo-

logie' (v českém případě). Přes adoraci 'lidu' a obdiv k výtvarům jeho „prostonárodního ducha“ má ale prostý 'pagán' pro národně smýšlející inteligenci, coby producenta národopisného diskurzu, cenu právě jen jako *médium*. Není zajímavý „sám o sobě“, ale jako uchovatel 'tradiční kultury', představitel češství. Michael Herzfeld hovoří o „paradoxu vzdělaného rozumu“ (Herzfeld 1987: 16), který na jedné straně formu(lu)je a objektivizuje exotického Jiného, 'lidovou kulturu', v níž se ale zároveň domáhá účastenství - cítí se být „národem vyšším z chaloupky“ (Macura 1997: 80), krátce „ex-folk“ (Lass 1989: 16). Venkov „sám o sobě“ má naopak cenu jen pokud je nacionalizován, zmonokulturněn.¹⁴ V zorném poli nacionalistického diskurzu není uchování lokálních společností, ale naopak jejich kulturní homogenizace (Loewenstein 1997). V 'moderní', 'národní' společnosti, nasměrované na kosmopolitní, západní kulturu, nebylo možné mít tak „nekontrolovatelnou“¹⁵ část populace, jakou byla ta národně indiferentní vesnická (Anděl 1991: 19). Jinak také řečeno, znamenalo „objevení ... chaloupky vzdalování se od [venkova], protože chaloupka byla svou symbolickou hodnotou opěrná bašta češství vždy současně s realitou venkova vytrhována“ (Macura 1997: 58). Vnitřně-koloniální opozice vesnických bez-mocných a městské intelektuální elity 'národní kultury', jejíž členové se definují jako moderní a racionální, se odhaluje také ve schématu kontrastujících představ jako: moderní/tradiční, historie/bez historie, vývoj/nerozvinutost, dospělost/dětsví (cf. Holý 1996: 107).

6. KNIHOVNA A MUZEUM: POLITIKA NÁRODOPISU

Z toho, co jsem doposud napsal a k čemu se také nadále budu vztahovat, vystupuje jeden z 'hlasů' toho-

to textu. Tento hlas je od počátku zviditelněn všude tam, kde zmiňuji 'lid', 'lidovou kulturu', právě těmi uvozovkami. Kategorie 'lidu', 'lidové kultury' jsou chápány jako konstrukce. Národopisování ve svých reprezentacích 'lidové kultury' bylo vlastně jejím *vynalézáním*. Nešlo o zrcadlení, o zhmotnění (v textu, v muzejním artefaktu) 'lidovosti', která by existovala „tam venku“. Radikálně je možné říci, jak to činí A. Lass, že hlavním účelem národopisného projektu byla produkce 'lidovosti' a udržování a garance *reality efektu* (Lass 1989: 16). Výsledkem pak je obecně, neproblematické pojetí předmětu jako substantivní kategorie - jeho existence je něčím samozřejmým, 'přirozeným'.

(Opět) A. Lass (1989) rozpoznává několik momentů postupu tohoto vynalézání: nejprve byly vybrány, resp. zformovány jednotlivé prvky, odpovídající ideálu 'lidovosti', jak jej chápala česká středostavovská společnost. Takto, v čisté formě (v úsilí nalézt nezkaženou 'českost'), si národní elity 'lidovou kulturu' přisvojily. Byla uchována v textu, vystavena ve vitrině a konečně, jako „výrobek“, si ji přivlastnila také veřejnost. Vedle toho, že je 'lidová kultura' textualizována (do fyzických textů), je také *vizualizována*, což je vlastním úkolem muzejnictví jako druhého pilíře celého národopisného diskurzu. Sám bych se přiklonil k názoru, že národopis je především muzejní disciplína. Legitimita tzv. *muzejní reprezentace* je zasazena v mnohem širším rámci. Jak připomíná James Clifford (1986), vizualizace, která je podstatou vzniku muzea, je zároveň hlavním zdrojem naplňování a upevňování 'pravdy' v západní modernitě.¹⁶ Pravda, píše Bělohradský:

„je [v moderním západním pojetí] určena jako

12 Romantismus metafor 'pádu' (Herzfeld 1987) „praníruje např. již roku 1859 Neruda, že 'vše moderní, každý pokrok lidský byl dán u nás v kladbu', kritizuje únik do mystifikačních iluzí a vesnických idyl“ (Loewenstein 1997: 214). M. Herzfeld nabízí ještě metaforu 'znečištění'/'znesvěcení', skrze něž je možné přistoupit k romantickému nadhodnocování minulých dob.

13 Koncept 'alochronie' vypracoval Johannes Fabian v knize *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. (New York: Columbia Univ. Press)

14 Cf. Scheffel (1992: 9), který uvádí analogický případ indiánských agentů, kteří milovali domorodé starožitnosti, ale samotní indiáni byli považováni za dobré jen pokud byli akulturováni.

15 Amselle (1997) mimo jiné také mluví o tom, že tzv. tradiční společnost není fosilizovaná, plná 'primitivních přežitků', ale naopak velice „otevřená“ - vzhledem k té moderní, která se jeví díky snazší byrokraticko-literární kontrole dějin a paměti daleko méně flexibilní.

16 Také Nederveen Pieterse dává do vzájemné souvztáhnosti 'modernímu' a 'muzeu'. Muzea mu jsou „institucemi modernity“ (Nederveen Pieterse 1997: 132). Jejich zaměření na konzervování klasifikací a taxonomizováním odráží moderního ducha kontroly a přivlastňování (Ibid.). Rozvoj muzea tak spadá do stejného období spolu s ostatními technologiemi 'dohlížení' (Hooper-Greenhill 1992). Muzeum, to je především prostorová klasifikace podle doktríny logického atomizmu, kde je pak vše evidentní, jasně uspořádaný, banalizovaný svět, daný směrem prohlídky; se šipkami, ukazujícími cestu od začátku ke konci (cf. Bělohradský 1997: 57).

‘mít vše neustále na očích’, jako ‘přítomnost všeho před námi’, jako to, co trvá a může proto být znovu a znovu viděno (essentia), jako to, co ‘vidíme jasně’ (evidence). Pravda je určena jako zorné pole, v němž jsou věci v zajetí našeho zraku, nemohou uniknout našemu pohledu ... Jeden lidský smysl, zrak, ... se stává metaforou ‘smyslu o sobě’.“ (Bělohradský 1991: 212)¹⁷

V jádru národopisného muzejnictví tedy spočívá potřeba konkretizace, vizualizace, a tak zhmataitelně konstruované ‘lidovosti’, jako důležitý bod její produkce. V tom, co je vystavováno jako autentické, původní, se vyjevuje faktualita lidového světa. Návštěvník muzea před sebou vidí jasný doklad, zhmotnění ‘lidovosti’. Zázitek exotické ‘tradičnosti’ je mnohem plnější, realističtější, či dokonce hyperrealistický, jde-li o expozici *in situ*. Moc národopisného diskurzu generuje ve spojení vědění a vidění, resp. spojení knihovny a muzea.

V muzeu se také snoubí ‘univerzita s divadlem’ (Nederveen Pieterse 1997), což nejspektakulárněji dokládá Národopisná výstava československá (1895). Ta byla nejen ‘poučením o lidu a jeho kultuře’, ale hlavně velkolepým zábavním parkem s nevidanými atrakcemi, který přilákal velké množství lidí. Byla směsicí exotizmu, nostalgie, zábavního parku a nacionalistické přehlídky autentického ‘česství’.¹⁸

Zabývat se politikou národopisu - jeho ‘instrumentálnosti’ - znamená evokovat vztah mezi politikou moci a vědění, mezi nacionalistickým diskurzem a národopisem. Jejich vztah je odhalen jako vzájemný, *sympiotický*.

„[M]oc ... nevystupuje jako něco vnějšího a něčeho ve vztahu k principům [národopisné] pro-

dukce faktů, ale naopak jako něco, co má ve vztahu k expertnímu vědění konstitutivní úlohu a co je přitom na druhou stranu tímto typem vědění nenápadně autorizováno a legitimizováno.“ (Konopásek 1996: 100, zvýraznil D.K.)

Vycházíme ze společného cíle, kterým je hledání kořenů, starobylosti a tradice. Připomenu, že v tomto pátrání po „sekulárním ráji národní čistoty“ (Herzfeld 1987: 82) se nacionalistický diskurz, při legitimizaci svých snah, odvolává (také)¹⁹ na národopisné vědění. Jak řekl V. Hubinger (1994), bylo hlavním účelem národopisu ne se ptát, ale odpovídat a podávat důkazy. Národopis byl *funkcí* nacionalizmu. Co je ale důležité si uvědomit je užitečnost, resp. nepostradatelnost těch „současných předků“ a jejich „tradice“ také/zejména pro samotný národopis. Vždyť bez ‘lidové tradice’ by nebylo ani národopisu, který je, řekl bych, existenciálně závislý na tom, co jej konstituuje. Pro producenty národopisného diskurzu bylo užitečné zacházet s objekty jako se „zpožděnou populací“ a současně vyzvedávat jejich ‘tradiční kulturu’ a ‘zvyky’ jako součást ‘národního dědictví’, ‘národní kultury’. Udržováním rozdílu mezi ‘námi’ a ‘nimi’ je udržován sám předmět národopisu, smysl jeho existence (k této ‘alochronní epistemologii’ viz kap. 5). Jako klimax vzájemně podpůrné aktivity je možné označit období první poloviny devadesátých let 19. století.²⁰ Na jedné straně, jak píše A. Lass (1989), jsou v rámci příprav na Národopisnou výstavu objekty přesouvány z „etnograficky bohatých periférií“ do politického centra, aby zde svými kvalitami přispěly k podpoře ‘národního programu’. Objektívovaná a reifikovaná ‘lidovost’ je nabídnuta konzumentovi jako hodnota ‘českosti’. Národopis konkretizuje, naplňuje vědomí ‘národní esence’. Na straně druhé, právě Národopisná

výstava je stvrzením úspěchu národopisu, jeho životaschopnosti, ba nezastupitelnosti jako samostatného diskurzu; a je také bránou k jeho institucionalizaci.²¹

V nacionalistické rétorice má (také) národopisná činnost postavení ‘práce pro budoucnost’, pro budoucnost národa ve jménu hledání „*Urtextu* kolektivní identity“ (Herzfeld 1987: 82).²² Národopisné texty, jako „recepty na nostalgii“ (*receipts for nostalgia* - Lass 1989: 13), ukazují ztrácející se nebo už ztracenou tradici, které jsme „my“, příslušníci českého národa, dědici. Muzea připomínají (nejen architektonicky) „chrámy nostalgie“, které svou sakrálností odvozují od „posvátných“ předmětů, v nich uložených. Celý národopisný diskurz vystupuje jako uchovatel a *ochránce* ‘lidovosti’, který bojuje proti jejímu zapomenutí a znečištění (Lass 1989). Musí ji šířit, pravou a čistou. Národopisec je něčím víc než obyčejným badatelem. Je *veleknězem* ‘lidovosti’ - jejím ochráncem, udržovatelem její čistoty a zároveň jejím zvěstovatelem. Velekněz-národopisec je přitom také *terapeut*. Jen vzpomeňme terapeutickou²³ funkci konceptu *noble peasant* v nacionalistickém diskurzu. Koncept tu vyvolává zušlechťující apercpeční účastenství na „realitě“ ‘českosti’, jejíž je ‘lid’ esenci.

V tomto smyslu tedy rozumím slovům Z. Uherka o národopise jako o „víc než vědě“ (Uherk 1994) - jako ochránci chrámového posvátna a nositeli vyššího poslání.

7. DIS/KONTINUITY

Jedním ze ‘snadných přechodů’ národopisu je kontinuita schématu jeho politiky. Chci tím říci, že i po roce 1948 se národopisování projevuje „službou

kolektivní [nyní již ne nacionalistické, ale socialistické/komunistické] sebeglorifikaci“ (Scheffel - Kandert 1994: 18), v jejímž rámci se zároveň rozrůstá a pozoruhodně silí samotné národopisné vědění (a to nejenom ‘etnografie současnosti’). ‘Lid’ je, v rétorice nové ideologie, opět jedním ze sakralizovaných *topoi*, míst paměti; nyní jako „bytočně progresivní a revoluční subjekt dějin“ (Hubinger 1990: 43). Jeho představitel se mění a v historizmu poúnorového režimu je místo sedláka typizován a objektívován dělník, vesnická chudina, proletariát. Dělnický aboriginál, říká Uherk, byl, jako předtím vesnický lid, krásný, kulturně bohatý příklad obdivu a následování (Uherk 1994).²⁴ Jinak řečeno, vrátili se k náboženské metafoře, chrám (národopis) je přejmenován (podle sovětského vzoru na ‘etnografii’), mění se modly a nastupují noví kněží.²⁵ Co je ale stále stejné, je kontinuita schématu ‘více než vědy’ - etnograf/národopisec je stále veleknězem, správcem ‘pravdy’ těch „nejprogresivnějších“ hodnot, které legitimizují oficiální rétoriku a jsou v ní re-konstruovány a potvrzovány. Současně silí také autoritativnost národopiscova hlasu.

Druhou kontinuitou, kterou chci zmínit - jedním z hlavních symptomů národopisování - je „alochronní epistemologie“ (viz kap. 5). Jak bylo řečeno, stála u samotného zrodu tohoto diskurzu. I v dnešním národopisu, o němž je možné hovořit již jako o „autoritativní soustavě bez autority“ (Loewenstein 1997: 55), se reprodukuje v praktických a kognitivních modelech etnografií (cf. Lass 1987)²⁶, zabývajících se ustanovováním historické kontinuity jednotlivých schémat (vývoje domu, krby, oděvu, obřadu, podob legend, aj.). Pomocí manipulací časové koexistence se udr-

17 To je také vyjádřeno v pojetí badatele, stojícího vně zkoumané ‘reality’ - zaujímajícího distanci - který na ni pohlíží, pozoruje ji. Zachází s ní jako s objektem - v durkheimovském principu „comme des choses“.

18 K výstavě nejnověji - viz Brouček et al. 1996.

19 Tímto chci uvést, že nejen národopis, ale celá ‘národní věda’ byla „etnizovaná“ a na ‘národním programu’ se také nějak podílela (cf. Holý 1996: 50).

20 „Masové“ etnografování se časově kryje s vrcholnou fází (C) ‘národního hnutí’ v členění M. Hrocha (cf. Hroch 1996).

21 V období 1. pol. 90. let, které se nese ve znamení NVČ, je patrný zvýšený nárůst zakládání regionálních, zejm. etnografických muzeí. V pražském centru vzniká v Národním muzeu národopisná sekce již v roce 1891 (po České chalupě). Je založena ústřední vědecká instituce - Národopisná společnost. V roce 1896 je otevřeno samostatné Národopisné muzeum. Od 1891 vychází Český lid.

22 To vedlo, slovy J. Kanderta (1991: 4), k „zakletí etnocentrismu“ české etnografie, kterou zajímá pouze český ‘lid’.

23 Terapie ve svém původním významu ‘rituální substituce’ (Tyler 1986: 134).

24 Ocituji ještě Vladimíra Macuru, který k této dis/kontinuitě píše: „Projekt české identity, který ... se utvářel snad ve všech oblastech poúnorové kultury, vycházel formálně z tradice ... , ale současně tradici zásadním způsobem přehodnocoval. Obrozené stereotypy ‘národa chaloupek’ byly nenápadně, ale důsledně posunuty směrem k novému stereotypu ‘národa dělníků’, tradiční protíněmectví se přetvořilo v součást obrazu nepřítelů na Západě ... , slavismus byl nenápadně vytlačen adresnějším ‘russismem’ jako výrazem loajality k Sovětskému svazu ...“ (Macura 1998: 12).

25 Tyto momenty tedy odkazují k té předponě „dis“.

26 V tomto textu A. Lass podrobuje novému čtení dvě práce, které byly ve své době „rebelující“ a ke zbytku diskurzu kritické (Kalandrovo České pohanství. Praha: Nakladatelství František Borový, 1947 a Karbusického Nejstarší pověsti české. Praha: Mladá fronta, 1966.). Přesto v Lassově čtení sdílejí obě práce s celým diskurzem ‘pravdu’ lidové jinakosti, předpoklad ‘současných předků’.

žuje rozdílnost 'lidovosti', ve které je pak možné rozpoznat hledané starší 'historické formy' konkrétních předmětů.

Chce se mi o tomto alochronním 'režimu pravdy' říci, že je nutnou vlastností národopisu jako historické disciplíny (cf. Fabian 1983). Odtud také jeho autoritativnost v kontextu ideologií, stojících na rétorice historizmu - nacionalizmu i komunizmu. Je ale vlastností povětšinou nereflekтовanou, protože 'ideologie deskripce' nic takového nedovoluje.²⁷ A opět se dostáváme na počátek. V rámci racionální 'vědy' je přece nemyslitelné připustit (a kriticky reflektovat) namísto „průhledné“ metody strategie, jakými je třeba toto „detemporalizační zařízení“ nebo předtím zmiňované (symbiotické) 'vědecko'- ideologické propojení.

7. SHRNUTÍ

V textu jsem sám také samozřejmě sledoval strategii - vyjádřit se proti „oficiální epistemologické ... doktríně“ moderního věku, [kde] ono *symbiotické* propojení mezi politickou mocí a expertním věděním ... neexistuje“ (Konopásek 1998: 32). V práci jsem se pokusil prostřednictvím koláže reflexivních textů načrtnout pole jejich možných vztahů, poukázat právě na tuto symbiózu, a to v „evidentní“ nacionální situaci české kultury od, přidržím se odhadu Z. Uherka (1994), období 1830. V ní nalézám místo zrodu národopisného diskurzu.

Vycházím při tom z imperativu, že předmětu (věci, větě) nelze porozumět z něj samotného, ale jen jako odpovědi na otázku, která si tuto odpověď vynutila (Bělohradský 1997: 10). Jinými slovy 'národopis' není *samo-zřejmý* předmět zkoumání, v němž by byl ukryt jeho smysl, neproblematicky vyjevitelný popisem. Tázáním se po jeho politice jej zasazují

do „otázek“, které vedly k jeho vzniku. Zároveň jej ale takto znovu vynalézám (!). Mohl bych také říci, že hlavním cílem je pokus o *tématizaci* kritiky stále hojně prezentované představy, že etnografie je a vždy byla „ve své podstatě“ neutrální 'vědou', která měla někdy tu smůlu, že se zabývala zrovna politikou žádoucím předmětem. Namísto nezaujatého pozorovatele, který prostě zrcadlí skutečnost lidové kultury, jsem nabídl postavu, okouzlenou v duchu romantického historizmu tradičností a původností české kultury uchované v lidové vrstvě, v níž rozpoznává moudrost a vkus svých dědů (všechna slova patří do uvozovek!), a která slouží jako opora národní charakterologie. V národopisném žánru je realita 'lidu' a jeho 'tradiční kultury' vytvářena a zároveň reifikována v muzejním artefaktu. Hovořím proto o dvou pilířích národopisu - knihovně a muzeu.

Národopis se v nacionalistickém diskurzu nejen rodí, ale zejména prudce roste a sílí. Obousměrná symbióza moci a vědění nalézá v národopisu silnou artikulaci, kterou jsem se pokusil vyjádřit v kvazináboženských termínech. Národopisec se tu stává kněžskou postavou, nadanou terapeutickými schopnostmi - ve svém 'chrámu nostalgie' uchovává předměty 'národního' kultu, které ty, kteří věří, naplňují obnovující a sakralizující účastí na 'národní' podstatě. V takové apercpci jsou 'lid' a jeho 'kultura' konstruovány v „alochronní epistemologii“, která vynalézá 'současné předky'. „Jejich“ kultura je jiná než „naše“, je starší, taková, jakou jsme „my“ měli dříve. Pomocí této kultury je možné, tak jak to národopis zřetelně praktikuje, dokládat dřívější stádia vývoje a rekonstruovat celou linii, ať už národa nebo - častěji - jednotlivostí (tj. v duchu atomizmu pozitivní metody) tzv. 'materiální' a 'duchovní' kultury.

²⁷ V totalitních 'režimech pravdy', kde je jedním z prvků monopolizmus 'vědění', není možné, jak přemítá Loewenstein (1997: 1. Kap.), ani očekávat jiný typ než „poslušného specialistu“. V této rovině se lze bavit o nacionalizmu a komunizmu, stejně jako o 'vědeckém' pozitivizmu. Rozhodně tu není místo pro pochybovačného, reflektujícího „intelektuála“, jehož výpovědi naopak „riskují, že budou prohlášeny za příznak šílenství nebo důkaz zrady, protože odhalují historickou omezenost každého kontextu, a tím ohrožují veřejný status hegemonických verzí světa“ (Bělohradský 1997: 22).

Amselle, J.-L. 1997.

Napětí v kultuře. *Cahiers du Cefres*, no. 12, [Zprostředkování a prostřednictví v kultuře]. Praha: Cefres.

Anděl, J. 1991.

Nacionalismus a národní kultura. *Přítomnost* 2, č. 6, pp. 19.

Bělohradský, V. 1991.

Přirozený svět jako politický problém. Praha: Čs. spisovatel.

Bělohradský, V. 1997.

Mezi světy & mezisvěty. Praha: Votobia.

Brouček, S. 1995.

Ideály československého národopisného hnutí a jejich proměny v čase (1891 - 1994). *Český lid* 82, č. 1, pp. 49-53.

Brouček, S. et al. 1996.

Mýtus českého národa, aneb Národopisná výstava československá 1895. Praha: Littera Bohemica.

Clifford, J. 1986.

Introduction. In: Clifford, J. - Marcus, G. (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press.

Damsholt, T. 1995.

On the Concept of Folk. *Ethnologia Scandinavica* 25, č. 1, pp. 5-24.

Danforth, L.M. 1984.

The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture. *Journal of Modern Greek Studies*, č. 2, pp. 53-85.

Deleuze, G. 1996.

Foucault. Praha: Herrmann & synové.

Dirks, N. - Eley, G. - Ortner, S.B. 1994.

Introduction. In: Dirks, N. - Eley, G. - Ortner, S.B. (eds.): *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton U. P.

Fabian, J. 1983.

Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia Univ. Press.

Feyerabend, P. K. 1991.

Realismus a historická poznání. In: Gál, F. - Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.

Foucault, M. 1994.

Řád diskursu. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.

Gellner, E. 1993.

Národy a nacionalismus. Praha: Hřibál.

Herzfeld, M. 1987.

Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge: Cambridge U. P.

Herzfeld, M. 1997.

Anthropology: A Practise of Theory. *International Social Science Journal* 49, č. 3 (153), pp. 301-318.

Holý, L. 1996.

The Little Czech and the Great Czech Nation. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Hooper-Greenhill, E. 1992.

Museums and the Shaping of Knowledge. London: Routledge.

Horák, P. 1994.

Doslov. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.

Hroch, M. 1996.

V národním zájmu. Praha: Filosofická fakulta UK.

Hubinger, V. 1990.

K vymezení a užití termínu lid v etnografii. *Český lid* 77, č. 1, 40-47.

Hubinger, V. 1994.

Národopis a antropologie - pramen čisté vody nebo kalná strouha ideologie? [Příspěvek

- přednesený na *Odborném semináři ze sociální antropologie*, Praha, Cefres, 6. 4. 1994].
- Jeřábek, R. 1992.
Czech Studies of Folk Life from Ethnography to European Ethnology. *Anthropological Journal on European Cultures*, 1, č. 2, pp. 37-51.
- Jiříkovská, V. - Mišurec, Z. 1991.
Příspěvek k vývoji české etnografie a folkloristiky a Národopisné společnosti československé při ČSAV po únoru 1948. *Národopisný věstník československý* 50, pp. 5-35.
- Kandert, J. 1991.
Budoucnost české etnografie? In: Jeřábek, R. et al.: *Etnografie bez ideologie /... a co dál?/ Umění a řemesla*, č. 1-2, pp. 1-9.
- Konopásek, Z. 1994.
Auto/biografie a sociologie (The Easy Teenage New York Version). *S - Obzor* 3, č. 3, pp. 32-47.
- Konopásek, Z. 1995a.
Sociologovy hrátky s (ne)modernitou. *S - Obzor* 4, č. 4, pp. 76-89.
- Konopásek, Z. 1995b.
Věda, reflexivita a text, aneb některým sociologům II. *Biograf*, 3, pp. 7-19.
- Konopásek, Z. 1996.
Sociologie jako power play. *Sociológia* 28, č. 2, ss. 99-125.
- Konopásek, Z. 1997.
Text a textualita v sociálních vědách III: Reflexivní impuls. *Biograf*, 9, pp. 7-15.
- Konopásek, Z. 1998.
Estetika sociálního státu. O krizi reprezentace (nejen) v sociálním zabezpečení. Praha: G plus G.
- Kořalka, J. 1996.
Češi v habsburské říši a v Evropě 1815 - 1914. Praha: Argo.
- Křen, J. 1992.
Historické proměny češství. Praha: Karolinum.
- Lass, A. 1987.
The Manuscript Debates. *Cross Currents*, 6, pp. 445-460.
- Lass, A. 1989.
What Keeps the Czech Folk 'Alive'? *Dialectical Anthropology* 14, č. 1, pp. 7-19.
- Loewenstein, B.V. 1997.
My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie. Brno: Doplněk.
- Macura, V. 1993.
Chaloupka. In: Macura, V.: *Masarykovy boty a jiné semi(o)fejetony*. Praha: Pražská imaginace.
- Macura, V. 1997.
Chaloupka - projekt idyly. In: Hodrová, D. et al.: *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie*. Praha: H & H.
- Macura, V. 1998.
Český sen. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Marcelli, M. 1995.
Michael Foucault, aneb stat' sa iným. Bratislava: Archa.
- Marcus, G. - Cushman, D. 1982.
Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.
- Marcus, G. - Fischer, M. M. J. 1986.
Anthropology as Cultural Critique. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1994.
Chvála filosofie. In: Merleau-Ponty, M. - Lévi-Strauss, C. - Barthes, R.: *Chvála moudrosti*. Bratislava: Archa.
- Morin, E. 1995.
Věda a svědomí. Brno: Atlantis.
- Nederveen Pieterse, J. 1997.
Multiculturalism and Museums. Discourse about Others in the Age of Globalisation.

- Theory, Culture & Society* 14, č. 4, pp. 123-146.
- Neubauer, Z. 1994.
Přímluvcé postmoderny. Praha: Hmčičství a nakladatelství Michal Jůza a Helena Jůzová.
- Patočka, J. 1990.
Eseje. Náš národní program. Praha: Evropský literární klub.
- Petrusek, M. 1992.
Alternativní sociologie. Praha: Klub osvobozeného samizdatu.
- Petříček, M. jr. 1993.
Předmluva, která nechce být návodem ke čtení.
In: Derrida, J.: *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- Podoba, J. 1991.
Diskúzia o našej vede. *Národopisné aktuality*, č. 2, pp. 115-129.
- Rak, J. 1994.
Ty naše chaloupky české. In: Rak, J.: *Bývali Čechové ...* Praha: H & H.
- Robertson, L.R. 1997.
The constructed nature of ethnohistory. *International Politics* 34, č. 3, pp. 265-283.
- Said, E. 1979.
Orientalism. New York: Random House.
- Scheffel, D.Z. 1992.
Antropologie a etika ve východní Evropě. *Národopisný věstník československý* 9/51, pp. 3-10.
- Scheffel, D.Z. - Kandert, J. 1994.
Politics and Culture in Czech Ethnography. *Anthropological Quarterly* 67, č. 1, pp. 15-23.
- Schulte, B. 1974.
Toward a Reflexive and Critical Anthropology. In: Hymes, D. (ed.): *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.
- Skupnik, J. 1997.
E cultura unum, či e pluribus unum. Kulturně exkluzivní koncept národa a národní identity. *Český lid* 84, č. 1, pp. 65-77.
- Spencer, J. 1996.
Orientalism. In: *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. (Barnard, A. - Spencer, J. eds.), London: Routledge.
- Stern, J.P. 1992.
The Heart of Europe. Essays on Literature and Ideology. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tassin, E. 1994.
Národní identity a politické společenství. *Střední Evropa* 7, č. 42, pp. 10-20.
- Tyler, S. 1986.
Post-Modern Ethnography: From Document of Occult to Occult Document.
In: Clifford, J. - Marcus, G. (eds.): *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Uherek, Z. 1994.
Metoda českého etnografického výzkumu a obraz českého aboriginála: 1830 - 1989. [Příspěvek na semináři o vztahu nacionalismu a národopisu, 19. 2. 1994].
- Vrhel, F. 1990.
Hermeneutika a etnografie. In: *Studie z obecné etnografie I*. Praha: ČSAV, Ústav pro etnografii a folkloristiku.
- Whitaker, M.P. 1996.
Reflexivity. In: *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. (Barnard, A. - Spencer, J. eds.), London: Routledge.
- Woolgar, S. 1988.
Reflexivity is the Ethnographer of the Text. In: Woolgar, S. (ed.): *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers of the Sociology of Knowledge*. London: Sage.

CARGO

cult

Ivo T. Budil

Dvacáté století nijak nešetřilo sociálními, ideologickými nebo náboženskými hnutími, střety, rozvraty a genocidami, které dosáhly rozměrů, jež by minulé epochy bez váhání označily za apokalyptické. Ve stínu Verdunu, Stalingradu, Osvětimi, gulagu nebo islámského fundamentalismu, představujících důležité mezníky hluboké krize a výzvy, kterým byla naše civilizace nucena čelit, se nalézá fenomén *kultu cargo*, masového hnutí, které během několika desetiletí výrazně poznamenalo život domorodých kmenů v Tichomoří v době jejich hospodářské i kulturní integrace do světového společenství. Šlo tedy o události v marginální oblasti dnešního světa, které - jakmile již nebyla nutná pacifikující a represivní úloha koloniálních správců a úředníků a situace se „uklidnila“ - byly svěřeny do konceptuální péče etnografů, antropologů a dalších pověřených expertů na „exotično“. Přesto však někteří autoři soudí, že historiografický záznam a antropologický výklad zmíněného hnutí má vysokou vypovídací hodnotu o povaze naší vlastní kultury a historie. To, co se odehrálo v pralesích jižního Tichomoří, je podle nich mnohem bližší procesům, které probíhaly i v rámci západní civilizace, než by byli ochotni připustit badatelé, uvyklí s takřka manicheistickou zarputilostí klást proti sobě společnost „horké“ a dějinné a společnosti „studené“ a nehybné.

Základní stavební kameny kultu cargo, které se vyskytují v nejrůznějších lokálních kombinacích, zahrnují podle Petera M.

Worsleye především víru v návrat mrtvých, znovuoživení, případně modifikaci místního náboženství, integraci křesťanských prvků, fascinaci západním zbožím a technologií - *cargem*, víru, že černí lidé se brzy změní v bělochy a naopak, očekávání blízkého příchodu vykupitele, snahu obnovit tvář v tvář Západu domorodou politickou a hospodářskou nezávislost, násilí a hrozby vůči bělochům a sjednocování tradičně rozdělených a zneprátených skupin. V rámci kultu cargo nalezneme řadu bizarních motivů, které jakoby v karnevalové, fraškovité podobě karikují mnohá „vážná“ až „osudová“ témata západního monoteismu. Euroameričtí pozorovatelé často hovořili v souvislosti s kulturem cargo o chiliastickém „šflesství“, apokalyptické „mánii“ nebo eschatologické „zběsilosti“ jeho stoupenců a zdůrazňovali údajnou nevyzpytatelnou iracionalitu hnutí. Ve skutečnosti můžeme v pozadí svébytné *bricolage*, která kombinuje mnohé melanéské, starozákonní, eschatologické a apokalyptické motivy a elementy, zahlédnout střetávání a vyrovnávání domorodých společenství s průnikem západní kultury.

Dílčí případy kultu cargo nalezneme v relativně velkém časovém rozpětí a často bez vzájemné souvislosti především na ostrovech Melanésie - Nové Guineji, Šalomounových ostrovech, Vanuatu (dříve Nové Hebridy), Fidži, dále na některých ostrovech Polynésie - Tahiti a Mikronésie - Kiribati (dříve Gilbertovy ostrovy) a na Novém Zélandě. Peter M. Worsley vypočítává celkem

59 lokálních projevů kultu cargo, které byly mezi lety 1886 až 1955 zaznamenány na Nové Guineji a na přilehlých Bismarckových a Schoutenských ostrovech (především *Koreri movement*, *Simson incident*, *Black King movement*, *Great Pigs*, *Hine movement*, *Native King*, *Ghost Wind*, *Tommy Kabu Cooperative movement*, *Batawi incident*, *Vailala madness*, *Filo incident*, *Goilala and Gogodara cult*, *Pig killing*, *Three Black Kings*, *Mambu movement*, *Tifu incident*, *Kukuaik movement*, *Yali incident*, *Gagara movement*, *Letub movement*, *Rai Coast incident*, *Eemasang movement*, *Timo incident*, *Lazarus movement*, *Sosom incident*, *Morobe movement*, *Markham valley movement*, *Yerumot incident*, *Baigona movement*, *Taro cult*, *Assisi cult*, *Milne Bay movement*, *Paliau movement*, *Batari movement*, *Baining trouble*, *Kokopo movement*, *Namatana movement* aj.). Bougainville, Buka, Malaita a San Cristobal na Šalomounových ostrovech byly postiženy nepokoji v letech 1913 až 1958. Ostrov Espiritu Santo, jenž je součástí Vanuatu, proslul řadou projevů kultu cargo (*Mamara movement*, 1945-1951; *Atori incident*, 1945; *Rongoro affair*, 1914-1923; *Ava-Avu incident*, 1937), stejně jako další ostrovy tohoto souostroví - Malekula (*Malekula Native Company*, 1950), Pentecost (*Bule incident*, 1947) a Tanna (pověstné *John Frum movement*, 1938-1958). Na ostrově Lifu severně od Nové Kaledonie byla v rámci místní varianty kultu cargo v roce 1947 vykupitelská úloha spojována s Komunistickou stranou Francie. Na Fidži byl kult cargo patrný již v sedmdesátých a osmdesátých letech devatenáctého století (*Tuka movement*, *Luve-ni-wai*), přičemž opět mocně vzplál koncem druhé světové války (*Kelevi sect*, 1945-1947). Na Novém Zélandu proběhlo silně protibělošsky zaměřené hnutí odpovídající svou povahou

kultu cargo již v letech 1860 až 1871. Nejstarší známý projev kultu cargo souvisel podle G.A. Byrona s vyloděním kapitána Jamese Cooka v roce 1779 na Havajských ostrovech, jeho tragickou smrtí a asimilací do místního rituálu *Makahiki*. Příjezd lodí Jamese Cooka, jenž byl ztotožněn s chthonickým božstvem plodnosti Lonem, byl údajně pro domorodce příslibem nadcházejícího zlatého věku věčné blaženosti a blahobytu.

Je zřejmé, že kult cargo představuje souhrnný název pro rozmanité, na první pohled protikladné způsoby chování domorodců, jejichž variabilita a vnitřní rozpory umožňují četné interpretace. Podívejme se na některé převažující výklady fenoménu cargo, které ukazují možnosti i omezení soudobého antropologického myšlení při konceptualizaci tohoto fenoménu.

KULT CARGO JAKO VÝRAZ FASCINACE ZÁPADNÍ TECHNOLOGIÍ

Západní zboží hrálo v kultu cargo výraznou úlohu a tato skutečnost přiměla mnohé badatele k tomu, že chápali zmíněné hnutí téměř výlučně jako magické úsilí domorodců získat hmotné výdobytky bělochů. Samotný název *cargo* náboženského a sociálního jevu, jímž se zabýváme, je odvozen z výrazu pidgin english pro „zboží“. Domorodci uvěřili, že skutečným zdrojem carga nejsou západní kolonizátoři, které nikdy nespátřili doopravdy fyzicky pracovat, ale spíše mytická země mrtvých předků Papuánci, kteří na Nové Guineji stavěli v džungli bambusové tyče v domnění, že vztyčují telegrafní antény, nebo Melanésané, kteří na ostrovech Vanuatu intenzivně mýtili prales a budovali „silnice“, „přistávací dráhy“ a „přístavy“ pro magická letadla a plavidla, která údajně přicházejí od přátelského krále „Rusefolda“, vládce

mytické Ameriky, země mrtvých, se snažili si tímto způsobem osvojit rituály a magii bílých mužů, aby se sami stali příjemci carga bez diskriminujícího prostřednictví bělochů. Domorodci se také pokoušeli přímo vyzvědět tajemství esoterické moci přivolávající cargo a v Madangu na Nové Guineji sepsali petici, v níž požadovali rovnocenný přístup k západní magii. Na ostrově Malaita, součásti Šalomounových ostrovů, se rozšířily kuriózní rituály, při nichž si domorodí účastníci sedali v napodobeninách evropských šatů kolem stolů s lahvemi a květinovými vázami a na papíry „psali magické znaky“, jejichž prostřednictvím hodlali získat magickou moc nad cargem.

Interpretace, která považuje kult cargo především za projev fascinace produkty průmyslové revoluce, vychází vstříc samolibé západní pyši na „zázračnou“ techniku a navazuje na intelektualistické výklady původu náboženství od evolucionistů typu Edwarda Barnetta Tylora nebo Jamese George Frazera. Ti soudili, že náboženství a magie vznikly jako utilitární „technologie sakrální“, pomocí které se archaický člověk snažil k vlastnímu prospěchu ovlivnit a vytěžít přírodní prostředí. Pochopit ale dramatické události na ostrovech jižního Pacifiku jako pouhý výraz nenaplněné a zklamané touhy domorodců po získání evropského zboží by znamenalo uzavřít si cestu k širší konceptualizaci zmíněných procesů.

KULT CARGO JAKO VÝRAZ REGENERACE A VZKŘÍŠENÍ SVĚTA

Podle V. Lanternariho a M. Eliadeho je myticko-rituálním klíčem k pochopení rozličných kultů cargo téma každoročního návratu mrtvých a kosmické obnovy, jež je spjata s obřady Nového roku (*New Year Feativals*). Prostulý religionista Mircea

Eliade soudil, že archaické kultury symbolicky obnovují prostřednictvím rituálů Nového roku kosmos, který se vzápětí vynořuje v síle a svěžesti nového stvoření (*regénération totale du temps*). Starověké obřady Nového roku, například sumerský *zagmuk* nebo akkadský *akitu*, údajně reprezentovaly rituální zpřítomnění původního Chaosu, vládnoucího před vlastní kosmogonickou událostí, která dala primordiální démonické a tajemné látce tvar posvěceného Řádu. Protože akt zvaný řecky *sunokismos* – stvoření Kosmu z překosmického Chaosu – splýval podle Eliadeho s vytvořením sociálních vazeb nebo politických institucí dané společnosti, byl dočasný triumf Chaosu provázen zrušením tabu, sociálním rozvratem, převrácením tradičních rolí a statutů, orgiastickými výstřelky a návratem mrtvých, reprezentovaných maskami z podsvětí. Ženy na ostrově Lemnos vždy jedenkrát za rok na devět dnů uhasínaly oheň a současně přinášely oběti podsvětním bohům. Římský *mundus*, představovaný jámou v podobě včelího úlu, o níž se věřilo, že je branou do podsvětí, byl otevírán třikrát do roka u příležitosti *dies religiosi* tak, aby duše zemřelých mohly proniknout do našeho světa. Dalším typickým primordiálním obrazem, který se váže k obnově Chaosu, je potopa světa.

V. Lanternari identifikoval obřady Nového roku též v náboženském životě obyvatel Melanésie, kde údajně zahrnovaly témata jako příchod mrtvých, zákaz práce, obětní dary mrtvým, hostinu pro duchy a slavnost orgiastického rázu. Američané, kteří se během druhé světové války vylodili na melanéských ostrovech, byli rozpoznáni jako duchové mrtvých, jejich křižníky a letadlové lodi byly pokládány za pověstná „plavidla mrtvých“, přicházející z dalekých zemí, kam se domorodci uchylují po smrti.

Podle proroka Ronouura z ostrova Espírito Santo nadejde potopa, po které připlují mrtví na nákladních lodích s rýží a množstvím dalších potravin.

Kult cargo byl proto pochopen jako neusměrňované kolektivní sdílení obřadů, které prolomily svá původní určení symbolického regenerativního aktu, prostoupily celou společností a dovedly ji prakticky na pokraj sebezničení. Tsek, vůdce kultu na ostrově Espírito Santo, vyzýval v polovině čtyřicátých let své stoupence, aby zapálili domy, zničili veškeré předměty pocházející od bělochů, usmrtili všechna domácí zvířata, opustili dosavadní společenské zvyky, chodili nazí a nedodržovali tradiční tabu. Podobné destruktivní výzvy vůči vlastní hmotné i duchovní kultuře jsou pro kult cargo charakteristické. Na pahorkatinách Nové Guineje se domorodci v roce 1946 hromadně zbavovali všech prasat, která představovala základní zdroj jejich výživy, symbol statutu a klíčový rituální artefakt.

Co bylo ale příčinou tohoto porušení „zákona míry“ (*law of measure*), této aktualizace modu chování, které za normálních okolností každé společenství přísně střeží a jehož projevy toleruje v duchu římské moudrosti „*non semper Saturnalia erunt*“ jen za striktně stanovených podmínek a po vymezenou dobu?

KULT CARGO JAKO MILÉNARISTICKÉ HNUTÍ

Obyvatelé tichomořských ostrovů měli prostřednictvím především katolických misionářů a adventistů sedmého dne příležitost se seznámit s křesťanstvím. Eschatologické, apokalyptické a prorocké texty Starého a Nového zákona, zvěstování vzkříšení mrtvých, druhého příchodu Ježíše Krista a celkové obnovy světa mocně oslovily nábo-

ženskou imaginaci domorodců Melanésie, Polynésie i Mikronésie údajně rozpoznali v biblické tradici svůj vlastní eschatologický mýtus. Příznačný je osud domorodé legendy o kulturním hrdinovi Mansrenovi, stvořiteli ostrovů a prapředku Papuánců, který pravidelně obnovoval síly ohněm a svlékáním kůže. Tento mýtus plodnosti a regenerace přírody postupně splýnul – částečně z iniciativy samotných misionářů – s obsahem křesťanské zvěsti.

Důležitým důsledkem této synkreze bylo, že se domorodci začali silně identifikovat se svébytně pojímanou biblickou kulturou, jejíž pastorálně archaický ráz více odpovídal jejich vlastnímu životnímu stylu než moderní civilizace, jež právě přicházela na ostrovy. Papuánci dávali svým vesnicím jména jako Jericho, Betlém nebo Galilea. Domorodý poustevník na jednom z ostrovů Huon Peninsula se nazval Lazarem, Schoutenské ostrovy byly přejmenovány na Judeu a místní říčka na Jordán.

Již v roce 1893 ohlásil prorok Tokeri z Milne Bay na Nové Guineji blížící se katastrofu zahrnující vulkanickou činnost, zemětřesení a záplavy, která však otevírá cestu ke zlatému věku obecné hojnosti a blaženosti. Vůdce kultu cargo na ostrově Espírito Santo Tsek spojil počátek nového věku s příchodem „Ameriky“, kdy všichni stoupenci kultu získají množství zboží a budou žít věčně. I v jiných oblastech Melanésie pocítovali domorodci blízkost rajske éry hojnosti a blaženosti. Na přelomu dvacátých a třicátých let věřili Bainingové, že zemětřesení smete všechny Evropany a jejich domorodé pomocníky a na obrovské planině, kam se navrátí zemřelí, budou lidé bezpracně sklízet plody zahrad a ovocných sadů. John Frum z ostrova Tana na Vanuatu předpověděl obrovskou katastrofu, po níž nebude nikdo pracovat, zmizí choroby,

starci omládnou a domorodci se zbaví bělochů a misionářů. Společenský rozvrat a destruktivní chování vůči vlastní kultuře měly předznamenat regeneraci světa a nástup zlatého věku.

Tyto vize připomínají například zlatou říši Gimli, která se podle germánské Eddy vynoří po zničujícím zápase mezi bohy a démony, nebo i obraz *pays de cocagne* z utopické imaginace evropského středověku a s ním spojené alimentární orgie. Ve zvláštní shodě s evropskými humanisty šestnáctého století, kteří se po objevení Nového světa, jež byl vzápětí ztotožněn s reliktem zlatého věku, domnívali, že „na počátku byl celý svět Amerikou“, případně s rosenkruciány sedmnáctého století, kteří pokládali „Ameriku“ za místo regenerace světa, přichází na melanéské ostrovy „Amerika“ jako metafora utopického stavu blaženého bezčasí, obnovujícího primordiální podmínky lidské existence.

Západní vliv na přírodní národy měl často za následek otevření domorodých chronologických systémů, až dosud uzavřených v „mýtu věčného návratu“, vůči diachronii. Tato „revoluce v čase“ může podnítit nejrozumnější milénaristické a chiliastické kultury a hnutí a vést v některých případech až k „explozi“ domorodých společností. Kult cargo by pak představoval v zásadě iniciační proces, jehož prostřednictvím dotčené společnosti začaly slovy Nathana Wachtela „volit dějiny“.

Je patrné, že milénaristický prvek představuje klíčový aspekt kultu cargo, tohoto svébytného systému synkretického, ale vnitřně konsistentního náboženství, které vzešlo z archaické mytologie Melanésie, magických rituálů inspirovaných moderní technologií západní civilizace a z křesťanské eschatologie. Milénaristické hnutí vzniká zpravidla tehdy, pokud utopická vize do-

konalého a blaženého společenství (známá v křesťanství jako „království boží“) není již nadále chápána jako transcendentní mimosvětská kategorie, ale jako vnitrodějinný a historicky uskutečnitelný projekt. Tato „imanentizace eschatonu“ se na Západě objevila koncem dvanáctého století, kdy kalábrijský opat Jáchym z Fiore (1135-1202) hlásal, že křesťanská duchovní dokonalost je prakticky realizovatelná prostřednictvím *reformatio mundi* v konkrétní budoucnosti, a tedy nikoliv až po Posledním soudu.

Narušení věrohodnosti rituální souhry mezi sociálním řádem a ideálním obrazem společnosti (kterou Victor Turner nazývá *communitas*), jak ji udržovala ortodoxie, vedlo bezpochyby ke vzniku středověkých milénaristických hnutí, z nichž největší proslulosti dosáhli bogomilové a jejich západní odnož – kataři, kteří zkorumpovanou a pokleslou sociální strukturu demonizovali a synekdochicky ztotožnili s hmotným světem jako celkem, dílem Satanovým. Norman Cohn popsal řadu středověkých milénaristických proudů, které vyvrcholily v protestantismu a pokračovaly do nejrozumnějších moderních sekulárních nacionalistických a ideologických hnutí.

KULT CARGO JAKO VÝRAZ PROTIKOLONIÁLNÍHO VZDORU

Chiliastické nálady kultu cargo měly většinou vyhraněně protibělošský a protikřesťanský ráz. Zdá se, že misionáři a křesťané obecně svojí rezervovaností vůči chiliastickým složkám vlastní víry zklamali očekávání, která v ně byla vkládána. Prorok Yali, vůdčí osobnost hnutí Madang, se odvrátil od křesťanství poté, kdy se dozvěděl, že skutečnou vírou bělochů je evoluční teorie o původu člověka ze zvířete, která mu sply-

vala s tradiční totemickou vírou jeho vlastního kmene.

Tato nedůslednost způsobila, že mnozí domorodí vůdcové nabyli přesvědčení, že jim běloši zamlčeli skrytou část křesťanského učení. Hlavní úloha v dějinách spásy měla poprávu náležet Papuáncům; Evropané však vytrhli první stránku z Bible a zatajili tak skutečnost, že Ježíš Kristus byl Papuánek. Chiliastické očekávání bylo v Melanésii spojováno i s předpokládanou změnou postavení místního obyvatelstva: domorodci se stanou bílými a budou vládnout bělochům, jejichž kůže naopak ztmavne. Toto přesvědčení se zdálo být ospravedlněno pohledem na černošské vojáky v uniformách americké armády.

Pověstné hnutí Vailala na Nové Guineji vážně znepokojilo ve dvacátých letech koloniální správce. V následujícím desetiletí byli domorodci v některých oblastech Nové Guineje zachvázeni „hnutím Černého krále“ (*Black King movement*), jehož mluvčí vyzývali k pasivní rezistenci, neplacení daní a hlásali, že Holanďané brzy opustí zemi a majetek zanechají původním obyvatelům. V Markhamském údolí na Nové Guineji hlásal domorodec Marafi kult Satana a vyzýval své přívržence, aby uznali Satana za Nejvyšší bytost. Zhroucení koloniálního řádu, rychlá evakuace Holanďanů a příchod japonských vojsk na Novou Guineu počátkem druhé světové války byly domorodci zprvu přivítány jako logická posloupnost naplňování soumraku věků; později se jejich náboženský zápal obrátil proti zprvu populárním Japoncům a vyústil v krvavé střety.

Kult cargo jako výraz protikoloniálního vzdoru obsahuje výrazné revitalistické motivy, spočívající v zaměření na mesianistické poslání vlastní kultury, které je vyvoláno pocitem ohrožení z asymetrické akulturace, jež relativizuje její tradiční hodnoty. Exis-

tenciální strach ze ztráty kulturní identity vede k mobilizaci tradičních kulturních hodnot a k jejich umocnění v rámci vykupitelského patosu. Kult cargo tak náleží ke stejnému typu náboženských hnutí jako byl například proslulý tanec duchů (*ghost dance*), hlásaný dakotským šamanem Jackem Wovokou, zahrnující rituály, jejichž provozování mělo magicky přivolat epochu, ve které budou indiáni osvobozeni od bělochů a severoamerické pláně opět zaplní stáda bizonů. Revitalistické prvky obsahovaly i obřady společností pojídačů peyotlu (*Native American Church*), které se šířily v osmáctém a devatenáctém století mezi indiánskými kmeny na sever od Rio Grande. Revitalistický charakter mělo i patetické gesto peruánského indiána Filipe Guamana Pommy de Ayaly, autora *Nové kroniky* z roku 1615, jenž navrhl španělskému králi domorodý klasifikační systém jako ideální nástroj k reformě světového řádu.

KULT CARGO JAKO VÝRAZ KRIZE „KOSMOLOGIE ÚSPĚCHU“

Mary Douglasová se pokusila ve dnešních klasických práci *Přirozené symboly* (*Natural symbols*) z roku 1970 ukázat, že každé společenství se snaží svébytným symbolickým jazykem udržet a ospravedlnit vnitřní uspořádání a současně vymezit hranice vůči okolí. Tyto dvě klasifikační aktivity a symbolické dimenze kultury nazývá Mary Douglasová metaforicky „mřížkou“ (*grid*) a „skupinou“ (*group*). Souhra mezi symbolickou rétorikou „mřížky“ a „skupiny“ udržuje stabilitu sociálního systému. Identita každého společenství je dána symbolickou klasifikační dimenzí vymezující limity, jejichž překročení znamená vstoupit na cizí území antikultury.

Kult cargo interpretovala Mary Douglasová jako projev milénaristického hnutí,

kteřé se zrodilo v prostředí společenství založeného na dualitě „pevné mřížky“ s vy-pjatým individualismem elitní vrstvy (tzv. *strong ego-focused grid*) a masy nedife-rencované závislé klientely. Etnografická literatura zná tento typ společenství jako *Big Man System*. Představitelé vládnoucí vrstvy se snaží ve svém soupeření o pres-tiž a vliv vybudovat rozsáhlou síť klientů z nižších tříd, jejichž loajalitu a závislost si vykupují poskytováním hmotných statků ochrany a služeb. Vytváří se tak relativně rozsáhlá skupina nediferencovaného „lidu“, který je klientelským systémem utvrzován v „právu“ na „dobrodiní“ pocházející od pa-trona. Věrnost vůdci trvá prakticky tak dlou-ho, dokud splňuje očekávání. Pokud selže, přesouvá se loajalita k jinému předákovi. Rovnost je uznávána pouze mezi těmi účastníky „hry“, kteří jsou schopni si smě-ňovat materiální i symbolický artikl obdobné hodnoty. Jakákoliv asymetrie směny pod-miňuje nerovnoměrný podíl na moci. Pokud je celý systém ořesen, k čemuž při neustálé akceleraci boje o prestiž a vyšší náročnosti udržování rozsáhlých klientelských a spo-jeneckých vazeb, které přerostou možností hospodářství, musí nutně docházet, uchylují se početné skupiny obyvatelstva, které byly vyraženy z paternalistického a protek-cionistického systému, k milénaristickým hnutím, jež obsahují příslib trvalého zajiš-tění hmotných a duchovních statků a bla-hobytu pro všechny „potřebné“. Sociální organizace *Big Man System* dokáže totiž obstát pouze tehdy, jestliže jsou privilego-vané třídy s to uspokojit v rámci vzájemného konkurenčního boje o prestiž svými dary a službami očekávání a tužby rozsáhlé podří-zené klientely. Pocit frustrace a nenaplně-nosti z neukojené poptávky ústí ve vzpouru právě oněch „lidových“ mas, jejichž méně-cenné a závislé postavení ospravedlňuje

tradice symbolickou kompenzací materiál-ními statky, na které mají jako klienti „při-rozené“ právo. Do čela „lidu“, jenž byl až dosud historicky „němý“, „anonymní“ nebo strukturálně „neviditelný“, se v milénaris-tických krizích staví jakožto jeho mluvčí různí proroci nebo sociální reformátoři. Ti vedou „revoltu klientů“ k úsilí o vybudo-vání zlatého věku, v němž nastane blahobyť pro všechny.

Anglický historik *H.R. Trevor-Roper* popsal výše zmíněný vývoj například v Ev-ropě při zhroutení renesančních knížectví a patronátu na prahu novověku. Ideologie společenství uspořádaných podle principu *Big Man System*, též označovaná výstižně jako „kosmologie úspěchu“ (*cosmology of success*), tak osciluje mezi utilitární, prag-matickou a materialistickou mocenskou hrou na straně jedné a idealistickou, aske-tickou, moralizující a krajně vizionářskou vírou na straně druhé.

Podle výzkumů historické a srovnávací jazykovědy se uspořádáním po vzoru *Big Man System* vyznačovaly rovněž starověké a raně středověké společnosti, které se ja-ko speciální větve v podobě starých Keltů, Germánů, Řeků, Italiků, Árijů, Peršanů a dalších vydělily z hypotetického indoevro-pského kulturního okruhu. Georges Dumézil zdůraznil, že staroindičtí Árijové dělili svoji společnost a odpovídající božský pantheon na přísně vnitřně rozčleněnou aristokratic-kou složku a na nediferencovanou masu „lidu“ bez interní klasifikace.

Právě z typu společenství založeného na dynamickém napětí mezi aristokracií s vy-pjatým individualismem a vzájemnou kom-peticí a širokými lidovými vrstvami poten-ciálně naplněnými silným milénaristickým očekáváním, vyrostla moderní imperiální Evropa. Tato souhra, která se poprvé napl-no projevila během křížových výprav, vy-

tvořila optimální sociálně kulturní vzorec a predispozici k úspěšnému dobývání světa, při němž mesianistické vědomí odpověd-nosti za evangelizaci a „spásu“ lidstva kráčí ruku v ruce s individualistickým kodexem iniciačně zabarvené „hrdinské“ výkonnosti.

Big Man System byl popsán v klasických antropologických studiích v prostředí indi-ánských kmenů jižní Kalifornie, v Indonésii a na Filipínách. Philip Gulliver jej studoval v Tanzánii, D.L. Oliver na Šalomounových ostrovech a Kenelm Burridge a M.J. Meggitt na Nové Guineji a na dalších místech Melanésie. Rovněž Mary Douglasová zdůraznila, že analogický typ vysoce soutěživých spo-lečenství, představujících přímo archetypální ztělesnění *Big Man System*, jenž byl zazname-nán ve starověké a raně středověké Evropě, existoval i na pahorkatinách Nové Guineje.

Kult cargo můžeme proto pojmově ucho-pit jako milénaristické hnutí, které se zro-dilo jako reakce domorodých společenství

založených na dualismu pevné mřížky s vy-pjatým individualismem elitní vrstvy (*strong ego-focused grid*) a masy nediferencované závislé klientely na koloniální podmínky. Vládnoucí složka domorodých kultur čelila krizi, protože nebyla schopna vstupovat s představiteli Západu do recipročních směnných vztahů, které by symbolicky stvrdily její rovnocenné partnerství.

Západní zboží (cargo) zjevně přesahovalo svojí hodnotou a přitažlivostí vše, co mohly místní komunity nabídnout výměnou. Útěk k milénarismu, vypjatá a destruktivní vzpou-ra proti lokální tradici, spojená s revitalistickým očekáváním brzké regenerace, představovaly snahu nastolit takový systém, ve kterém by domorodci zaujali vůči cizincům reciproční, a proto důstojné postavení. Mary Dougla-sová naznačila, že k obdobným hnutím mohlo v Melanésii vzhledem k vnitřní dis-ponovanosti místních společenství dochá-zet v minulosti častěji.

LITERATURA

- Adas, Michael.** 1979. *Prophets of rebellion: millenarian protest movements against European colonial order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Budil, Ivo T.** 1995. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, str. 223-226.
- Burridge, Kenelm.** 1960. *Mambu: a Melanesian millenium*. New York: Humanities.
- Burridge, Kenelm.** 1969. *New heaven, new earth: a study of millenarian activities*. Oxford: Blackwell.
- Cohn, Norman.** 1970. *Pursuit of the millenium: revolutionary Messianism in the Middle Ages and its bearing on modern totalitarian movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Éliade, Mircea.** 1997. *Mefisto a androgyn*. Praha: OIKOYMENH, str. 101-113.
- La Barre, Weston.** 1970. *The ghost dance: origins of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- La Barre, Weston.** 1938. *The Peyote cult*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lanternari, Vittorio.** 1963. *Religions of the oppressed: a study of modern messianic cults*. New York: Knopf.
- Lawrence, P.** 1964. *Road belong cargo: A study of the cargo movement in the southern Madang district, New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.
- Miller, J.G.** 1948. Naked Cults in Central West Santos. *The Journal of the Polynesian Society* 57:331-332.
- Thrupp, Sylvia.** 1962. *Millenial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. The Hague: Mouton.
- Williams, Francis Edgar.** 1976. *„The Vailala modness,” and other essays*. London: Hurst.
- Worsley, Peter M.** 1968. *The trumpet shall sound: a study of „cargo” cults in Melanesia*. New York: Schocken.
- Worsley, Peter M.** 1987. Cargo Cults. In *Anthropology, Contemporary Perspectives*, ed. Whitten, P. a D.E.K. Hunter, pp. 244-251. Boston/Toronto: Little, Brown and Company.

Srovnávací analýza TRADIČNÍCH OBRAZŮ

světa severu a jihu

I. V. Oktábrskaja
©

Přivedení přírody a společnosti k identitě, k uvědomění si nedvojakosti sociálního a přírodního počátku bylo faktem tradičního světového názoru původních národů Sibiře. Při různosti jazyků, hospodářských systémů, socionormativních a poznávacích orientací se jejich kultury formovaly na základě „biosférového“ vztahu člověka k obydlenému prostředí, a proto se také ekologičnost stala jejich základní charakteristikou.

Během mnoha staletí národy severu a jihu Sibiře - mluvící zejména uralskými a turkickými¹ jazyky, syntetizující vnější impulzy a zkušenosti vzájemných kontaktů, vytvořily originální strategie osvojení světa². Domestikovaný prostor, jeho konfigurace a vnitřní struktura určovaly podle V. N. Toporova takovou matici, na jejímž podkladě vznikala životní způsob etnosů, zahrnující nejen výrobní a sociální aspekty, ale i sféru ducha (Toporov 1989:68).

Rozmanitost dojmů z obklopující skutečnosti překódovaná s pomocí binárních, vzájemně protichůdných znakových systémů vytvořila jediný, ve všech svých komponentech zkoordinovaný mytopoetický obraz světa. Směs reálné a iluzorní, citové a empirické, konkrétní a abstraktní úrovně pak určovala jeho specifikum v tradičních společnostech.

Mezi univerzálními parametry, odedávna používanými při popisu člověkem obývaného prostředí, zaujímaly zvláštní místo prostorové orientační body. Kategorie horního a dolního, dalekého a blízkého,

vnějšího a vnitřního, zakrytého a odkrytého měly plně názorný výraz. Přenášely se skrze elementy přírodních krajinných obrazů, které sloužily jako souřadnice horizontálního a vertikálního členění světa a ztělesňovaly se v předmětech rukodělného mikrokosmu. Ty byly spjaté s makrostrukturou, ve které často sloužily jako indikátory.

Přírodní specifika teritorií obývaných etnosů se zprostředkovaně i přímo zapojovala do myticko-rituálního kontextu jejich kultur a poskytovala mu neopakovatelný svéráz.

„Překrásný božský les“, „mnohorybné řeky životelky“, čistá jezera, limby a písky vznikají ve folklorních, na podrobnosti skoupých textech národů, které odedávna obývaly západosibiřskou nížinu. V naraci znovu vytvářený obraz prostoru, osvojeného lovci a rybáři řek tajgy, dovoluje ohraničit neznámou geografické mapy rámci loveckých (rodinných i obecních) revírů, za jejichž hranicemi se nachází neznámá, nepřátelská země. Zajištění „hranice“

(„ta-čondže“ Selkupů - to je to, co odděluje vnitřní teritorium od všeho vně) pomocí zvykového práva bylo jedním z kardinálních pojmů tradičního modelu světa původních obyvatel Poobí.

Porušení hranic půdních držav se považovalo za jeden z nejtěžších zločinů a stálo se smrtí. Majitelé pozemků měli právo zabít kohokoli, kdo bez povolení vstoupil na jejich půdu nebo kdo vztáhl ruku na jejich kožešinovou zvěř. „Řád je u Ostaků takový: v lese nechají zvěř a nikdo jim ji nevezme. Ukradne-li - dohoní ho a zabije. Drsný zákon...“ „Cizího lovce, který přišel na jejich teritoria, mohli zastřelit. U nich se na cizí místa nechodí. A Ostakové znali své místo...“ V jednom ze selkupských vyprávění se traduje, jak lovci přišli na stanoviště, kde doutnal oheň. Vedle toho ohně seděl člověk s rohy. Zabíli ho. „Určitě přišel z daleka.“ řekli. Taková motivace se ukazovala zcela přesvědčivou, protože jen obyvatelé „své země“ se pokládali za „opravdové Ostaky“ - „děti země“. Všichni, kteří neměli své državy, byli „kuněma“ - „tuláky“, „špatnými lidmi“ (Pelich 1981:91-103).

„Jsem člověk, který má svou zemi, člověk, který má svou řeku, zastesklo se mi po mé zemi, řece,“ zvolal hrdina jedné z mansijských pohádek. „Odpadlím z země, zbytkem vody,“ tak také nazývali Tuvinci tuláka (Sagalajev, Oktábrskaja 1990a:18; 1990b:268). Příslušnost k určité lokalitě skrze tradiční vědomí se jak na severu, tak na jihu univerzálně spojovala s představami o lidské podstatě. Selkupové věřili, že mezi zemí a jejími dědičnými vládci existuje cosi jako mystické spojení: žili, umírali a pokračovali v existenci po smrti na svém území, které bylo podle všeho pojímáno jako centrum nejen surovinového, ale i lidského potenciálu (Pelich 1981:95).

Místa obývaná nejvyššími božstvy byla v představách severních etnosů obdařena vlastnostmi ideálního, životem oplývajícího prostoru. V mansijském folkloru žije nejvyšší vладыka v posvátném domě v nejvyšším (sedmém) nebi. „Jeho dům je plný bohatství, má sedm částí, v jedné z nich se uchovávají knihy osudu, kam jsou zaneseny životní cesty každého člověka. Před domem je sloup k přivazování jízdních

koní. Na svaté louce se zlatou trávou se pasou koně, krávy a jeleni. Nebeský bůh loví na rozlehlých pastvínkách a lesích“ (Sagalajev a Oktábrskaja 1990b:15).

V selkupské mytologii sloužil jako pramen veškeré plodnosti „sedmijámový močál“, kde bydlela stařena prarodička. Stejný obraz kosmického močálu, nad kterým vládnou matky - životodárkyně, figuroval ve zprávě z cesty nganasanského šamana. Podle A. F. Anisimova bylo toto mytologické téma přirozeným pokračováním přírodovědných pozorování lovců a chovatelů sobů tajgy, kteří dobře věděli, že v ekosystému regionu jsou bažiny střediskem přírodní hojnosti (Prokofjeva 1962:58; Anisimov 1956:51-2).

Jiné obrazy živily představu dobytkařů a lovců Sajano-Altajské horské oblasti. Horskostepní ráz krajiny, se kterým bylo svázáno utváření a existence turkických národů, zákonitě personifikoval obraz rodné země. Hrál velkou roli v etnickém sebeuvědomění a projevoval se stejně jasně ve starověké mytologii, v novodobém folkloru i v současné autorské lyrice. Altajský básník Paslej Samyk věnoval horám pronikavé řádky:

*„Jsou to naši otcové,
nepřístupní a hrdí.
Jsou to naši spasitelé,
bohové přišli k nám.*

*Mlčenliví -
s obrovskými tvářemi hor.
A národ můj na věky věků,
vděčen je a oddán horám.“*

(Samyk 1989:78)

Univerzální představy o hlubinném existenciálním svazku člověka s prostředím jeho bydliště určovaly obsah (od uvedeného textu vzdálený více než tisíciletí) genealogického ústního podání turkických Tjuků, zaznamenaného čínskou kronikou v VII. století. Podle starověké tradice byly předky rodu Ašina hunský carevič a vlčice, která vrhla potomstvo ukryta ve středu Altaje, v jeskyni, kde byla „rovina porostlá hustou trávou v okruhu několika set li“.

¹ Turkické jazyky byly dříve nazývány turkotatarskými - pozn.překl.

² Poprvé byl problém komparace tradičních obrazů světa Západní Sibiře formulován v práci A.M. Sagalajeva (Sagalajev 1988).

³ Čínská jednotka hmotnosti, plochy a délky. Jako délková jednotka odpovídá 445, 576, 644,6 nebo 650 m (Malý slovník jednotek měření, Praha, Mladá fronta, 1982.) - pozn. překl.

Jeskyňi ze všech čtyř stran obklopují hory." (Gumi-lev 1967:81)

Hory dávající i ochraňující život - to je téma, které bylo od dob raného středověku leitmotivem turkické mentality; téma, které mělo ústřední místo v rituálně-mytologické tradici minulých období. V provolání k duchům Altaje zněla například taková slova:

„S překrásnými výšinami náš tekoucí Altaji.

Pod nímž žijeme my, náš Altajil

Úrodný pupku - Altajil

cích s širými pláněmi

krmíš mé koně,

dej blahobyti!"

(Karunovskaja 1935:86)

Horské masivy objektivně určující charakter pastviných a loveckých okrsků s jejich bioenergetickými zdroji se přirozeně jeví jako ideální místo, garantující obnovu sociu⁴. Avšak při identifikaci místa jako objektu jej myto-poetické vědomí na subjektivní úrovni chápalo ne jako indiferentní „to“, ale jako blízké „ty“. „Ty“ projevuje svou osobnost, své kvality, svou vůli. „Ty“ nemůže být pozorováno s duchovním odrcením se světu, ale je prožíváno jako život, který se setkává s jiným životem, zapojuje celou podstatu člověka do oboustranného vzájemného vztahu." (Frankfort 1984:27)

Tradiční společnost v kontaktu s přírodou personifikovala její nejvýznačnější elementy, které proměňovala v nejvyšší ochránce a garanty blahobytu.

Hora-prarodička, přijímaná jako středisko života sociu, byla sémantickým centrem i typizovaným modelem Vlasti. Obracelice se k duchům krajiny, Altajci volali:

„Pupku země Čer-su Vlastil

Nejvyšší mezi všemi zeměmi,

měděná horol

Se sedmero dveřmi měděná horol"

(Karunovskaja 1935:163)

V kosmologizovaném světě tradiční společnosti byly zcela reálné rodové vrcholy, označující osvojené území, pozemskými podobami světové hory - Altyn-tu, vládnoucí v mytologickém prostoru.

Jako symbol zastupující a současně zesilující ob-raz kosmického pramene života - světové hory, sloužil v turkické mytologii posvátný strom (Baj-ka-in, Baj-terek atd.) na jejím vrcholku - nádherný (bo-hatý) strom se zlatými větvemi a širokými listy (Karunovskaja 1935:161).

Ve většině archaických tradic (včetně turkické) je strom, umístěný ve středu vesmíru a „vyjadřující veškerou sakrálnost světa, jeho plodnost i věčnost, svázán s ideou stvoření, plodnosti, iniciace a v konečném součtu - s ideou absolutní skutečnosti a nesmrtnosti." (Eliade 1987:157) Jeho funkce jakož i jeho dvojníci jsou nespočetné. Avšak celá mnoho-tvárnost symboliky může být dovedena ke konceptu centrální osy, která organizuje makro i mikrokos-mos tradiční kultury.

V sílovém poli dvou vzájemně svázaných, samotnou přírodou naznačených, strukturotvorných obrazů turkické mytologie - hory a stromu - se lomí celý základní soubor opozic, opisujících prostoro-časové, příčino-důsledkové, socio-normativní, etické, personální a další parametry. V tradičním obrazu světa se úpatí hory a její vrcholk, stejně jako koře-ny a koruna stromu vztahují jako vršek a spodek, země a nebe, svět bohů a svět předků, jako budou-cí a minulý, sakrální a světské, mužské a ženské, světlo a tma atd..

Vertikální vektor dominující v kosmografích tur-ckých národů jižní Sibiře byl nepochybně přítomen i v modelu světa uralských etnosů záposibiřského regionu. Kosmografie představovaná v rituálních at-tributech, uspořádání svatých přízpusobených vyvýše-ninám nebo odlehlym okrskům, se zákonitým vyčle-něním v jejich rozpětích centrální osy - obětího stromu (sloupu), v rozvržení tradičního obydlí s jemu vlastní sakralizací vrchní části, se zakládala na prin-

cipu vertikální zonálnosti (Gemuev 1990).

Vesmír se podle mytologických koncepcí obyva-tel severní tajgy rozčleňoval na kvalitativně různoro-dé sféry: nebe, zemi, podzemní svět. Za sjednocu-jící počátek světa sloužila posvátná vertikála - strom/hora a její rituálně-mytologické alomorfy: buď palác nebo berla nejvyššího vладыky, obětí sloupy, scho-diště a „šamanské kulaté hory" - stopy starých hradíšť, nitě-paprsky, copy božstva a další (Sagaljev 1991).

Při analýze sakrálně důležitých objektů, zpro-středkujících životně důležitou komunikaci mezi lidmi a jejich všemocnými ochránci badatelé v kulturách tajgy nejednou zaznamenali obzvláště uctívý vztah původních obyvatel regionu k horám a jeskyním. Ty zapojujeme do obřadů (např. do podzimních svátků Mansů), zabezpečujících bohatství a úrodnost, byly přijímány jako místo přebývání (nebo ztělesnění) nejvyšších božstev - doručitelů života (Novikova 1990:130-1).

„Vrcholu řeky Sakv horská žena" - tak znělo jedno z lokálních přívěsk mansijské bohyně-matky Kaitaš-ekvy, svržené svým svrchovaným manželem na zem a usidlivší se v hoře. K ní identická bohyně Pugas východních Chantů bydlela, podle pověsti, za sedmi moři, za sedmi horami, sedmi březovými háji, na hoře se sedmi terasami, kde podobně jako Umai - horská (jeskynní) panna-matka turckokja-zyčných etnosů chránila duše-zárodky (Sagaljev 1991:57-9). Zaznamenáváme, že v chantské my-tologii neznající detailizaci (více charakteristickou pro sajano-altajskou tradici), byly hory neoddělitel-né od nejasného obrazu světlé země - nebeského božského místa. Podle vyprávění vachovských ša-manů se tito během čarování jakoby na zázračných ptácích nebo zvířatech přenášeli k Torumovi, do těch dalekých krajů, odkud na zemi sestupuje po-žehnaní: „První setkání... Boží dům - „torum-kat", kde ptáky a zvíř. rozdělují, kde kdo má žít, kam le-tět, kudy má zvíř. běžet po celé zemi. Kouzelník se podívá, odvazuje svého orla - „Kurok" a letí stále dál a dál. Opět jsou z obou stran skály a na skalách vy-obrazení lidských tváří, klaní se jim. Pták stále letí...

Opět prolétává takovými skalami na kterých jsou lid-ské tváře...., čaroděj se stále klaní.

Znovu letí mezi stejnými skalami - bez konce." Tak vznášeje se stále výš a výš, mijeje jednu za druhou „kamenné hory" s božskými obličejí, šaman dosáhl místa kde zářilo sedm slunců, sedm měsíců, kde tekla řeka stříbra a stála zlatá jurta velkého starce - „Alle-Toruma" určujícího osudy všeho živého na zemi (Šatilov 1931:126-7). Tímto způsobem neměl při popisu čarodějného letu obraz horského masivu konkrétně topografický obsah. Spíše sloužil jako ozna-čení těžko dosažitelné božské dál, jež se principiálně odlišovala od nižšího panství lidí středního světa.

Představy o horách, jako o neskutečném pro-storu, byly také vlastní selkupské, rituálně-mytolo-gické tradici. Pohádky Naryma oplývaly sujetou o vál-kách s jižními bohatýry, kteří sešli s hor. S touto „ge-ografickou zónou" byla svázána účinnost mnoha ša-manských „kamlení".

Na jihu v horách, „kde kámen dosahuje až do nebe", se rozkládala země duchů, zemřelých, před-ků. Podobné motivy byly podle mínění badatelů za-chovanou mytologizovanou pamětí etnosů, doka-zující jižní původ samodijských kmenů (Pelich 1972:221-4).

Příčinou horské tematiky v mytologii Chantů a Mansů byly, jak tvrdí ugrofinistika ze svého úhlu po-hledu, migrační procesy v hluboké minulosti a etno-graphické současnosti (jdoucí z jihu a západu - z Ura-lu) (Novikova 1990:131). Ať byly prameny tohoto námětu jakékoliv, kodoval, nemaje adekvátní paralely v přírodním prostředí původního obyvatelstva Poobí, nejméně reálný a zároveň nejvíce sakralizovaný prostor.

Nesrovnatelně více propracovanou byla v tradič-ním obraze světa obyvatel tajgy vegetativní analogie kosmického centra. Ve světónázoru ugrojazyčných národů Sibiře zaujímal obraz stromu výjimečně dů-ležité místo jako část racionálních i myto-poetických konceptů. S ním se, stejně jako u turckých národů Sajano-Altaje, spojovaly představy o plynutí času, o střídání pokolení, o individuálním osudu i o blaho-bytu společnosti.

⁴ Od latinského „socium" (skloňováno jako slovo „museum") - společný, spojený (Pražák, Novotný a Sedláček. Latinsko čes-ký slovník. Praha, Česká grafická unie, 1948). V textu použito pravděpodobně v obecnějším smyslu lokální společnost, komu-nita, societa, oproti přesnější vymezenému ruskému výrazu „obščina" - pozni. překl.

⁵ „Kam" je v altajštině a některých dalších sibiřských jazycích označení pro šamana - pozni. překl.

Ve světě přírody, který byl pro tradiční vědomí plný rozmanitých, existenci člověka doprovázejících gradací živého, vystupovaly stromy jako partneři, předkové i ochránci lidského společenstva. Tyto v mnohém univerzální představy byly součástí kultury etnosů, existujících v podmínkách neobyčejně křehkých severských biocenóz.⁶ Jejich intuitivní, praktickou i smyslovou zkušeností dosahované chápání vzájemných vztahů mezi vším jsoucím nacházelo vyjádření v sérii obrazů, které popisovaly svět jako nějakou celistvost. Do jejich okruhu patřila „zlatá bříza“ rostoucí u domu nejvyšších mansijských bohů Numi-Toruma a Kaltašče (Kulemzin 1984:111-2; Saga-lajev 1991:75-6).

Svět objímající a zároveň jeho stabilitu garantující obraz posvátného (světového) stromu a spolu s ním svázaný obraz ptáka darujícího život měly široké paralely v uralo-altajské mytologii. V selkupské sakrální tradici mu odpovídal bohem (nebem) zrozený sluneční strom s plováky, rostoucí vedle domu bohyně znající tajemství smrti, zrození a šamanského nadání. Na rozdíl od posvátných stromů fratrii Orla a „Kedrovky“, které svazovaly nebe se zemí, byl nebeský strom „životní stařeny“ všeselkupskou svatyní. K němu se vydával šaman přinést oběť ve jménu celého národa. Strom, sloužící jako cesta k bohu, byl ve své podstatě ztělesněním vesmíru. V jednu stranu na jeho větvích viselo Slunce, na druhou Měsíc. Na sedmi větvích světla poloviny sedělo sedm kukaček ochraňujících narození, na sedmi nočních větvích - sedm strak - ptáků mrtvých. Na vrcholku stromu střežila svět kukačka - „matka samic a samců“. V jeho sedmi kořenech střežilo sedm hadů vchod do podsvětí. Společně všichni chránili v dutině ukryté duše lidí, kterým bylo souzeno narodit se ve střední zemi (Prokofjeva 1962:54-5,59).

Zapojení stromu do všeobecného koloběhu života bylo podtrženo jeho lokalizací u pramene mytických řek. Řeky patřily fratrii Orla a „Kedrovky“

a přepásávaly vesmír, jako by organizovaly sociální i přírodní svět (Prokofjeva 1949:336).

Sjednocení izomorfních obrazů řeky a stromu udávalo základní parametry obrazu světa - tajgy, v jednotě jeho vertikálních a lineárních složek. Nechávaje stranou otázku primárnosti horizontálního rozvržení kosmu, podtrhneme jeho ústrojnost pro světónázor lovců a rybářů, jejichž životní stereotypy byly formovány podmínkami lesnaté, močálovitě nížiny, rozčleněné vodní sítí.

Řeky spojovaly příbuzné osady vzdálené od sebe na mnoho kilometrů, spojovaly „civilizaci v močálech“ s jinými světy. Dávaly člověku prostředky k existenci a určovaly tak základní směry jeho přesunu. S proudem řek, jejich zátočinami, klidnými širokými úseky, ostrovy, byla svázána životní pouť reálných lidí i folklorních hrdinů, cesty osudu šamanů, místa pobytu bohů. Orientace podle řek tekoucích z jihu na sever byla základem tradiční topografie původních obyvatel kraje.

Badatelé nejednou pozorovali pro region charakteristické splynutí pojmů jih - vrch - prameny a sever - spodek - ústí. Tak například v představách Chantů existovaly dříve jen dvě světové strany. Byly to sever - „bahno“ - „spodek“ a jih - „melek-pelek“ - tj. obrácená strana. Jih někdy nazývali také „nom“ - „vrch“. Západní a východní strana k orientaci nesloužily. Výklady jejich názvů byly zamotané (popletené) a protikladné. Předpokládalo se, že existují pro Rusy (Kulemzin 1984:171).

Jih (prameny) a sever (ústí) měly životně důležitý význam pro obyvatele povodí řek tajgy. Podle selkupské tradice byl celý svět, jeho počátek i konec, svázan s řekou (jejími dvěma toky - Orlí řekou a řekou „Kedrovky“). Její pramen byl na jihu u kořenů posvátného stromu, vedle domu „životní stařeny“. Dostat se tam mohl šaman i pozemní cestou, která vedla nahoru - přes hory, soutěsky, úžlabiny. Na severu se řeky fratrii slévaly, zamykajíce svět, a padaly

v chladné podsvětí moře - „moře lattaryn“ - „moře zeměřelých“, kde se nacházelo „město mrtvých“. Nad ním vládli „Kýzy“ - ďábel a jeho syn, kteří sesílali na lidstvo nemoci a neúspěchy. Šamani obou polovin světa se k nim vydávali při hledání ukradených duší, plavili se každý po své řece a jako opravdoví lovci překonávali množství mělčin s nevody, záтарыs a síťemi. Rodová (šamanská), vesmírná řeka se proměňovala v rozvodí života a smrti (Prokofjeva 1961:59).

Stejně, ač méně propracované představy, podle kterých je řeka kvalitativní hranicí nebo cestou vedoucí dolů, do světa mrtvých, k vладыkovi podzemního moře Talaj-chánovi, byly známy i v turkické sakrální tradici. Negativní vztah k vodnímu živlu v mytologických konceptech dobytkařů a lovců Sajano-Altaje určovala jeho účast na prvotním Chaosu (počátečním oceánu), rozpouštějícím zároveň ničivé i tvůrčí počátky. Prvotnost rozlévající se vláhy zdůrazňovaly úvody turkických hrdinských vyprávění, reprodukcí obraz prvotního stvoření:

*„Tehdy, kdy se tvořila
hromadila země.
Kdy se slévala skrz zemi
prodirající se vláha.
Tehdy, kdy se země trhala,
vyrůstaly stromy.
Kdy se stromy štěpily,
vyrůstaly listy.
Když na stromu bříže vyrůstly listy,
bílý dobytek byl stvořen.
Se čtyřiceti průsmyky zlatá tajga byla.
U paty zlaté tajgy
bílé moře začalo téct.
Tehdy to bylo.
Na běhu bílého moře chodil,
daň platící národ
jakoby se písek v moři rozptýlil.“*

(Dyrenkova 1940:82-3)

Jak vykreslovali tvůrci eposu obraz světa, přičetli řeky k množství sakrálně významných objektů, určujících krajinný ráz malé vlasti (svě „země-vody“) - ideálního místa, opakujícího konfiguraci kosmického středu.

*Bohatýr „... na svém Altaji takhle žije.
Tam, kde se setká sedmdesát řek,
v dolině, mezi sedmdesáti velkými
horami - pevnostmi
stokmenný věčný topol pod paprsky
měsíce a slunce stojí,
jako zlato se třpytí.“*

(Maadaj-Kara⁸ 1973:252-3)

Stálost tradičních koncepcí, předkládajících řeku společně se stromem a horou, symbolem rodné země, se projevila v obraznosti autorských textů, dědiců anonymní myto-poetické tvorby. V jednom z esejů věnovaných Altaji G. I. Gurkin takto obrazně vylíčil jeho hlavní řeku: „Pohledte na panenskou čistotu Altaje, na jeho krasavici - kouzelnou Katuň, tento symbol věčného života, neustálého kupředu upnutého úsilí... Ona je štěstím a okrasou Altaje. Zbožňuje ji kočovník, skládá jí na počest písně a zaveštuje pro ni „falama“ (obětní stuhu)“ (Pamjatnoe zaveščanie 1990:223).

Řeky byly objektem úcty, a tudíž organickou částí tradičního obrazu světa turkických národů jižní Sibiře, ve kterém ale přesto dominovala výška.

Reálný a mytický kosmos dobytkařů - kočovníků byl plný kontrastů. Silové linie, sdružující vrch i spodek (při naprosté sémantické převaze vrchu), byly aktualizovány regionálně ustálenými hospodářskými modely, založenými převážně na vertikálním systému kočování,

Extenzionál výšky, zřetelně prostupující i autorskou lyrikou, sloužil ve folkloru jako neměnná charakteristika turkické mentality. „Všechno pochopíš, když tě úspěchem osud obdaří a vlast, příroda, výška se v tvé duši slíjí v jedno.“ (Ukačin 1986:88).

6 Biocenóza - společenstvo organismů (rostlin, živočichů, mikroorganismů) obývajících určitý prostor (Akademický slovník cizích slov, Praha, Academia, 1998) - pozn. překl.

7 „Kedrovka“ - ořešník kroupenatý (Nucifraga caryocactes), etymologicky pochází od „kedr (sibirskij)“ - limba sibiřská (Pinus sibirica) - pozn. překl.

8 Maadaj-Kara je jedním z nejznámějších altajských hrdinských eposů. Tato verze pochází od slavného „kajči“ (zpěvák - vyprávěče, používajícího techniku alikvótního zpěvu za doprovodu dvoustrunného nástroje - „topšuru“) - Alexeje Kalkina, zeměřelého na sklonku léta roku 1998 - pozn. překl.

Tyto verše, patřící současnému altajskému básniku B. Ukačinovi jakoby apelují na staletou, jeho národem nashromážděnou zkušenost duchovního uchopení světa. Okouzující magie výšky, neoddělitelná od pocitu sblížení se zemí předků, prostupuje myto-poetické texty původních obyvatel jižní Sibiře. Pohled z výšky, z vrcholku, z podnebesí vládne v autentických opisech otčiny.

*„Trojhranný jsi Cháne-Altaj,
podíváme-li se na tebe z výšky.
Podíváme-li se na tebe ze strany,
blyskáš se jako devítihřanný diamant.
Když na tebe pohlédnu ze svahu hor,
pak jako rozpletený bič táhnou se tvé hřbety.“*
(Pamjatnoe zaveščanie 1990:221)

Panoramatičnost popisů středního světa byla zcela vlastní myto-poetické tradici turkických národů Sajano-Altaje. Během ceremonie posvěcení demonstroval těleutský šaman umění orientovat se v rozsáhlém prostoru obhlížeje ho shora:

*„Když jsme se porozhlédli kolem,
bylo vidět krajinu daleko
za hranicemi stepi Bačat, mé matky.
To byla země, která byla vidět
za hranicemi - za záhradím - Malého Bačata.“*
(Dyrenkova 1947:165)

Pro turkické národy Sibiře vlastní, v naraci zvěčněná míra plastičnosti, prostorovosti vidění se formovala v procesu praktického osvojení původního prostředí. Vysoce mobilní dobytkáři - kočovníci, si osvojovali svět ve všech jeho směrech. Jejich geografická erudice byla neobyčejně rozsáhlá. V tradičním obrazu světa se reálné znalosti, zděděné současnými obyvateli Sajano-Altaje od jejich dávných předků a obohacené v procesu etno-kulturních a politických kontaktů pozdější doby, proplétaly

s fantastickými obrazy. To se odrazilo v šamanském folkloru, akumulujícím mnohaletou zkušenost intelektuální činnosti turkické společnosti.

Dík mapování trasy svých putování do horního a podsvětího světa se altajští šamani lehce orientovali v prostorovém systému koordinát. Ať už směřovali na západ, na východ nebo na jih, začínali od detailů krajiny dobře známých přítomným. Tak například mystéria zasvěcená vladkovi mrtvých Erlikovi začínala u Těleutů výjezdem „kama“ z toho místa kde „kamilil“, směrem kde žije Erlik. Jestliže „kam“ čaruje v Bačatu, začne popisovat, jak projíždí přes místa sousedící s Bačatem, přechází Altaj a popisuje cestu čínskou zemí: „kytaj eri kyzy kum“, to jest „čínská země - červené hedvábní“ a potom „kam“ projíždí přes žlutou step, přes kterou straka nelétá. „S písněmi přes ni přejdem!“ - zve „kam“ svou družinu... Za žlutou stepí „kam“ projíždí skrze bledou step, kterou havran nepřeletěl a opět nařizuje družině rozveselit jej písní...

Za dvěma smutnými stepmi leží železná hora Temir-taj-cha (tj. železné bělmo) opírající se do nebe... Na jejím vrcholku se rozprostírá „jícen země“ - vchod do pekla. Když se sem „kam“ dostane, po překonání moře a stepí, hemžících se hříšníky, ocitne se u Erlikova obydlí (Pamjatnoe zaveščanie 1990:147-51).

V geografických improvizacích posla lidí reálný prostor nepostižitelně získával kvality jiného, neznámého světa. Mezi jeho krajinnými charakteristikami převládaly neplodné, kamenité stepi a močály:

*„S devíti pevnostmi skrovná zemil
S devíti pevnostmi zářící zemil
Černé moře slz očí!
Rudé jezero z krve mateřské hrudil
Hladina hlíny a špíny.
Prsních bradavek rudý sráz.“*

(Karunovskaja 1935:179)

Vše, co bylo za hranicemi osvojeného, kulturní činností transformovaného lokusu, bylo v turkickém kosmologickém modelu obdařováno vlastnostmi negativní jinakosti. Prostor, odkrývající se za hranicemi „své země-vody“, byl lehký dostupný jezdcí, ale pro chovatele dobytka, jehož život byl svázán s pastvinami a loveckými revíry používanými podle rodového, dědičného práva, byl málo významný. Prostor překonávaný epickým hrdinou při hledání nevěsty nebo chána-uchvatitele se zjevoval jako neurčité prostoro-časové trvání, postihované skrze pohyb. Závrát rychlosti a vzrušení tónu, charakteristické pro cestovní črty turkických hrdinských vyprávění, se výrazně projevují v chakaském eposu „Altyn-Aryg“. Jeho hrdina opouští državy nevěsty a vydává se do země, kde vychází slunce:

*„Stepi, pokryté bílým kvytem“
se rozvířily za koněm.
Písečné širošíře stepi,
se zakroužily za děvčaty.
V daleké zemi,
s duněním a hlukem klusák zmizel.“*
(Altyn-Aryg 1988:374)

Rychlost, jako jeden z projevů bohatýrské moci (srovnatelné se silou šamana - zprostředkovatele), udávala napjatý rytmus epických vyprávění, jejichž děj se soustředil na popis putování hrdiny. Jeho cesta, která měla často předurčené prostoro-časové parametry, byla jeho osudem i imagem. „Jaké je tvé jméno? Jaká je tvá cesta?“ - ptali se vzájemně při setkání postavy jiho-sibiřské epiky. Doprovázeli je bohové altajského pantheonu. „Z které země jsi k nám, zpívá, přišel? Řekni nám jméno své a svojí cestu!“ - dotazovali se šamanů, z nichž každý měl v záhrobní vlastní směr cesty, svou cestu - poslání (Lvova, Okfabrskaja, Sagalajev, Usmanova 1989:136).

Omezenost této univerzální podoby pro tradiční obrazy světa jezdců centrálně asijských stepí, po-

tvzuje sémantická motivace slovesa fur - „chodit“, „vyskytovat se“, „žít“. Od dané osnovy byly v turkických jazycích vytvořeny pojmy: türüt - „život“, „způsob života“, „životopis“, tür - „národ“, „tábořiště“, „stáj“ (Tenišev 1961:232-3).

Cesta v myto-poetických představách kočovných dobytkářů, považujících nehybnost za příznak fyzické a sociální neplnohodnotnosti, byla samotnou kvintesencí lidského bytí.

Popisovala se skrze označení klíčových pozic, bodů zvratu, které odpovídaly přechodovým stavům - narození, iniciaci, svatbě, smrti. Změna vzhledu a statutu folklorních hrdinů souvisela s jejich překonáváním přirozených překážek. Tytéž orientace existovaly v sakrální praxi turkických národů jižní Sibiře. Šamani, aby dosáhli žádoucího spojení s bohem, jehož výsledkem bylo získání blahobytu a přetvoření světa, zdolávali skály, jedovatá moře, močály, vodní víry a uschlé lesy.

V autorském způsobu psaní se popis jejich cest často přibližoval zevšeobecnělému kartogramu, který slučoval rozmanitost reálných a mytických krajin k označení vrcholů a propastí. Křivolakost výstupů a sestupů, tlumočící svébytnost turkického modelu světa, byla symbolickým výrazem pozemské existence člověka v jeho prostoro-časové celistvosti (Lvova, Okfabrskaja, Sagalajev, Usmanova 1988:86). Je známo, že když rodoví šamani Kumandinců předpovídali novorozenci budoucnost, bohem předurčenou cestu života - „pom čöly“ - „skalnatou cestu“, sdělovali příbuzným ty momenty („pom“, „bom“ - „skála“, „útes“), ve kterých mu bude hrozit smrt; mohlo jich být od sedmi do devíti: „V předurčení je ukázáno, jak dlouho bude člověk žít, kolik „bomů“ přežije a kdy umře.“ Touha překonat životní překážky, uhodnout svou cestu, dávala slova modlitbě, obracející se k bohu-ochránci: „Kudaj mi dal život, devět „bomů“ jej ohrožuje; jak devět „bomů“ obejít, jakou cestou, porad...“ (Slavnin 1991:195-6).

Nebezpečná přitažlivost výšky, charakteristická

⁹ Tento folklorní fragment se stal mottem zmiňovaného poetického eseje G. I. Gurkina „Altaj a Katuň“ z roku 1915, ve kterém známý mistr vládnoucí štětcem stejně jako slovem, předal pocit původní moci a nesmířnosti horského kraje za použití tradičních obrazů a projekce.

¹⁰ Kavyt - Stipa, druh stepní trávy - pozn. překl.

pro tradiční koncepci životní cesty, jasně pokračuje, zní v definici osudu současné lyriky Altaj:

*„Všechno má svůj zákonitý konec.
Lidský osud pod lunou,
jde nad propastí bezodnou,
klouzající úzkou cestičkou.“*

(Ukačin 1986:70)

V čase neměnná vertikální dominanta, sdružující výšky i propasti, měla v turkické mentalitě nepochybně všeobsažný charakter.

Plošné orientace převládaly v myto-poetické topografii původních obyvatel severu. V prostorovém vyjádření se roční hospodářský cyklus lovecké společnosti spojoval s přemisťováním rodinné - příbuzenských kolektivů, v mezích stálých teritorií, po staletým používáním osvědčených cestách, procházejících skrze sezónní loviště a s nimi svázané stále i dočasné osady.

Cesta obyvatele tajgy, určená nároky lovu, předpokládala přesnou znalost krajiny a jejích biologických charakteristik. „Ve způsobu orientace Chantů, podtrhávají badatelé, se projevovala konkrétnost jejich myšlení a jazyka. Názvy geografických objektů ve většině případů odpovídaly jejich vnějšímu obsahu, podtrhává jejich nejcharakterističtější zvláštnost. Lovci stačilo, aby se dostal k řece, kde bylo na břehu více stop hranostaje než na kterémkoliv jiném místě, a bylo mu jasné, že je u San-jelan - Hranostají řeky. Taková skutečnost už byla pro lovce prvotním pojátkem, které ukazovalo na to, kde se zhruba nachází. Dobře rozvinutá lokomoční paměť mu dovozovala zapamatovat si hned napoprvé všechny zvláštnosti prošlé cesty a považovat dané místo za osvojené... Pokud to bylo nutné, mohl načrtnout v písku celou prošlou cestu, zrekonstruovat všechny odbočky a zatáčky a určit, kterým směrem je jeho dům. Nejvíce udivující je ale existence pro Chanty typického citu, který jim dovozoval během jakkoliv složitě cesty uchovat vjem jejího výchozího bodu“ (Kulemzin a Lukina 1977:115-6).

Přes nikdy neztrácené myšlenkové spojení s domem a lehkou orientaci v lesních, bažinatých po-

rostech, neměli Chantové jednotné, přísně ustanovené termíny pro označení částí světa. Při každodenní obchůzce určovali směry podle zátesů na stromech, podle ostrovů, okrajů močálů, klidných míst řek a zvířecích stezek.

Konkrétnost, dějově-předmětná naplněnost, odlišovala krátká „krajinná zastavení“ folkloru obyvatel tajgy. Chantská pohádka například vypráví o „putování po řekách, o putování po zemích“ Vytouženého bohatýra a jednu z jeho cest popisovala takto:

„Tak jede sedm nocí, jede sedm dní. Míjel bělovodý, obživu dávající Ob, kde ryby skáčou. K ústí černovodého požehnaného moře, kde skáčou ryby, přijel. Cestou nachází stopy myši - vystopuje ji, nachází stopy lasičky - vystopuje ji. Skončilo černovodé posvátné moře, kde ryby skáčou. Dostal se do takové dálky, kde svítání je jako podzimní noc a po západu je úplná tma“ (Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:107).

Je příznačné, že prostor, osvojený hrdinou, se vyprávěním předčítal skrze souhrn životně důležitých objektů, ve kterých byly zdůrazněny jejich technicko-ekonomické ukazatele. To bylo podle všeho zdání příznačné pro tradiční společnost lovců a rybářů, jejichž životní činnost spočívala nikoliv pouze na výrobě, ale na spotřebě přírodou darovaného bohatství. Obyvatelé severu, kteří chápali obklopující prostředí jako podmínku a pramen existence, zdůrazňovali především jeho výrobní charakteristiky. Prostor nespávaný s konkrétní činností neměl smysl a neoznačoval se. Ve folkloru měly vzdálenosti překonávané hrdinou občas kvantitativní (prostorově-časový) výraz: „Šla-li dlouho, šla-li krátce, jisté je, že šla několik týdnů.“ Ale nejčastěji se jejich putování označovalo nanejvýš krátce: „Dlouho šel - nikdo neviděl, krátce šel - nikdo neviděl... Dlouho šel - nikdo neví, krátce šel - nikdo neví“ (Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:69,85,99).

Cesta jako nějaká hezbošasná, neurčitá doba trvání mezi výchozím a konečným bodem trasy, neměla samostatný význam. Aktuálnost získávala až při splnění s funkcí, s cílem putování.

„Křavý Bohatýr, stařec Njank-Chuš, řekl svému

lidu: Zaberte dobrou cestu, po které musí jít vojáci, po které musí jít dohazovači. Je-li ženich ve věcech svatby nezkušený, nemůže ovládnout cestu, po které má jít; je-li zkušený v těchto věcech, nepřetržitě půjde cestou, po které má jít. Se svým lidem došel na místo připadající podílu dohazovačů. Lid vskutku zcela zabral cestu, po které měl jít.“ (Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:149).

Časová přizpůsobenost určitých událostí k určitým zónám, kladla v tradičním obrazu světa uralských národů tečkový model prostoru, představující řetěz ohraničených míst, s jím vlastní situační konkrétností. Poloha byla neoddelitelná od druhu činnosti hrdiny a sloužila jako jedna z jeho nejdůležitějších charakteristik (Lotman 1968:7,8; Někljudov 1966). „Kupecká cesta podsvětí, kupecká cesta vrchního světa“ určovala způsob života Vytouženého bohatýra - Kupce Podsvětí, Kupce Vrchního Světa chánů (Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:106).

Cesta tajgou představovala pro lovce cestu života. Jako prostorové, výrobně-životní schema se objevovala v jedné z mansijských pohádek. Její hrdina, když došel dospělosti, jejímž indikátorem byl začátek kariéry lovce-profesionála, odchází do tajgy a cestou přemýšlí: „Na horním toku řeky asi žije zvěř. Místa jsou tam vlhká, až močalovitá, na březích se zvěř musí držet. Určitě tam jsou i limby. Půjdu tam.

Otočil se a šel vzhůru proti proudu. Jen tři klidné úseky prošel, skály se přiblížily ke břehu. Sotva obešel kamenitý mys, tu s křikem a chechotem sjel k řece ze skalnatého břehu trojlavý menkv.

-A-cha-cha, vnoučku, jak jsi vyrostl! Na lov jsi začal chodit! Možná mě s sebou vezmeš?

-Copak vím? Ekva-pyris odpovídá. -Ty staříku, konec konců, les už sám dobře znáš. Možná mě ty za partnera vezmeš?

-Ne, z osady přišly člověče, tahle cesta, to je tvoje cesta. Ty jsi hospodář“

(Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:386).

Ve folkloru i v praxi se zděděná lovecká cesta jevila jako podmínka existence svých vládců a na nějakou lineární délku se neomezovala. U Mansů,

stejně jako u jiných obyvatel tajgy, sloužila jako označení osvojeného území jako celku. Síť rodových cest: loveckých tras a zapovězených stezek, vedoucích k rodovým svatyním („sýpkám duchů“), byla schematickým vyjádřením životního prostoru etnosu tajgy. „Cesty“ šamanů a duchů se podobaly těm skutečným a doplňovaly autentické popisy světa (Prokofjeva 1952:94-101; Sagalajev a Oktabrskaja 1990b:538). Ten byl v myto-poetických názorech uralských národů západní Sibíře, spojujících horizontální i vertikální principy strukturace, představován plochým, na vodě plovoucím diskem, za jehož okraj zapadalo slunce (Kulemzin a Lukina 1977:122). Zřejmá krajnost (zřetelnost vymezení, organizovanost), charakterizující tento obraz, se projevovala na všech úrovních tradičních modelů světa.

Řídící se principy ukončenosti a kvalitativní neosuroodosti prostoru, archaické vědomí zužovalo nekonečnost kosmu do postižitelných rozměrů. S neobyčejnou pečlivostí rozpracovávalo koncepci střední, zkultivované oblasti. Při značné blízkosti osnovy obsahu, měly vlastní země v „horských“ a „tajgových“ modelech různá atributivní vyjádření (Sagalajev 1988:86-7).

Jestliže bohatýrský svět turkické etiky v sobě zahrnoval všechny přírodní úrovně - řeku, horu, step, tajgu, jejichž monochronnost podtrhávala jeho celistvost, pak v uralském folkloru se zóna děje ne ani tak popisovala, jako spíše pojmenovávala. Tábořiště, zalesněné hřbety, „město“, „chaloupka - dřevěnka“, „dům“ - tyto často nekonkretizované pojmy-obrazy označovaly funkcionální pole hrdiny, nezatačující dějovou osnovu zbytečnými podrobnostmi.

Stručnost při předávání rozmanitosti světa, projevující se v tvorbě ugro-samodijských národů Sibíře, byla vlastní mnoha starým tradicím. Při analýze této zákonitosti ji autoři správně vysvětlovali nediferencovaným vztahem člověka k přírodě (Gurevič 1984:65-7). Podobná orientace byla ústřední pro společnost, jejichž základní potřeby byly uspokojovány v průběhu „přirozené výměny“ s obývaným okolím a odcizování části jeho původního bohatství.

Přisvojovací orientace ekonomiky, dominující v extrémních podmínkách severu s jeho limitovaný-

mi možnostmi přeměny přírody, určovala spřažení lidské práce s podmínkami její realizace. Idea možné závislosti všeho živého byla obyvateli tajgy prožívána velmi ostře. Praktická zkušenost přežívání přivedla člověka k intuitivnímu uvědomění si sebe sama jako jedné z „funkcí biosféry“, která není v protikladu k jejím ostatním projevům. To vylučovalo hloubavý vztah k přírodě. Její krátké, ale přesné charakteristiky v chanto-mansijském folkloru byly podle všeho výrazem složitějších citů, než je odtažitě „nezajímavé“ kochání se.

Téma všeobecnosti života, v celistvosti všech jeho projevů, zůstávalo centrálním v tradičním světonázoru turkických národů Sibíře. Hospodářský systém těchto národů, které si osvojily různorodé krajinné zóny, byl založen na kočovném a polokočovném dobytčářství, doplněném o elementy lovu a sběru. Při zachování si původního charakteru však patřil k jinému, produktivnímu typu ekonomiky.

Tvůrčí společnost, pociťující svět jako pro člověka vnější danost, který podléhá kulturnímu překonávání, nepřetrhala pupeční šňůru rodového svazku s přírodou. Chápajíc objektivní vydělenost kulturou vyzbrojeného člověka z lůna přírody jako tragickou nezvratitelnost, proměnila tato společnost ideu „autochtonnosti původu“ v jeden ze svých hlavních postulátů (Lvova, Okřabrskaja, Sagalajev a Usmanova 1989:7-29).

V mýtu i v rituálu se kočovníci znovu a znovu vraceli k pramenům původu, potvrzující tak zákonitost své přítomnosti ve světě. Jejich šamanská mystéria, lovecké i rodinné obřady obsahovaly povinné chvalozpěvy na počest „hospodářů místa“ - duchů hor, řek a okřsků, jejichž výčet znovu vytvá-

řel topografii osvojeného kosmu. Umění orientace v prostoru se v sakrální praxi Sajano-Altaje přirovnávalo ke schopnosti vládnout nad silami přírody. Ne náhodou byla značná část posvěcovací ceremonie Těleutů impresionistickou improvizací nově objeveného šamana. Aby neofyt demonstroval znalost/zjevení míst, se kterými byly svázány jeho atributy, musel je krasomluvou popisovat (Dyrenkova 1947:159).

Líčení krajín, jejichž tvůrci vládli schopností pohledět ze strany na svět kolem, se organicky zapojovala do šamanských textů i do epických příběhů. V jakutských „oloncho“ například popisy přírody zaujímaly, podle existujících statistik, mnohoset řádek. Při znovutvoření obrazu světa v procesu jeho formování vypravěči postupně popisovali nebe i zemi rozdělenou do čtyř stran. Úvodní část byla zakončována chválou posvátného rodového stromu. Jeho úloha spočívala v ukázce toho, „že lidé mají v životě pevnou oporu a hluboké kořeny.“ Jejich země je nekonečně krásná. Její ochrana se stává posláním hrdiny (Puchov 1975:150-4).

Při vši své emocionální a estetické bohatosti obnovují epická líčení krajiny v turkické tradici jedno a totéž schéma, ve kterém dominuje voda, hora a strom. Tento model vzniklý v rámci mytologické koncepce světa, zůstává aktuální po dobu staletí a postupně nabývá vlastností národního symbolu.

„Děr-su Chan Altaj“ - v roce 1917 se tento nadpis - označení vlasti jako souhrnu země a vody uchované folklorem - přenáší na prapor 1. sjezdu původních obyvatel altaje. Mytologie, stejně jako v dobách Velkých chanátů, se stává částí politiky (Sagalajev, Kjurkov 1991:198).

Z ruského originálu: Srovnatelný analýz tradičních kartin mira Severa i Juga. In *Narody Sibiri: Istorija i kultura*. eds. A.P. Děrevjanko, I.N. Gemujev a I.V. Okřabrskaja, pp. 68 - 77. Novosibirsk: Rossijskaja Akadēmija Nauk, Sibirskoje otdělenije, Institut Archeologii i Etnografiji. 1997.

přeložili Luděk Brož a Kateřina Tichá.

Za radu děkují Dr. Petru Skalníkovi, Báře Spalové a Dr. Janě Vinceové.

Bibliografie¹¹

- Altyn-Aryg. 1988. Moskva.
 Anisimov, A. F. 1956. *Kosmologičeskije predstavlenija narodov Severa*. Moskva.
 Dyrenkova, N. P. 1940. *Sorskij folklor*. Moskva, Leningrad.
 Dyrenkova, N. V. 1947. *Materijaly po šamanstvu u teleutov*. Sb. MAE 10.
 Elade, M. 1987 *Kosmos i istorija*. Moskva.
 Frankfort, G., Frankfort, G.A., Ullson, Dž. a Jakobson, T. V. 1984. *V preddverii filosofii*. Moskva.
 Gemujev, I. N. 1990. *Mirovozenie mansi. Dom i kosmos*. Novosibirsk.
 Gumilev, L. N. 1967. *Drevnije turki*. Moskva.
 Gurevič, A. Ja. 1984. *Kategorii srednevekovoj kultury*. Moskva.
 Karunovskaja, L. E. 1935. *Predstavlenija altajcev o vselennoj*. SE 4-5.
 Kulemzin, V. M. 1984. *Čelovek i priroda v verovanijach chantov*. Tomsk.
 Kulemzin, V. M. a Lukina, N. V. 1977. *Vasjugansko-vachovskije chanty*. Tomsk.
 Lotman, Ju. M. 1968. Problema chudožestvennogo prostranstva v proze Gogolja. In *Učenyje zapisky Tartuskogo gos. universiteta*. Vyp 209. Tartu.
 Lvova, E. I., Okřabrskaja, I. V., Sagalajev, A. M. a Usmanova, M. S. 1988. *Tradicionnoje mirovozenie turkov Južnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja. Veščnyj mir*. Novosibirsk.
 1989. *Tradicionnoje mirovozenie turkov Južnoj Sibiri. Čelovek. Obščestvo*. Novosibirsk.
 Maadaj-Kara 1973. Moskva.
 Nekljudov, S. P. 1966. *K voprosu o svjazi prostranstvenno-vremennych otnošenij s sjužetnoj strukturoj v russkoj bylině*. In *Tezisy dokladov do 2-oj letnej škole po vtoričnym modelirujuščim sistemam*. Tartu.
 Novikova, N. I. 1990. *Osenijje prazdniki mansi (etničeskije osobennosti)*. In *Problemy istoričeskoi interpretacii archeologičeskich i etnografičeskich istočnikov Zapadnoj Sibiri*. Tomsk.
 Pamjatnoje zavščanije. 1990. Gorno-Altajsk.
 Pelich, G. I. 1972. *Proischoždenije selkupov*. Tomsk.
 1981. *Selkupy XVII v. Očerki socialno-ekonomičeskoi istorii*. Novosibirsk.
 Prokofjeva, E. D. 1949. *Kosti selkupskogo šamana*. Sb. MAE 11.
 1952. *K voprosu o socialnoj organizacii selkupov (rod i fratrija)*. In *Sibirskij etnografičeskij sbornik*. Moskva, Leningrad.
 1961. *Predstavlenija selkupskich šamanov o mire*. Sb. MAE 20.
 Puchov, I. V. 1975. *Epicheskaja priroda (pejzaž) v oloncho*. In *Problemy folklor*. Moskva.
 Sagalajev, A. M. 1988. *Moděl mira v dvuch ekosistemach (gory i tajga)*. In *Istoriografija i istočniki izučeniija istoričeskogo opyta osvojenija Sibiri*. Novosibirsk.
 1991. *Uralo-altajskaja mifologija. Simbol i Arhetip*. Novosibirsk.
 Sagalajev, A. M. a Okřabrskaja, I. V. 1990a. *Tradicionnoje mirovozenie turkov Južnoj Sibiri. Znak i Ritual*. Novosibirsk.
 1990b. *Mili, peredaniija, skazki chantov i mansi*. Moskva.
 Sagalajev, A. M. a Krjukov, V. M. 1991. *G. N. Potanin: opyt osmyslenija ličnosti*. Novosibirsk.
 Samyk, P. 1989. *Slolněčnyj dožd'*. Moskva.
 Slavnin, V. D. 1991. *Archaika v duchovnoj kulture kumandincev: Vselennaja i čelovek, vremja i kalendar*. In *Metody rekonstrukcij v archeologii*. Novosibirsk.
 Šatilov, M. B. 1931. *Vachovskije ostaki*. Tomsk.
 Tenišev, E. R. 1961. *Glagoly dviženija v turkskich jazykach*. In *Istoričeskoje razvitije leksiki turkskich jazykov*. Moskva.
 Toporov, V. N. 1989. *„Balkanskoje“ i jeho istoki: drevněbalkanskaja neoeneolitičeskaja civilizacija*. *Sovetskoe slavianovedčenie* 4.
 Ukačnin, B. 1986. *Postup vremeni po zemle*. Moskva.

¹¹ Neúplnost bibliografických údajů odpovídá originálu. Bohužel se nám ji nepodařilo napravit - pozn. red.

"METODY a TECHNIKY terénního výzkumu"?

v romské osadě Svinia

Petr Prokopík

Ono se to lehce řekne „systematický terénní výzkum“... V romské osadě Svinia jsem zatím strávil něco přes šest týdnů a pokud mám o nějakých metodách a technikách terénního výzkumu vůbec mluvit, pak musím říci, že jediné metody a techniky, kterým jsem se podle svých představ skutečně systematicky věnoval, byly metody a techniky jak terénní výzkum přežít. Přesto se již teď znovu nesmírně těším na to, až se budu opět systematicky (a opět neúspěšně) snažit, dozvědět se třeba to, kdy na louce dozrávají hrušky..., ale k tomu až později. Tento článek píši proto, že se s vámi chci podělit o své osobní zážitky, které jsem získal právě při pokusech uplatnit teoretické znalosti týkající se terénního výzkumu přímo v akci.

S LIDMI, O NĚŽ SE ZAJÍMÁTE, MUSÍTE I ŽÍT!

Nejde pouze o to žít mezi nimi, ale s nimi. Ať chcete nebo nechcete, získáváte v jejich společnosti určité zvláštní postavení,



foto Petr Prokopík

roli, která je vám stejně nejasná jako celá okolní společnost, o které však víte, že v podstatě řídí váš život v osadě a zásadně ovlivňuje veškeré interakce, na kterých spočívá váš výzkum. Ve svém článku v minulém čísle Carga jsem popisoval, jak jsem do Svinej poprvé přijel a co jsem zde zažil během katastrofální letní povodně. Ony události zásadně zformovaly a doposud ovlivňují mé postavení v osadě. Velmi jsem se při nich sblížil se svým hostitelem

a hlavním informátorem (budu ho i nadále nazývat Gejza). Při svých pobytech v osadě nyní bydlím s ním, jeho ženou, dětmi a rodinou jeho mladšího bratra (jedna žena, dvě děti) v jedné z unimobuněk, které zde byly postaveny po povodni. Poté co se Gejzovi v listopadu narodila další dcera, bydlí nás tu celkem dvanáct. Celý den se tedy účastním života dvou rodin v unimobunce a tento každodenní život ve stísněných podmínkách se také stal mým hlavním prostředím pro tzv. „zúčastněné pozorování“.

SPOLEČNĚ JÍME.

To, že při jídle jde asi o něco jiného, než na co jsem zvyklý, jsem poznal velmi záhy. Vešel jsem do jedné chatky právě při obědě a uviděl, jak zde všichni sedí k sobě zády a jí otočení čelem ke stěně. Do deníku jsem si následně zapsal, že buď se tam všichni strašně pohádali, nebo je to zase další z nekonečna kulturních rysů, které mi připadají zcela nesrozumitelné a na jejich pochopení se budu muset blíže soustředit. Příležitostí je k tomu dost. U Gejzy jíme nejméně dvakrát denně a přijdu-li k někomu na návštěvu, je mi vždy velmi pozornými hostiteli nabídnuto něco k snědku. Při těchto návštěvách jím sice většinou sám nebo pouze s dětmi, což mé pozorování značně omezuje, nicméně už toto samotné zjištění musím považovat za dosti zajímavý výsledek.

...Gejzova žena Mária právě dovařila oběd (lehce povařený bůček a brambory). Gejza odběhl pro vodu ke studánce, děti se vesele hašteřily na posteli (házely po sobě polena na otop a mlátily se topůrkem od sekery). V buňce byl ještě Gejzův mladší bratr Milan a Máriina starší sestra. Mária nejdříve odendala asi polovinu jídla do misky a dala ji své sestře, která s ní kamsi odešla. Poté nandala čtyři kusy masa a kopec brambor do kastrolu, přidala lžici a pobídla mě k jídlu. Svoji porci dostal i Milan, posadil se na lavici vedle kamen a

jedl, aniž by vzhledl od jídla. Přišel Gejza s kýblem vody a postavil ho na stůl. Sedl si vedle mě na postel a jedl společně se mnou z kastrolu. Maso jsme jedli rukama, o lžici na brambory jsme se střídali. Mária ještě vzala několik kusů masa a dala je do misky, kterou následně strčila pod stůl. Zbytek masa a brambor nechala v největším kastrolu, ve kterém vařila a položila ho na podlahu, tam z něj jedly děti (brambory jedly každé svou lžicí, maso držely v ruce a přikusovaly). Márii jsem jíst neviděl. Děti jedly ještě dlouho potom, co jsme s Gejzou dojedli. Ke konci po sobě začaly házet vařené brambory a kosti. Na závěr se napily vody z jednoho hrnčiku. My s Gejzou jsme pili přímo z vědra...

Už jen na základě jednoho zápisu do deníku se vynořují desítky otázek, na které chci najít odpověď. Například, kam a proč odešla Máriina sestra s jídlem? Co se s ním dál stalo? A proč? Co jsem to vlastně celou dobu sledoval? Že by to byl obyčejný oběd? Vypadá takto oběd v každé rodině? Jsou v tom nějaká pravidla? Jestli jsou, tak jaká a proč? Jak a proč a kdy a kým se dodržují? Proč jsem neviděl jíst Márii? Co znamená, že se mnou Gejza jí z jednoho hrnce? Jakou roli v tom hraji já? Jakou roli v tom všem hrají ty lžice a nádoby vůbec? Kolik mililitrů vody vypilo každé dítě? A mnoho dalších, samozřejmě doplněných nezbytným, všudypřítomným, velkým - PROČ!?!... Řekl jsem si, že je třeba si tyto otázky uvědomit a soustředit se na ně při dalším pozorování a kladení přímých dotazů, ale hlavně se z toho všeho nezbláznit. Pro kladení otázek se snažím využívat vhodné příležitosti. Nerad začínám hovor na citlivé téma, o kterém si nejsem jist, zdali mé přítelé informátoři neuraží.

...Jednou přišla do buňky Máriina matka Cilka. Říkala, že se od oběda necítí dobře, asi se prý na ni někdo musel zle podívat. Zeptal jsem se proč, že tomu nerozumím. Ochotně mi začala vysvětlovat,

Živá řeč

/ sociální fenomenologie /

© Genevieve Calame-Griaule

z knihy DOGONI A JEJICH ŘEČ

ÚVOD

Dogoni žijí v ústupové oblasti Bandagarských útesů, na jiho-západ od ohybu Nigeru (dnešní republika Mali). Koncem šedesátých let se jejich počet odhadoval na 300 tisíc, dnes tvoří asi 4% obyvatelstva Mali. Jejich živá kultura je předmětem hloubkových výzkumů pod vedením Marcela Griaule od roku 1931. Dogonský jazyk se řadí k voltajským jazykům nigerokordofánské skupiny, kde zaujímá okrajové místo. Kraj je tvořen skalnatou náhorní plošinou, která na jiho-východě spadá do nížiny asi dvousetkilometrovým útesem. Kvůli nedostatku zemědělské půdy a stálých zdrojů vody se Dogoni stali pečlivými pěstiteli prosa a několika dalších obilnin a chovateli drobného skotu. Ve velkém pěstují cibuli, která je dnes jejich jediným exportním artiklem.

Základem společnosti je široká patriarchální rodina. Autoritou v rodině je otec, ve vesnici je to rada starců a pro celou oblast je to nejvyšší náboženská autorita - Hogon. Filiace je patrilineární a rezidence patrilokální.

Ve všech aspektech kultury a materiálního života Dogonů se projevuje dualistické vidění univerza. Dvojjakost člověka je založena na mužské a ženské složce těla a psychiky. Obě tyto složky - ženská citovost a mužský intelekt - mají pozitivní i negativní aspekt. Mezi těmito čtyřmi póly se identifikuje každá osobnost. Odpovídá jim i společenská organizace. Ženská složka je zpřítomněna totemickou příslušností a příslušností k mateřské rodině a mužská příslušností k otcově rodině a k věkové třídě. Dogon také postupně dostává čtyři jména, která jej zařazují do těchto čtyř skupin a vyjadřují jeho vztah k těmto celkům. Čtyři póly se promítají také do náboženské organizace počtem základních kultů. Je to totemický kult, kult Lébé či Matky země, kult božského otce Ammy a kult „Bledého Lišáka“, mytické postavy, zosobňující vzor, incest a chaos.

Jednou ze základních složek dogonského náboženství je také kult mrtvých. Tajná společnost má za úkol při pohřebním rituálu usnadnit přechod životních sil zemřelého na dítě z jeho rodu. Tento vyvolenec pak udržuje nebožtíkův kult. Prostřednictvím úliteb mu vrací trochu životních sil. Smrt je tedy nahlížena v perspektivě znovuzrození a plodnosti, což jsou ústřední myšlenky dogonské kultury.

MÝTUS O STVOŘENÍ SVĚTA A ZJEVENÍ ŘEČI

Stvořitelský mýtus hraje důležitou roli v symbolické interpretaci světa. Dogonskými postavami stvoření jsou Amma, otec stvořitel a matka, znázorněná „vejcem světa“, jejíž placentu Amma oplodnil řečí. První stvořené bytosti jsou androgynní dvojčata, z nichž jeden se vzbouří proti otcovské autoritě a ukradne část primární placenty, ze které vznikne Země. S tou má pak incestní styk, čímž svět uvrhne do chaosu a je za trest proměněn v lišáka. Druhé dvojče, Nommo, obnoví pořádek vlastní obětí. Zachránce Nommo je znovuzrozen a vstupuje na Zemi s archou prvních lidí, zvířat a rostlin, kteří obydli svět. Oba principy, zosobněné dvojčata stále působí a vedou věčný boj o svět a lidstvo.

Před stvořením existovala vnitřní řeč Ammova, která neměla žádného zhmotnění, byla myšlenkou. Neboť je Amma nebe, jeho řeč je vzduch. Řeč země byla obsažena v primární placentě formou grafických symbolů. Zjevení řeči lidem světil Amma svému synovi Nommovi, jehož elementem je voda. Nommo a první lidé byli rybami, čemuž odpovídá dogonská představa dítěte v prenatálním stavu jako ryby.

Člověk bez řeči byl nešťastný a nemohl se nijak vyvíjet, a proto Nommo na pokyn Ammy uskutečnil zázrak. Vybral si člověka jménem Binou Sérou pro jeho mystické schopnosti a zjevil mu jediné slovo :so: - mluv! V tomto slově byla obsažena veškerá řeč všech dogonských dialektů i cizích jazyků. Binou Sérou se poprvé nadechl a bezděčně slovo opakoval. Ozvěnou mu odpověděl první buben. Tímto rytmem získali řeč i ostatní předci a promluvili: „Slyšeli jsme (nebo pochopili jsme) řeč! Mluvíme!“ Člověk byl ale svými temnými instinkty podoben spíše „bledému Lišákovi“ a musel proti těmto sklonům bojovat, aby se podobal Nommovi. Musel se naučit naplnit lidské funkce, a zvláště ty nejvyšší jako mluvení a prokreace.

PÉČE O ŘEČ

Koncepty řeči se promítají do chování Dogonů ke světu a k okolí.

Dříve než popíšeme toto chování v různých situacích sociálního a individuálního života, podívejme se, jak Dogon sám působí na svou řeč, jak ji přijímá, rozvíjí, uchovává, jak ji napravuje, je-li její správnost porušena.

NABYTÍ ŘEČI

Dítě „dostává“ řeč při narození, v okamžiku přechodu ze stavu plodové „ryby“, mlčící v „matece-vodě“, do stavu lidské bytosti. Plíce se rozvinou a dítě zakřičí. Tato první zkušenost se slovem je pro Dogony základní, její důležitost se podtrhuje rituálem.

Po odchodu placenty (na který je třeba počkat, aby mohlo být řečeno, že dítě je narozeno) nabere jedna z žen, které asistovaly u porodu, do úst vodu a dítě lehce poplve. Studená voda dítě rozkřičí, čímž oficiálně dostává řeč. Přičemž zuby ženy jsou přirovnávány k hřebeni tkalce, který drží vlákna osnovy od sebe a usnadňuje tkaní. Metafora tkaní ve vztahu k řeči se tedy objevuje spolu s prvním slovem. Plivnutí má být plynulé a ovládané, stejně jako učení řeči u narozeného dítěte.

Rituál poukazuje na důležitost vody při formování řeči. Po narození jsou též dítěti vymývána ústa vodou. Symbolicky se dítě vrací k elementu vody, který právě opustilo. Voda představuje samotný život a teď je ještě obo-

hacena o slovo. Všimněme si, že voda, která se podává dítěti ještě před mateřským mlékem, není čistá voda, ale „voda ze sá“, získávaná louhováním ovoce z rostliny *Lanea acida* ve vodě. Tento sladký nápoj, který matně připomíná hroznový džus, je Dogony považován za nejlahodnější z nápojů a používají pro něj přívlastek *é:lu*, což znamená jak něžný, jemný, tak tichý. Voda staví dítě pod ochranu boha *Nommo*, boha vody a života, a ovoce sá mu dodá jemnost, kterou by posléze měla mít jeho řeč. Strom ovoce sá je také symbolem vítězství nad smrtí, neboť je zelený i během období sucha.

Osvojování si řeči je spojováno s konzistencí přijímané potravy. Dokud novorozeně přijímá pouze tekutou stravu, jeho řeč není pochopitelná. Když ve dvou letech okusí zrnka prosa, jeho řeč začíná být srozumitelná. Řeč se utvrzuje spolu s pevnější stravou až do plné zralosti, která u Dogonů nastává v momentě svatby.

Dítě dostává jména, která z něj činí sociální bytost, odlišují ho od ostatních. Co to pro malého Dogona znamená?

Jméno dostává většinou v sedmi týdnech, když má již větší sílu křiku, lépe vidí, slyší a uvědomuje si přítomnost své matky. V této fázi ho společnost uzná za individuum tím, že ho pojmenuje.

Rodiče, a zvláště matka, velmi pečlivě sledují osvojování si jazyka dítětem. Nejdříve mluví matka na dítě „dětským“ jazykem, jehož základním slovem je *mammam* (pít). Když ho učí chodit, rytmicky volá *tá, tá* (oddálit). V této době už dítě umí slova *dá* (matka) a *dé* (otec). Když dítě začíná samostatně chodit, matka opouští dětský jazyk a začíná mluvit jazykem dospělých. Ukazuje mu předměty a opakuje jejich názvy, dokud je dítě nevyslovuje správně. Dokud dítě kojí (většinou do dvou let), mluví naň svým vlastním dialektem, neboť je často z jiné vesnice. Dítě tedy zprvu

mluví matčiným dialektem, ale později ho zapomíná a mluví jen dialektem otce a okolí, neboť jeho bydliště je patrilokální. Teoreticky by tímto dialektem měla s dětmi mluvit i matka, ale vzhledem k tomu, že ona musí zachovávat svůj jazyk, aniž by jazyky směšovala, děje se to většinou takto. U dětí nedochází k zmatení jazyků a mluví čistě otcovým dialektem, což nám bylo vysvětleno tím, že matčin dialekt je ve společenství minoritní.

Matka tedy dává dítěti základy jeho slovní zásoby, které se týkají domu, stravy, domácího života, vesnice, všeho, co je svázáno s ženskou činností. Když začne malý chlapec chodit s otcem do buše, začne i otec zasahovat do jeho lingvistického vzdělání. Pojmenovává mu zvířata, rostliny, zemědělské nástroje, učí ho mužským činnostem. Do vzdělání dívky otec nezasahuje nikdy. Následuje matku, která jí dává svůj „vnější“ pohled na buš.

Člověk tak získá dvě základní vrstvy slovní zásoby: ženskou, která pochází od matky a je původnější, postihuje „věci vnitřní“ – ženu, tělo, domácí život a vrstvu mužskou, která pochází od otce a týká se mužských funkcí – vnějšku, buše, dynamismu. Již v jazyce mladého jedince jsou tyto dvě vrstvy zřetelně v opozici a zároveň se doplňují.

Méně důležitou část slovní zásoby jedinec získá v kontaktu s ostatními dětmi. Jsou to první zásahy společnosti do života mladého Dogona. Nejdříve starší bratři a sestry, potom ostatní děti ho učí hrát a jazyku, který se k nim váže. Tato společnost ho také zasvěcuje do jemností dialektálních odlišností a do specifických vtipů vesnice.

Tyto vtipy, které mají fixní formu, si vyměňují obyvatelé vesnic jednoho lingvistického regionu nebo třeba jen obyvatelé několika částí jedné vesnice, takže dosahují vysoké lingvistické jemnosti. Vysmívají se místní výslovnosti, přízvuku, slovní zásobě a typickým nedostatkům obyvatel, nedostatkům, které mají

vztah k jejich mluvě. Vtipy si vyměňují příslušníci jedné věkové třídy a představují tak důležitý faktor ve vzdělávání mladého Dogona. Rozvíjejí schopnost pozorování a bystrost reakce (neboť, kdo řekne první repliku, zjistí odkud pochází jeho partner a je-li předstížen, musí okamžitě odpovědět, stejně rychle jako byl vyzván), a navíc brzy donutí jedince uvědomit si sounáležitost se svou lingvistickou skupinou, se skupinou svého společenství, své rodiny. Různorodost dialektů tedy nepůsobí obtíže, spíše je zdrojem rovnováhy, neboť nutný a dopředu daný výběr jazyka připoutává jedince k vlastním kořenům, ke společenství specifické kultury, umožňuje mu utvřezovat se jako člen dané skupiny.

Zkusme tedy rekapitulovat různé vlivy, které působí na dogonské dítě při osvojování si jazyka:

- novorozeně „dostane“ rituálně řeč od ženy, zastupující jeho matku, první den svého života, dříve než jakoukoli stravu
- dokud je kojeno, zůstává pod lingvistickým vlivem matky. Po odstavení upouští od matčina dialektu a učí se otcovu, což ještě vyhrocuje odstavení a separaci od matky.
- Od čtyř let přebírá lingvistickou výchovu chlapce otec, ale ani dívka už nemluví matčiným dialektem. Končí „dětské období řeči“.
- společenské prostředí pomáhá nejprve jedinci při přechodu od matčina dialektu k dialektu otcovskému. Posléze ho zasvěcuje do jemností jazyka, které přispívají k jeho originalitě a odlišnosti od jiných.

Na řeč dítěte nepůsobí jen rodinné a sociální vlivy, ale též v očích Dogonů tak důležité vlivy „čtyř elementů“, t.j. vlivy klimatických a zeměpisných podmínek. Podle pozorování Dogonů působí na flóru, faunu, styl života a psychologii obyvatel nejsilněji kvalita půdy oblasti, množství vody, které dostává, slu-

nečnost a různé větry, které zde vanou. Říkají, že se pak nemůžete divit, že i jazyk je těmito elementy ovlivněn. Když se zasadí proso z oblasti Sanga do oblasti Wazuba, vyrostle první rok proso sangské a druhý rok už wazubské. Stejně tak dítě, je-li vychovááno v jiné vesnici než žije jeho otec, bude mluvit tamním dialektem.

Tuto zeměpisnou teorii jazyka Dogoni zakládají na přesvědčení o silném prosycení člověka jeho přírodním prostředím. Čtyři elementy živí rostliny, například základní prvek dogonské stravy – proso roste ze země, zraje za pomoci slunce, pije vodu a dýchá vzduch jako každý živý tvor. Když člověk požívá proso přijímá čtyři elementy a obnovuje ty, z kterých se skládá jeho tělo. Ale z těchto čtyřech elementů se skládá též „tělo“ řeči, a tak při požívání prosa dítě získává též složky své mluvy.

Naši respondenti nám též sdělili, že proso z oblasti Sanga dává menší a tvrdší zrna než proso v zavlažované rovině, protože Sanga je krajem skal, kde půdy a vody je pomálu. „Zvířata jsou tu divočejší, hadi jedovatější“. Přizpůsobil se i charakter lidí: obyvatelé ze Sangy o sobě sami prohlašují, že jsou zlí a nepříjemní, protože jejich život je těžký a kultura namáhavější. Na oplátku jsou ale silní, odvážní, podnikaví a vynalézaví, kdežto obyvatelé příhodnějších oblastí jsou zjemnělí a málo odolní. Tyto odlišnosti se projevují v oblečení a tanci. Ve skalách se nosí oblek krátký a strohý, v nížině dlouhý, široký a zdobný. Jak by se pak tyto odlišnosti mohly neprojevit v řeči? Dialekt ze Sangy je drsný, rychlý, se silně nazalizovanými koncovkami, kdežto v nížinných oblastech Dyamsay a Tombo je jazyk harmoničtější, se změkčenými koncovkami, s méně eliptickými formami. Nížinné dialekty jsou považovány za starší a „lepší“, neboť jsou příhodnější ke zpěvu. Jsou proto řazeny k „jazykům ženským“, zatímco drsný a nazalizovaný dialekt ze Sangy je typický

mužský, je v něm méně „oleje“ a více síly.

Mladý Dogon se tedy brzy octne pevně zatopen v jasně definované lingvistické síti. Konfrontace mateřského a otcovského dialektu a posměvačné imitace ostatních dialektů ho nutí uvědomovat si vztahy mezi jazykem a společností. Je nucen k výběru a k setrvání v tomto vybraném dialektu a společenství. Rychle se naučí dávat přednost své mluvě před ostatními, chlubit se její nadřazeností, přestože zná tradiční hierarchii dialektů. Ale dokazování nadřazenosti své řeči je pojímáno jako důkaz nerozlučné připoutanosti ke společenství.

ROZŠÍŘENÍ A ZACHOVÁVÁNÍ ŘEČI

O člověku, který odešel žít do cizích krajů a zapomněl rodný jazyk, se říká, že „vyměnil řeč za jídlo“ (já-le so:le tilá:ti). Podobně je posuzována žena, která se provdala do vesnice s odlišným dialektem a zapomněla řeč svého otce. Pro rodinu takového člověka je to velká pohana a důvod k hlubokému zármutku. Změna jazyka znamená změnu základních čtyř elementů, které člověku poskytl rodný kraj. Popření jazyka je tedy popřením své podstaty, stejně jako své rodiny, kořenů a kultury. Jednotlivec sice může dosáhnout osobního prospěchu, ale jeho blízcí ho již neuznávají. V takovémto konceptu jazyka je zřetelná touha Dogonů po trvání a stabilitě jazyka. Pro tyto vlastnosti mají termín „základ“ (d'oy).

To však neznamená, že by bylo odsuzováno učení se cizích jazyků. Naopak cizí jazyky mohou podstatně obohatit řeč jedince v případech, že nenahradí jeho vlastní. Podle Dogonů člověku nad třicet let už nehrozí, že by zapomněl svůj jazyk, může tedy bez obav žít v cizině a učit se cizím jazykům.

Člověku žijícímu v cizině, který ovládá tamní jazyk, je lehčeji, cítí se jistěji. Po návratu se jeho prestiž ještě zvedne. Dokonce se říká, že je pro něj lehčí najít si ženu.

Například někteří mladí Dogoni používají mezi sebou bambarštinu jako tajný jazyk. Ti, kteří bambarštinu neovládají a jsou tak vyřazení z těchto rozhovorů, se cítí poníženi a izolovaní. Mnoho mladých lidí odchází do cizích krajů spíše kvůli tomu, aby se naučili další jazyky, než aby zbohatli.

Dogoni mají kolem sebe širokou paletu jazyků. Jako mnoho Afričanů Dogoni často cestují. Přemísťují se snadno podle ekonomické nebo rodinné potřeby. V současné době používají stále tradičních dopravních prostředků, t.j. vlastních nohou, oslů a výjimečně koní (jen náčelníci vesnic nebo bohatí), ale ochotně cestují i v modernějších dopravnících. Na těchto cestách přijdou do kontaktu s jinými jazyky, zvláště s jinými dogonskými dialekty. Domluva jedinců různých dialektů není vždy jednoduchá. Dogoni logicky ovládají hlavně okolní dialekty a těm vzdálenějším se učí jen při kontaktu s nositelskou skupinou. Přesto existují dorozumívací dialekty: jámsay a v menší míře i tómbó, kterými se mluví na rozsáhlém území.

Nejrozšířenější cizí jazyk u Dogonů je fulbština. Slouží jako dorozumívací jazyk mezi skupinami různých dialektů nebo mezi Dogony a jinými národy. Fulbové jsou dědiční nepřátelé Dogonů. Těm však vždy přišlo výhodné ovládat jazyk svých nepřátel. Navíc mezi chudými dogonskými pastevcí koz, ovcí a malého počtu hovězího dobytka a fulbskými pastevcí docházelo vždy k ekonomickým kontaktům. Obyvatelé sousedících dogonských a fulbských vesnic jsou dokonce dokonale bilingvní. Známé postavičky – nomádský Fulb na koni se svým kopím, vznešená fulbská žena s plácačkou na mouchy, fulbský dobyvatel minulého století s puškou – se často objevují v dogonských maskových tancích. Zvláště tento poslední fakt dokazuje do jaké míry jsou Fulbové součástí dogonského světa. Dogoni také dobře znají bam-

barský jazyk a kulturu, se kterou jsou neustále v kontaktu. Často k Bambarům cestují i déle pobývají v jejich zemi. Dochází tak k převážně jednostranným lingvistickým výměnám, neboť bambarština je mnohem rozšířenější jazyk než dogonština. Oba národy jsou ještě propojeny tradiční představou o společném původu. Tento vztah se připomíná jednou za sedm let během slavnosti v Kangabě.

Naproti tomu některými sousedními jazyky mluví Dogoni jen v pohraničních oblastech. Například Mosiové měli vždy kulturní a náboženské vztahy se svými dogonskými sousedy. „I teď je hodně vesnic v srdci země Yantenga, kde Dogoni zastávají kněžské funkce namísto Mosiů. Náboženská symbioza Mosiů a Dogonů je tak silná, že ani jeden národ se nepozastavuje nad tím, že Dogon obětuje na oltáři tenga (mosijský oltář zasvěcený zemi) jako na léwé (dogonský oltář taktéž zasvěcený zemi). Mnoho dalších takovýchto faktů nám dovoluje předpokládat, že oba národy komunikují na základě stejných kulturních hodnot.“ (D. Zahanová: L'habitation mossi) Přesto mosijštinu ovládají téměř výhradně Dogoni ze sousedních vesnic nebo ti, kteří u Mosiů pobývali.

Zajímavý je také případ jazyka Bobů. Dogoni ho sice neovládají, ale je pro ně mimořádně důležitý. Mezi nimi a Boby, rybáři na Nigeru, totiž existuje vztah, který Marcel Griaule pojmenoval jako „katarzní spojenectví“. Není ani tolik založen na ekonomických výměnách (i když podstatnou část dogonské stravy tvoří sušené ryby od Bobů), spíše se opírá o společenskou a náboženskou organizaci. Toto spojenectví podněcuje různé výměny (pohostinnost, nabídnutí stravy, očištění, sloužení obřadů) i zákazy, týkající se zvláště sexuálních vztahů. Součástí tohoto spojenectví je uvolnění a katarze díky zesměšnění a urážkám. Bobové urážejí Dogony hlavně kvůli jejich sexuálním praktikám a stravě,

která je však u nich samých velmi podobná. (...)

Francouzština má přirozeně důležité místo mezi cizími jazyky, které se Dogoni učí. Mnohem méně je rozšířená angličtina. Mluví jí jen několik lidí, kteří pracovali u anglických protestantských misíí v zemi.

ZVLÁŠTNÍ OPATŘENÍ KOLEM ŘEČI ŽENY

Právě jsme si ukázali, jakou důležitost přikládají Dogoni péči o řeč, o její přijímání, obohacování a zachovávání. Proto nás neudiví, že učení řeči u bytosti tak nejisté a neustále ohrožené, jako je žena, si vyžaduje zvláštní opatření.

Podle analýzy psychických složek osobnosti má žena špatně umístěné srdce (kíne vomo d'ala), které trpí většími výkyvy než srdce mužovo. Je stále neuspokojená, její srdce je rozpolcené, protože musí opustit svou rodinu, kvůli rodině manžela. Říká se, že má „dvě srdce“, totiž dva zdroje citové závislosti, vsude jí něco chybí. Proto její duše nemá nikdy klid, podléhá obavám a emocím. Tato fyzická a psychická nestabilita politováníhodně působí na její řeč: je povídavější než muž, má sklony k nicnefajícím vyprávěním, velmi lehce si osvojuje špatná slova, ráda prozrazuje tajemství, má sklony k hádkám, protože nechce slyšet důvody a uznat své chyby (to se vyjadřuje slovy, že její mluva nikdy neklesne). A tak se Dogoni snaží symbolicky působit na slova, která vcházejí i vycházejí z ženy už od útlého dětství. Žena je podrobována sérii zkoušek, které mají zajistit harmonický vývoj jejího jazykového vzdělávání a pomoci jí plně ovládat svou řeč v budoucnosti. Zkoušky jsou bolestivé, což má ženě pomáhat při ovládání emocí, neboť jsou to právě ony, které ji nutí mluvit přesvědčivě. Při těchto zkouškách je žena zdobena šperky, které ji zkrášlují a připravují na lásku a manželství.

Kolem tří let dostane holčička kroužek ze žluté mědi. Spodní ret se propíchne taninovým ostnem a na něj se umístí kroužek. Tato bolestivá operace má svou analogii v umisťování kroužku do nozder býka. Z tvrdohlavého a neposedného zvířete se takto stane ochočený býk. Tanin změkčuje to, co je tvrdé, používá se také k činění kůží. Holčička v tomto období „nezná ještě svět“, je svéhlavá a nechce nikoho a nic poslouchat. Umístění kroužku na spodní ret je první krok na cestě k trpělivosti a ovládnutí se. Spodní čelist a brada se totiž při vytváření řeči hýbou, zatímco horní ret zůstává nehybný. Kroužek tak stráží řeč, která z dívků vychází.

Když je dívka šest let a ovládá již dostatečně jazyk, koná se druhé opatření. V každém ušním boltci je opět taninovým ostnem propíchnuto osm dírek. Druhé ucho se propíchnuje, až když se první zahojí. Snášení bolesti má stejný symbolický význam jako u první zkoušky. Před svatbou je do dírek vloženo osm hliníkových náušnic. Předtím se ušní dírky propletou dřevnatým stonkem trávy sá-na, tak aby se utvořily malé štětečky. Jejich symbolická hodnota je jasná: tak jako koště vymetá špínu z domu, štětečky z trávy sá-na vymetají špatné promluvy a brání jim ve vchodu do ucha. Štětečky tedy zajišťují čistotu, dírky ulehčují vchod dobrých promluv. Když se dívka naučí odmítat špatná slova, hliníkové náušnice jí budou pomáhat přitahovat slova dobrá. Po svatbě se mužům i ženám pilují čtyři horní řezáky. Mají připomínat hřeben tkalce, pomáhat při „tkání“ slov. Dolní řezáky se ponechávají v přirozeném tvaru, aby „rozdělovaly“ řeč.

Dívka, která ještě v deseti až dvanácti letech dělá chyby ve výslovnosti nebo v mluvnici, potřebuje podle dospělých proděravět nos. Tím se ukončí její symbolická výuka řeči, dále už nebude upravována. Do nosní přepážky přijde žlutý měděný kroužek a do obou

křídel jeden hliníkový. Každá promluva má totiž svou vůni nebo pach podle své povahy. Přepážkový kroužek má přitahovat dobré voňavé promluvy a kroužky v křídlech zase odpuzovat špatné páchnoucí promluvy.

Po probodnutí nosu by měla dívka lépe mluvit a lépe chápat slova. Je teď zralá pro život dospělých, pro naplnění své základní funkce ve společnosti: reprodukce.

Muži se často chlubí tím, že nepotřebují žádné kroužky, protože jejich mluva je dost silná sama o sobě a dost jistá na to, aby zapudila špatná slova. Přesto muži nosí malý měděný kroužek v boltci levého ucha. Tento malý kroužek vypadá jako příznak jisté slabosti. Má totiž ochránit muže od špatných slov žen.

PROSTŘEDKY PŮSOBNÍ NA ŘEČ

Dogoni se domnívají, že promluvy jsou ovlivněny vůní sui generis. Přesto se nedá zapřít vliv dechu mluvčího na vůni promluvy. Čistý dech nestačí na to, aby vycházející slova byla dobrá, ale může to pomoci. Proto je třeba důkladně pečovat o hygienu úst a zubů. Mluvit s někým, komu páchne z úst, je nepříjemné pro mluvčího i posluchače. Slova se kazí, posluchač odvrací hlavu, mluvčímu je trapné, i když přesně neví, o co jde. Rozhovor je méně upřímný, z dobrého začátku se může vyvinout i hádka.

Páchnoucí dech může mít dvě příčiny. Buďto tělo vnitřně „hnije“, špatně probíhá trávení nebo mluvčí trpí vnitřním zraněním, anebo hníjí jen zuby kvůli špatné hygieně. V prvním případě se bohužel nedá nic dělat, jak nám smutně sdělili naši informátoři. V druhém případě ale pomoc existuje. Stačí si často vymývat ústa vodou a čistit si mezi zubní mezery zvláštním kartáčkem ze dřeva stromu *Diospyros mespiliformis*. Toto dřevo obsahuje dezinfekční, stahující a bělicí látky. Matka učí tyto hygienické zásady dítě od malička, jsou také považovány za minimálně stejně důležité jako hygiena genitálií.

Čištěním úst a zubů se čistí i řeč. Řeč se vybělí jako zuby, stáhne jako dásně. Nasměruje se tak, aby nesešla ze své cesty, aby šla přímo. Čistá řeč pěkně voní a je posluchači příjemná.

Také tabák a kolové ořechy mohou ovlivnit řeč. Takovéto stimulatory však Dogoni nepovažují za opravdu důležité. Pomáhají spíše při koncentraci ducha a hledání odpovídajících slov. Dým stoupá do mozku nosem, stahuje ho a napomáhá tak koncentraci myšlenek. Podobně kolové ořechy stahují ústní dutinu. Informátoři nám navíc sdělili, že lidé, kteří kouří nebo žvýkají kolu, nemohou mluvit oduševněle, protože jejich přirozený stimulator je otupený. Bolí je hlava a nemohou odpovídat na otázky. Říká se o nich, že jejich „duše se rozběhla“. Často se stává, že vdovec nebo vdova začnou kouřit během svého smutku a pak již nemohou přestat. Je to pro ně „přítel“, který jim pomáhá v jejich trápení.

Podle legendy nechal první tabákovou rostlinu vyrůst bůh Amma na hrobě muže, pro kterého jeho žena bez přestání plakala. Její duše byla „rozehnána“ bolestí. Bůh utrl lístek z nové rostliny, vložil ho ženě do úst a její duše se opět „usadila“. Truchlící se utišila. Z této legendy pochází rčení: „Tabák dává duši“. Přesto je tabák zrádný, může opíjet a tak se nesmí zneužívat. Nebezpečnost tabáku se zdůrazňuje tím, že tabák se může předávat jenom levou rukou. Jiná tradice, která je velmi rozšířená v Súdánu, je původně muslimská. Vypráví, že jiný bůh se na právě stvořený tabák vymočil, a proto tabák opíjí jako pivo. Levá ruka má z tabáku vyhnat část opojné síly, stejně jako vyhání hlilobu z hnjícího. U Dogonů tedy existuje jistá analogie mezi tabá-

kem a smrtí. Tabák vyrostl na hrobě mrtvého, podává se levou rukou, opíjí jako pivo, což je nápoj používaný v kultu mrtvých.

Mezi další prostředky působení na řeč můžeme zařadit jistá gesta, která zjemní příliš vážná slova nebo která je prostě nahradí. Nejvýznamnější slova se týkají smrti nebo prozrazení tajemství. Proto místo oznámení, že někdo zemřel, stačí ukázat prstem k zemi. Nechce-li Dogon odpovědět na nějakou repliku, která se považuje za strašlivou, zakryje mluvčímu ústa, aby zadržel jeho slova. Za takové repliky se považuje například prozrazení tajemství, oznámení o náhlé smrti nebo když někdo místo ustáleného spojení „odešel na skalní terasy“ použije prostě výrazu „Dogon zemřel“. Zadržením slov také odejdou z uší slova právě slyšená. V jistém smyslu tak Dogoni popírají realitu. Odpovědět by znamenalo přijmout špatnou zprávu.

Odmítnout špatná slova se dá také tak, že si posluchač přikryje prstem chřípí, což znamená: „Přestaň ke mně mluvit. Radši bych zemřel, než bych tě poslouchal.“ Jiné, méně přísné gesto také zabraňuje slovům ve vchodu do ucha. Stačí si ohnout boltec přes ušní díрку a mluvčí většinou ztichne.

Tato gesta potvrzují důležitost odpovědi na repliku. Replika bez slovní odpovědi se nepovažuje za opravdovou.

Uvádíme zde jen některé příklady, které dokazují ústřední postavení řeči a jejího ovládnutí v kultuře Dogonů. Problematika ovšem zasahuje opravdu do všech oblastí jejich života a je předmětem etnolingvistického bádání.

Transkripce dogoských slov je fonologická.

© ŘEČ VE SPOLEČNOSTI - ŽIVÁ ŘEČ (sociální fenomenologie)
Úryvek z knihy Genevieve Calame - Griaulové: *La parole chez les Dogons*.
Paris: Editions Gallimard 1965.
Přeložila: Bára Spalová.

HISTORIE a ETNOPOLITIKA na Balkáně

srbské dójá vu

„Pánové ministři,... pokud se týká vašich hrozeb vojenskou intervencí NATO, vaše národy by se měly stydět, protože připravujete použití síly proti malému evropskému národu za to, že brání svoje území před separatismem, svoje občany před terorismem a svoji historickou důstojnost před lotry, kteří ani nevědí, co je to historie a co je to důstojnost.“

S. Milošević (LN: 25. 3. 1999)

EURO- A ETNOHISTORIE

V západní Evropě je dnes v souvislosti s její prohlubující se celospolečenskou integrací hledán nový nenacionalistický pohled na dějiny. Současná globalizující historiografie se pomalu zbavuje doposud dominantních státně-politických mantinelů interpretace a vytváří novou konstrukci dějin. Stále více je v rámci pohledu na minulost zdůrazňováno společné dědictví, vzájemné ovlivňování a jednota na úkor provincionální historie jednotlivých národních států či národů. „Praví“ evropští historikové vnímají ideu *raison d'état* (státního zájmu) jako pochybný, sobecký princip, v jehož jménu byly vedeny ničivé a zbytečné konflikty¹, o první světové válce začínají psát jako o občanské. Historiografie tak nepochybně vychází vstříc době a svůj univerzalistický

pohled formuluje v souladu s dominantním politickým procesem v Evropě přelomu století, s procesem postupného oslabování státních národních suverenity.

Naproti tomu na Balkáně (ale nejenom tam) historikové v posledních letech prohlubují, v souvislosti se zcela opačným politickým vývojem, diametrálně odlišné pojetí minulosti, které je spíše než myšlení přelomu tisíciletí připodobněno mentalitám 19. století. Charakterizuje ho vidění reality, které je fragmentarizováno do nesčetných kolektivních interpretací, úzce spojujících historii, etnicitu a současnou politiku. Toto pojetí historie nepochybně není nové nebo pouze zdejší zvláštností, ale celoevropskou tradicí odvíjenou od dob Herdera, romantismu, neboli vzniku moderních národů a nacionalismu. U nás na-

bylo gigantických rozměrů, zejména v době historizujících „orgií“ Františka Palackého a spol. Historické vědomí v době „obrozování“ či „probouzení“ národa totiž tvořilo nedílnou součást dobových mentalit a historie, chápána v úloze „magistra vitae“, byla silně společensko-politicky zaangažovaná v službách národního zájmu. Tzv. „obrozenecké“ dějepisceví chápalo minulost instrumentalizovaně jako model pro přítomnost, který nabízel morální vzpruhu tím, že dokládal slavnou minulost národa. Historie v tomto podání byla nejenom jakousi „učitelkou“ utlačovaného národa, ale také jeho „učitelkou“, protože sloužila jako nástroj politiky, který poskytoval programy, argumenty k legitimizaci a ospravedlnění záměrů představitelů nacionálních hnutí. V souvislosti s ideově-politickým bojem se tak v nebývalé míře rozvíjí nejenom historie a lingvistika, ale vzniká i etnografie neboli národopis. Zejména tyto vědy totiž zkoumaly a zdůrazňovaly specifiku, odlišnost „povahy“ či „ducha“ národa, vydělující „nás“ od „nich“. V této době historiografie také přinesla dodnes živě vnímanou primordiální představu národů jako odedávna existujících kontinuálních společenství („genetických bytostí“), které tvoří jakési fundamenty dějin, trvalé jednotky společenské organizace ve vývoji lidstva. „Naše“ historiografie sice ještě dodnes zápasí s konceptem národa jako rámcem interpretace minulosti, ale Palackého teze o slovanské holubičí povaze a vrozené demokratičnosti, německé výbojnosti, či jeho koncepce dějin jako střetávání a potýkání se dvou etnických živlů jsou dnes mezi českými historiky spíše na okraji, lépe řečeno ve všeobecném zapomnění.

Právě toto pojetí 19. století ale stále přetrvává na Balkáně, přesněji řečeno, v posledním desetiletí je na vzestupu. Tzv. historické vědomí, neboli soubor kolektivních představ a

interpretací minulosti, je silně vkomponováno do zdejšího pohledu na svět a vnímání reality. Minulost chápána jako dějinná zkušenost národa, viděného převážně jako přirozená kolektivita, kontinuálně existující genetická bytost, či alespoň jako pomyslný celek, představuje z pohledu nacionalistů zkušenost na výsost osobní, s trvalou platností a nadčasovou hodnotou pro přítomnost. Nacionálně instrumentalizovaná historie existuje i jinde v Evropě, zvláště tam, kde nové národní státy hledají oporu v upravené historii, ve které touží nalézt potvrzení legitimacy svého vzniku jako přirozeného dovršení „tisíciletého“ a „přirozeného“ vývoje k národní samostatnosti. I na Slovensku ľudácka historiografie píše o „Velkoslovenské říši“ jako o prvním státu slovenského národa. Nejlepším příkladem tohoto druhu myšlení může být publikace vydaná ministerstvem školství (řízením do roku 1998 pí. E. Slavkovskou z SNS), která jistou dobu měla sloužit jako oficiální učební pomůcka pro základní a střední školy. Cituji z autorovy předmluvy: „*Udalosti týkajúce sa dejín iných, najmä susedných národov sú zaznamenané iba v takom rozsahu, v akom majú priamy či nepriamy vztah k slovenským dejinám a mohli sa odrážať v ich vývine. To platí napríklad o niektorých charakteristických momentoch v dejinách západnej časti prvého štátneho útvaru dávnych Slovákov [Velké Moravy-pozn. aut.], ktorej sa zmocnili české kniežatá a postupne si ju jazykovo i politicky asimilovali. Ale sekulárne prejavy osobitosti a vzbury proti českým kniežatám a kráľom – ktorých doznievanie možno badať aj za prvej Česko-Slovenskej republiky [historicky nesprávny termín – pozn. aut.], ba i v tejto našej súčasnosti – svedčia o ich povodnej etnickej i politickej príslušnosti k slovenskému etniku.*“² Tyto teorie nejsou našťastí vlastní oficiálním

¹ První „euroučebnici“ dějepisu je podle slov samých autorů Delouche, 1995.

² Nezajímavé není ani autorovo vnímání národa: „Pokladal som za potrebné venovať aspoň trochu pozornosti aj tej, azda tretine slovenského národa, ktorá žije roztrúsená v rozličných štátoch a kontinentoch sveta, teda Slovákom v zahraničí. Lebo mnohí z nich sa doposiaľ cítia živými údmi slovenského národného organizmu.“ (Šurica 1995:4)

vědeckým pracovištím Akademie věd, jejich přijetí ve společnosti je spíše menšinové a co považují za nejdůležitější, nositelé a „chleboďárci“ těchto myšlenek si nekladou územní nároky na Mikulov s celou Moravou. To ale neplatí pro dnešní Balkán. Nikde jinde v dnešní Evropě nemá historie tak intenzivní společenskou funkci a její „druhý život“ tak silný dopad na současnost jako zde.

„KOMU PATŘÍ KOSOVO?“

Středověká, či dokonce starověká historie zde není ani zdaleka pohřbena v knihovnách a vědeckých ústavech, ale žije svým intenzivním společenským životem. V případech dnešních etnických konfliktů či územních sporů v prostoru bývalé Jugoslávie nacionalistům často slouží, jako argument tzv. „historického práva“ ke zdůvodnění územního nároku či etnické supremacie. Odborná publikace o kosovském konfliktu, vydaná Akademií věd v Tiraně (Prifti 1993), je souborem zaznamenaných národních křivd a historických argumentů pro nezávislost, a zahrnuje i kapitoly o starověku, protože albánsí nacionalisté zakládají svůj „nárok na Kosovo“ a požadavek samostatnosti jako údajní potomci antických Ilyrů - původních obyvatel této části Balkánu. Většina Srbů naopak odmítá ztrátu mocenské kontroly nad středověkou „kolébkou národní kultury a státnosti“, neboli vydání „srdce Srbska“ islamizovaným přivandrovalcům z 17. století³, kteří vzhledem ke své „nepůvodnosti“ nemají na Kosovo „historické právo“. Také při rozpadu tzv. druhé Jugoslávie v letech 1991-1995 byly hranice středověkých „národních“ říší pro nacionalisty nejlepším konceptem rozdělení jugoslávského dědictví, neboli dosažení údajně historicky spravedlivého míru, a také argumentem pro etnickou čistku. „Ve válce o mapy a o národ neexistuje žádná objektivní historie a neexistuje ani konsenzus ohledně map, které by zobrazovaly právoplatné hranice tobo či onoho národa. S nuda nebo odstraňující fádností se

historie zmocňuje v bosenské válce každého hovorů. Odpověď na otázku, týkající se věrejšího dělostřeleckého útoku, začne rokem 925 [přibližný rok konstituování středověké chorvatské státnosti - pozn. autora] a pravdělně bude dokládána mapami. Nakonec si uvědomíte, že to, co je tak důležité pro účastníky války, musí být důležité i pro každého, kdo chce této válce porozumět.“ (Vulliamy 1994:15)

HISTORIZUJÍCÍ NACIONALISMUS

Stereotyp historizující argumentace ve službách nacionalismu se snad nikde jinde kromě Balkánu neobjevuje s takovou razancí a ohlaselem mezi členy vlastního etnického společenství. Vysvětlení velké váhy obrazů minulosti a příčin jejich častého promítání do současné situace, nejvíce ve formě politických konceptů, argumentů a vzorů jednání, je možno z historického hlediska částečně nalézt při pohledu na způsob formování novodobého národa a vzniku nacionalismu v oblasti. V tomto období se totiž vytvořily některé ze základních nacionálních stereotypů a mentalit, které jsou do značné míry platné dodnes.

Formování národního hnutí na Balkáně v 19. století probíhalo ve značně odlišných podmínkách, než v ostatní (nejenom západní) Evropě. Nacionalismus zde vznikl v sociálně mnohem více zaostalých a téměř výlučně agrárních společnostech, kde neexistovaly vládnoucí či jinak významné „národní“ politické a ekonomické elity. Motorem těchto hnutí byl spíše odpor rolníků proti feudálnímu útlaku a vykořisťování, než rozvoj komunikace, obchodu, kapitalismu a liberálně-demokratického myšlení jako jinde v Evropě. „S jistou nadsázkou lze říci, že národní ideologie zde byla jakýmsi dodatečným importem z Evropy.“ (Hroch 1996:49) Nacionální hnutí tzv. balkánského typu ani nezapadají do Gellnerovy teorie, že „nacionalismus [a dle E. G. i vznik národa - pozn. aut.] je produktem průmyslové společnosti.“ (Gellner

1993:7)³ Pět století osmanské nadvlády také zlikvidovalo jakoukoliv institucionální identitu bývalých státních útvarů, které zde existovaly před příchodem Turků. Jedním z mála relikvů bývalé státnosti (vedle instituce církve), o které se například představitelé srbského nacionálního hnutí mohli opřít, zůstávala idealizovaná historická tradice. Byla to konstruovaná tradice o tzv. „přerušené“ středověké státnosti, vzhledem k převažující negramotnosti předávaná ve formě lidové hrdivské epiky a poezie. Její význam spočíval zejména v tom, že přenášela kontinuitu zidealizovaného vědomí o minulé samostatnosti a myšlenku odporu proti osmanské nadvládě z generace na generaci. V době nástupu nacionalismu tak mohla poskytnout argumentaci pro legitimizaci cíle a v ideji obnovy tradovaného předosmanského „Zlatého věku“ poskytla i koncept hranic nově vytvářeného národního státu. Idea středověké státnosti, pochopitelně chápáná v nejskvělejší podobě historické paměti, byla jakousi kolébkou, ze které se ideologicky rodila novodobá srbská nacionální státnost. Proto historie, či spíše historické vědomí a mýty zaujaly tak významné místo při „probouzení“ národa a staly se výrazným stereotypem i ostatních nacionalismů na Balkáně. Z minulosti selektivně vybírané tzv. historické argumenty, v podobě obrazů velkých říší, při alespoň nedávné velké etnické promíšenosti pochopitelně vedly ke tvrdým střetům o území, která každý z nacionalismů chápal jako historicky „vlastní“. Na rozdíl od západní, ve střední a východní Evropě neexistoval pro nově vytvářené koncepty národů pevný státní - územní rámec a jejich „strukturou“ se proto stával lid ve smyslu příslušnosti jazykové, a nikoliv teritoriální. V podstatě jednotném srbochorvatském lingvistickém prostoru se vytvořilo známé specifikum, jazyk zde není u-

platněn jako zásadní etnodiferencující činitel a tato typická „struktura“ národa ve východní Evropě je v pozadí náboženské a historické tradice. Tyto identity se zde projeví silněji než myšlenka ilyristu, tj. idea jednotného národa na základě společného jazyka, která nebyla masově a trvale přijata. I dnes, kdy náboženská příslušnost většinou není záležitostí skutečné religiozity, tzv. historická tradice, úzce spojená právě s konfesijní identitou, zůstává základním etnodiferencujícím činitelem.

Další příčinou specifčnosti Balkánu byl samotný průběh procesu vzniku moderních národů a nacionální státnosti. Nacionalismy se zde prosazovaly složitým způsobem v průběhu několika desetiletí, nejběžněji ve formě ozbrojeného boje proti osmanské moci (proto také označení prof. Hrocha, tzv. povstalecký typ). Silné represe Turků (později i krvavé konflikty nacionalismů navzájem) a obtížnost převážně ozbrojeného zápasu vytvářely „obavy“ o ideové, a často i fyzické přežití nově formovaného společenství. Zejména v kolektivní paměti a mentalitě Srbů, Albánců a Bulharů, jejichž nacionalismy překonávaly na cestě k státnosti asi největší překážky a jejichž „národní obrození“ bylo nejkrvavější, je stereotyp „smrtelného ohrožení národa“ či mýtus spravedlivého ozbrojeného boje za národní práva přítomen silněji, než je tomu u nacionalismů vzniklých např. v prostředí ruského Předlitavska. Rozdíl mezi nacionalismy střední a jihovýchodní Evropy je patrný při pohledu na „prototyp hrdiny“ (u nás vnímaný spíše jako podivínské postava) nacionálního hnutí. Na Balkáně to není ani v tichu pracovny sedící Jungmann, ani v Říšské radě diskutující Palacký, ale junák s puškou v ruce, ochotný zemřít za spravedlivou věc a vstoupit tak jako mučedník do nebeského království. Maďarský myslitel István Bibó

³ S touto kritikou výhradou přišel jako první M. Hroch. A. Gellner sám určité výjimky v rámci své koncepce připouští, aniž by je blíže specifikoval.

právě v historických otřesech, válkách, zkušenosti tvrdého boje za nově formulovanou „práva národa“ vidí příčinu toho, co nazývá „ztrátou rovnováhy“, která podle něj vytváří „nevyváženého politického ducha“ národního společenství. Za jeho nejcharakterističtější rys považuje „existenciální strach o vlastní pospolitost“, který údajně způsobuje vratké postavení demokracie v těchto zemích. O východní Evropě v porovnání se západem ve všeobecnosti dále poznamenává: „*národní rámec byl čímsi, co bylo třeba vytvořit, obnovit, vybojovat a co bylo třeba ustavičně hájit, nejen před mocenskými zásahy stávajících dynastických rámců, nýbrž i před lhostejností části vlastního obyvatelstva a rozkolísaností národního vědomí.*“ (Bibó 1997: 189) Na Balkáně je v kolektivní historické „paměti národa“, v důsledku těchto „traumat“ a problémů, které musel nacionalismus na cestě k vítězství překonávat, zvláště silný stereotyp „ohrožení existence národa“ a také ideál boje proti tomuto reálnému, či zcela imaginárnímu nebezpečí, vždy vnímaný jako obranný, a tudíž eticky správný. Nacionalisté na Balkáně čelili při prosazování „národního zájmu“ překážkám, jaké jejich kolegové v západní Evropě i na území Rakouska (-Uherska) většinou neznali. Proto i vznikající národní inteligence byla nucena, při obtížnějším prosazování myšlenky národa a národního státu, mnohem razantněji a častěji užívat účelové osvětově-propagandistické argumentace, což mělo pochopitelně dopad na úroveň a angažovanost společenských věd i umění.

Tato instrumentalizace je dodnes silná zejména u etnografie, lingvistiky a historie. Někteří historikové pocítují potřebu obrany národa a jeho „ohrožených“ práv jako přirozenou součást své profese, a dokonce jako druh vyššího společenského poslání. V ničem proto nepřipomínají chladné, nezaújaté a kritické vědce, ideál tzv. pozitivistické historiografie. Jejich interpretace i dnes příliš často zapa-

dají do jasné a přehledné nacionální filozofie dějin, jejíž fundamentem je národ a smyslem zápas za jeho oprávněné požadavky proti zlovůli nepřejících sousedů.

KULT MRTVÝCH A KOMPLEX GENOCIDY

Etnopolitiku můžu jednoduše definovat také jako proces politické mobilizace a manipulace etnické skupiny v mocenském zájmu určité elity. Základem jejího úspěšného provádění nemůže být pouze sama existence schopného manipulátora a jeho spolupracovníků, kteří ovládají účinné nástroje mobilizace skupinového vědomí (dnes zejména informační média). Jako předpoklad účinnosti etnopolitiky musí zároveň existovat i vhodný objekt těchto manipulací, kolektiv, který je díky různým nacionálním předsudkům, stereotypům či obrazům nepřítele připraven kladně reagovat na mobilizační impulsy. Za nástroj etnomobilizace může sloužit i historie, resp. obraz minulého utrpení, který je uchovávan v kolektivní paměti národního společenství. Srbové i další etnika v prostoru bývalé Jugoslávie, vzhledem k pohnuté historii tohoto regionu a k už zmiňovanému významu obrazů minulosti v kolektivním vědomí, představují vhodné objekty politické manipulace historické paměti. V moderních dějinách rozhodně nebyla o války v „balkánském sudu prachu“ nouze. Tihomir Loza jakoby z pohledu samých nacionalistů, viktimizujících vlastní národ a zdůrazňujících jeho utrpení, k tomu podotýká: „Na Balkáně 20. století nemůžete být řádným národem, pokud vaši lidé nebyli masakrováni.“ (Loza: 1999) Zejména v kolektivní mentalitě Srbů vznikl ne zcela neoprávněný pocit, že každá generace minimálně v jedné válce bojovala, trpěla a umírala. Novodobé dějiny Srbska často působí více dojmem válečné historie než cokoliv jiného, přičemž oběti se v každém z obou světových konfliktů počítaly na statisíce. Válka v tomto prostředí (na rozdíl od české zkušenosti 1938 a 1968) není vnímána jako abso-

lutně poslední a nejhorší alternativa pokračování politiky, ale jako svým způsobem nevyhnutelná rána dějin, která postihuje každou generaci. V mentalitě srbských nacionalistů je historický osud Srbů viděn jako neustálý boj za národ - jeho přežití a práva. Kromě zmiňovaného mýtu spravedlivého ozbrojeného boje, je v ní silně zakořeněn i tzv. kosovský syndrom odporu (podle bitvy na Kosově poli r. 1389), který glorifikuje kult smrti v boji proti nepříteli a který možno zjednodušeně označit za protiklad mnichovského syndromu v české společnosti.

Obrazy nedávné minulosti mají pochopitelně, na rozdíl od dávnější historie, mnohem větší váhu. Potíž (a pro někoho užitek) nastává zejména s historií, která je „živá“, kterou dnešní důchodci zažili „na vlastní kůži“. Okolí může být zprostředkována i autentickým vypravováním přímých svědků. V mnoha případech tak neexistuje pouze dějinná zkušenost imaginárního společenství národa, jako v případě vzdálené a anonymní historie minulých staletí, ale i zkušenost bezprostředních předků, vlastních dědů a babiček, zprostředkovaná jejich vzpomínkami. Takto předávané obrazy minulosti jsou mnohem ostřejší a mohou se snadněji stát objektem politiky paměti, v jugoslávském případě napomoci rozpoutat ničivý konflikt.

Současný srbský nacionalismus interpretuje konflikt v Bosně, a zvláště válku v Chorvatsku (1991-95), jako určité „pokračování“ občanské a etnické války z let 1941-45 (číselná shoda jako by při tom hrála magickou roli), opět zvenci iniciované expanzí sjednoceného Německa. Tato myšlenka se velice úspěšně etablovala mezi srbskou komunitou v Chorvatsku, Bosně a také v samotném Srbsku. Od skončení války uplynulo v době rozpadu

Jugoslávie (1991) málo přes 45 let, a vzpomínky proto byly u starší generace v „živé“ paměti. Srbské trauma zvláště z 2. světové války je dodnes velice hluboké a silně se podepsalo na historickém vědomí tohoto etnického společenství. Kromě zvěstev jednotek SS a německé armády (mj. trest zastřelení 100 Srbů za 1 důstojníka Wehrmachtu), které se snažily krutostí potlačit silný odboj proti okupaci, je zvláště silné historické vědomí o genocidě tzv. ustašovců na srbském etniku v Chorvatsku a Bosně. Ustašovci byli představitelé chorvatského fašistického a radikálně nacionalistického hnutí, které po porážce Jugoslávie Německem v roce 1941 vládlo jako nacistický vazal v Chorvatsku a části Bosny. Svými cílenými a organizovanými represemi mají na svědomí (kromě množství obětí z řad židů, Romů a chorvatských a jiných antifašistů) i asi 200 000 civilních obětí z řad etnicky srbského obyvatelstva⁴. Krutost vyhlazovacích metod ustašovců nepochybně předčila přísně organizovanou a anonymní mašinérii „průmyslu smrti“ nacistů. Na počátku tohoto teroru dokonce sami němečtí vojenští představitelé protestovali proti bezdůvodnému teroru na neodbojném civilním obyvatelstvu. (kol. 1998:456) Ve vyhlazovacím koncentračním táboře Jasenovac například neexistovaly plynové komory či masové popravy střelbou. K vraždění lidí zde často docházelo zvláště barbarskými způsoby tzv. „chladnými“ zbraněmi a primitivními nástroji, včetně seker, pil ad. Rozhodně nechci čtenáře zatěžovat líčením detailů těchto barbarských krutostí, měl jsem jen v úmyslu naznačit, jak silné emoce dodnes mohou vyvolávat „vzpomínky“ většiny Srbů na toto období. Tyto reminiscence se vzhledem ke své hloubce mohly lehce stát manipulatelným nástrojem politiky paměti.

⁴ Přesný počet civilních obětí ustašovského režimu z řad Srbů není přesně znám, jednotlivé odhady se podstatně liší, mj. protože jsou předmětem politického sporu (viz.dále). Český historik M.Teichman uvádí 300 000 obětí války (civilních i z řad odboje) mezi etnickými Srby pouze na území Chorvatska a BaH (kol 1998: 456).

IMPRESÁRIOVÉ:

Zmíněná teorie konfliktu v Chorvatsku a Bosně (1991-1995) jako opakování historie druhé světové války i motiv ustašovského teroru se objevily ale už mnohem dříve před vypuknutím krvavých bojů v roce 1991. Uvolňování ideologického monopolu komunistické strany od poloviny 80. let umožňovalo diskusi o problematice a komunistickým režimem zkruslaných či zamlčovaných obdobích v dějinách vzájemných vztahů. Bohužel hlavními „diskutéry“ o problémech minulosti byli nacionalisté a šovinisté všech zemí, kteří větší svobodu projevu využívali k šíření svého jednoznačného a nenávisně pokřiveného pohledu, který v dějinách viktimizoval vlastní etnické společenství a demonizoval činy příslušníků „cizích“ národů. Zpočátku se jednalo o záležitost v médiích spíše okrajovou, ale později zvláště v Srbsku byla tato „diskuse“ výrazně živěna shora vlivnými osobami. Kromě nacionalistických kruhů srbské inteligence a politické opozice, byla národní mediální kampaň vedena všemi významnými srbskými periodiky, rozhlasem a televizí (tehdy ještě pouze státními), které se nacházely pod mocenskou kontrolou skupiny předáka srbských komunistů Slobodana Miloševiče. Ke kampani „autentických“ a „upřímných“ nacionalistů z řad inteligence (tzv. Dokument SANU z roku 1986) a církve tak přibyl později i silný prvek instrumentální etnomobilizace v zájmu politické homogenizace a silnějšího přimknutí srbské minority ke své „mateřské“ republice. Cílem uvedeného bylo prostřednictvím srbských komunit mimo Srbsko umocnit podporu a vliv S. Miloševiče na celojugoslávské záležitosti. Zcela původním mocenským záměrem pravděpodobně ne-

bylo vytvoření „Velkého Srbska“, ale spíše manipulovatelné skupiny, využitelné jako nátlakové páky na vedení Svazu chorvatských komunistů, hlavně v otázce recentralizace jugoslávské federace, případně zabrzdění procesu separace Chorvatska.

Srbské sdělovací prostředky denně prezentovaly zkruslané informace o údajně všeobecné diskriminaci Srbů v Chorvatsku a širěji medializovaly existenci radikálních proudů chorvatského nacionalismu. Tato hrozba se přesto nezdála, navzdory skutečnému posilování chorvatského nacionalismu, dost velká k silné homogenizaci skupiny. K stmelení v jednotné společenství imaginárního společného zájmu byla proto nápomocná i politika paměti a jí vzkříšená historie. Srbští nacionalisté chápali a vysvětlovali ustašovský teror jako zvěrstva „chorvatského národa“, v jehož jménu ustašovci své činy skutečně páchali. Ožívování bolestivé „národní zkušenosti“ z období druhé světové války vytvářelo atmosféru ohrožení ze strany „genocidního“ chorvatského národa. Hesla typu „Pamatuj!“, „Nesmí se to opakovat!“ zaznívala s blížícím se rozpadem Jugoslávie stále častěji.

Připomínání a mobilizace nacházela své vyjádření i v rituálních obřadech. „Rekonstrukce paměti“ byla prováděna zejména prostřednictvím exhumací masových hrobů z dob války, znovupohřbíváním těchto obětí a pořádáním pietních a vzpomínkově-manifestačních shromáždění ku příležitosti uctění jejich památky. Exhumace a pietní uložení ostatků zároveň symbolicky definovalo hranice „srbské země“, která sahá všude tam, kde jsou srbské hroby. S tím také souvisela vysoká produkce knih, článků, televizních a rozhlasových pořadů či organizování putovních výstav s podrobným opisem

a obrazovou dokumentací brutalit ustašovského teroru na Srbech (Pešić 1996:20,37). Nezastupitelnou roli při mobilizaci vědomí hráli pochopitelně představitelé národní historiografie. Činili se dostatečně: zkruslování i beztak vysokého počtu obětí (až na 1 milión), heroizování tzv. četníků (srbského nacionalistického odboje), zamlčování jejich zločinů na chorvatském obyvatelstvu, kategorizace různorodosti postojů soudobé chorvatské společnosti k událostem v souhlasné mlčení a neustálé připomínání „v rovné“ minulosti. V důsledku těchto národních manipulací s historií se nejednalo pouze o rekonstrukci kolektivní paměti u pamětníků, ale i o konstrukci historického vědomí mladší populace, která 2. světovou válku nezažila a byla doposud vychovávána v duchu internacionalismu a titoistické ideje „rovnosti a bratrství“. Propagandistické využití tohoto tématu mediální kampaní, život vzpomínek měly emoční a mobilizační účinek, každý exces nastupujícího chorvatského nacionalismu byl proto vnímán velice citlivě. Část srbské minority začínala chápat soudobé události postupně dezintegrace jugoslávské federace na přelomu 80. a 90. let, hlavně v souvislostech „historické zkušenosti“ jako nástup ustašovců k moci a hrozbu nové genocidy. Politika paměti vytvářela mentální obrazy, ve kterých „chorvatské“ bylo často ztotožněno s „ustašovským“. Ustašovská genocida nebyla primárně chápána jako genocida fašistického režimu, ale jako genocida chorvatského národa jako celku proti Srbům.

Srbové tak stále více vytvářeli semknuté manipulovatelné společenství paměti. Tzv. objektivní realita začala být pro dění méně důležitá než její masová interpretace pod vlivem národně-historizujících klíšé. Národně interpretovaná historie, kolektivní paměť i autentické vzpomínky těch, kdo to zažili, se stala skutečnou „magistram vitae“. V myslích mnoha Srbů tak mohlo dojít k ja-

kémusi „déja vu“, pocitu, že historie 2. světové války se chystá opakovat. Historická paměť neposkytla pouze „poučení“ a „rozpoznání nebezpečí“, ale i zdroj legitimacy boje. Nositelé nové reality pochopitelně jednali a reagovali podle pravidel vlastního smyšleného světa. V obrazu nastávajícího konfliktu se zdála být ohrožena holá existence národa. V sebeobraně proti nové „genocidě“ byly „přijatelné“ všechny prostředky boje, včetně později tolik užívané etnické čistky a vraždění. Boj proti genocidě všerejška tak zplozil a „legitimizoval“ zločiny dneška, protože statut obětí minulého utrpení posloužil k ospravedlnění soudobého jednání. Jak uvádí Tzvetan Todorov: „To, že jste byli obětmi, vám dává právo stěžovat si, protestovat a vznášet požadavky.“ (Todorov 1998: 114) A získat tak za minulé utrpení jakési morální právo v současnosti. Chorvatům byl naopak srbským nacionalismem kolektivně přidělen statut historického viníka.

Příčiny vzrůstu pocitu ohrožení u srbské menšiny ale nepramenily pouze z instrumentálně imaginární hrozby ustašovské genocidy, která oživovala bolestivou historii, a z kampaně o údajné diskriminaci Srbů. Srbskému „rozpomínání“ a etnomobilizaci napomáhal i silný vzrůst chorvatského nacionalismu. Katalyzátorem těchto tendencí se stalo vítězství nacionalistického „Chorvatského demokratického združení“ (HDZ) ve volbách v dubnu 1990. Jeho vedoucí představitel F. Tudjman (původní profesí historik) vystupoval otevřeně nacionalisticky. Citlivě na Srby působilo jeho zpochybňování a zlehčování ustašovské genocidy na Srbech, které srbský nacionalismus naopak tolik dezinterpretoval a účelově připomínal. Daleko zřetelněji než na historizujících sporech byl nacionalistický charakter nového režimu patrný na jeho jasném směřování k vytvoření národně koncipovaného státu, jehož myšlenka byla Srby zásadně odmítána. Většina chorvatských Srbů pocítovala primárně svou

⁵ Vypůjčuji si zde termín A. Zemplého, který „impresária“ definuje: „jako skupinu či jednotlivce snažící se přivlastnit si mrtvé, které je třeba pohřbit, jejich ostatky a rituál, aby mohli prosazovat své vlastní politické strategie.“ Autorem termínu je údajně P. Brown. (Zemplény 1998: 147)

⁶ Podobný proces definování „národní země“ opisuje i A. Zemplény c.d.

příslušnost k státnímu celku Jugoslávie, než k samotné Chorvatské republice. Rámec jugoslávského státu pro ně představoval uspokojivé řešení tzv. srbské otázky, kterou vzhledem k tragickým reminiscencím vnímali velice citlivě. Primárně pociťovali svou příslušnost k státnímu celku Jugoslávie, který uchovával nacionální jednotu všech Srbů, než k samotnému Chorvatsku, navíc budovanému na ideji konstitučního nacionalismu. V prosinci 1990 totiž nově zvolený parlament, ve kterém mělo HDZ 2/3 většinu, přijal novou chorvatskou ústavu. Republika v ní byla definována jako „národní stát chorvatského národa a jiných etnických skupin“. Srbové tak ztratili statut tzv. konstitučního národa, zakotveného v původní ústavě, a nové zákonodárství vyžadovalo od všech státních zaměstnanců přísahu věrnosti republice „chorvatského lidu“ (Vulliamy 1994:21). Článek 12 nové ústavy jako úřední a oficiální povoloval užívání jazyka pouze v latinské formě písma a nikoliv v cyrilici, zčásti užívané Srby. Několik Srbů přišlo také o státní zaměstnání či dokonce byt, přibývalo i fyzických napadení. Necitlivá státní politika dále vyhrocovala vzájemné vztahy a zužovala prostor k dialogu čímž se obě nacionalisticky vyhraněné koncepce, chorvatská (idea národní státnosti v historických hranicích) a srbská (jednoty všech Srbů), dále dostávaly do neřešitelného rozporu. S odporem se setkalo zavedení nové státní symboliky červeno-bílé šachovnice na chorvatské vlajce (podobné té z období válečného chorvatského státu), která vyvolávala tragické historické reminiscence. Když se při zotřívání napětí v etnicky smíšených oblastech posilovaly etnický „čisté“ chorvatské policejní jednotky, označené staronovou symbolikou, návrat imaginárních ustašovců k moci se zdál být, přesně po 50 letech, téměř dokonán. Kdo ze Srbů ale chtěl skončit osudem svých předků?

Uvedený proces etnomobilizace nebyl zcela jediný. Předsudků, stereotypů, obvině-

ní, vášní, fobií i nefalšované nenávisti bylo u obou nacionalismů mnohem více. Prostor byl otevřen pro radikály, kteří řešení situace skutečně spatřovali v rovině četnických či ustašovských konceptů konečného a trvalého „řešení“ etnickou čistkou. Srbským nacionalistům se podařilo v letech 1991-95 držené oblasti Slavonie a Krajiny „vyčistit“. Chorvatská ofenzíva z léta 1995 naopak vyhnala většinu z 600 000 příslušníků srbské menšiny a dodnes brání jejich návratu.

ETNOUČEBNICE

Ani dnes se nezdá, že by historie ztrácela svou politickou funkci a nacionální deformace, také nové generaci je minulost vysvětlována v duchu „my a naši nepřítelé v dějinách“. Těžko lze počítat s tím, že etnická nenávist zmizí, když je na školách i nadále pěstována v podobě stereotypů, předsudků a nenávisti na hodinách „etno-dějepisů“. Článek o zajímavých rozborech současného stavu učebnic z exjugoslávského prostoru nedávno uveřejnil nezávislý týdeník „Evropljanin“. Historička D. Stojanović ve své analýze srbských učebnic dějepisu pro základní školy poukazuje na skutečnost, že: „v žácích odmala pěstují a vštěpují jim kult smrti a oběti za národní zájmy.“ (Evropljanin 14/1998:38) Kult války je v nebyvalé míře posvěcen vyzvednutím historické nevinoty národa, která vyplývá ze skutečnosti, že vedl údajně pouze obranné války bez expanzivních ambicí. Pisatelé učebnic, podle uvedeného článku, kodifikují ozbrojený boj ve jméno národa jako hrdinský, protože vždy byl spravedlivým bojem oběti genocidy s okolními národy hubitelů a pronásledovatelů. Také autoři oficiální učebnice pro chorvatské základní školy vidí své dějiny jako řetěz strádání, nespravedlivostí „druhých“ a velkého trpělivství vlastního nevinného národa. Historikové z Bosny ve snaze podepřít ideu své státnosti zdůrazněním vlastní výlučnosti zase tvrdí, že zdejší Muslimové

nejsou slovanského původu, ale přímí potomci starověkého obyvatelstva Balkánu, které je v oblasti původnější než slovanská etnika. Ve všech těchto „etnoučebnicích“ převládá tendence zamlčování vlastních zločinů a formování kolektivního obrazu nepřitele. Pouze učebnice v Slovinsku je prý možno ze všech zemí bývalé Jugoslávie označit za „evropsky“ standardní.

Podobné pohledy na minulost, i když v mnoha ohledech mohou odrážet reálný stav historického vědomí jednotlivých etnických společenství, jsou vytvářeny na státní zakázku. Odpovědností historiků, politiků a

příslušné administrativy, která udává směr koncepci vzdělávání, by mělo být zdůrazňování hodnot etnické tolerance, plurality názorů, každodenní omylnosti, a nikoliv kategorických pohledů vyvoleného kmene. Tito lidé ale raději, ať už z osobního přesvědčení či účelovosti, učí mladou generaci nenávidět své sousedy a připravují tak vědomě či nevědomě další válku. Pokud si na Balkáně neuvědomí, že mají, navzdory určitým kulturním rozdílům, pouze jednu, společnou historii i budoucnost, nebude konce nenávisti a zdejší lidé zůstanou zajatci obrazů své nacionalismem formované paměti.

BIBLIOGRAFIE

- Bibó, I. 1997. *Bída malých národů východní Evropy*. Brno: Doplněk.
- Delouche, F. kol. 1995. *Dějiny Evropy*. Praha: Argo.
- Đurica, M. 1996. *Dějiny Slovenska a Slováků*. Bratislava: SPN.
- Gellner, A. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal.
- Hroch, M. 1996. *V národním zájmu*. Praha: FF UK.
- Hroch, M. a kol. 1998. *Dějiny jiboslovanských zemí*. Praha: LN.
- Loza, T. 1999. A Need for Atrocities. *Transitions* 3: 16-19.
- Pešić, V. 1996. *Serbian Nationalism and the Origins of Yugoslav Crisis*. Washington.
- Prifti, K. kol. 1993. *Truth on Kosova*. Tirana: AAS.
- Robertson, D. 1997. *The constructed nature of ethnopoltics*. International politics 34.
- Todorov, T. 1998. Zneužívání paměti. *Cahiers du Cefres*, no. 13 (*Politika paměti*). Praha: Cefres.
- In Vulliamy, E. 1994. *Údobí pekla*. Praha: Naše Vojsko.
- Zempleni, A. 1998. Nedostatky národa. In *Cahiers du Cefres*, no. 13 (*Politika paměti*). Praha: Cefres.

E R R A T A

- Báseň Henri Michauxe přeložila Barbora Turková (nikoli Tulková)
- na str. 47 jsme Bourdieho knize ubrali kapitolu, správně jich je 13, nikoli 12;
- na 9. řádku str. 64 se nedopatřením stal z Gellnera Eleonor;
- Abstrakta na str. 75 náleží American Anthropologist 2/1998.

O M L O U V Á M E S E

SOCIOBIOLOGIE

neantropomorfizuje ani neanimalizuje

a ke kultuře má rozhodně co říci

(polemika s článkem Jaroslava Skupníka)

„...sociobiologická vysvětlení (kultury) nemají pro antropologii žádnou heuristickou hodnotu - s výjimkou heuristické hodnoty samotného sociobiologického modelu kultury, který vypovídá mnohé o našich představách nás samotných,“ píše v minulém čísle časopisu Cargo (1/99) Jaroslav Skupník ve svém článku Sociobiologie: antropologická perspektiva.

Odmítnutí sociobiologie jako legitimního vysvětlujícího schématu a její pasování do role pouhé výpovědi o našich představách nás samých autor opírá v zásadě o dva argumenty.

Prvním argumentem je údajná vulgární, zjednodušující metaforika, kdy jsou antropomorfní termíny projektovány do nelidských fenoménů (autor uvádí příklad mechanické aplikace lidského termínu altruistická oběť v říši hmyzu).

Druhým fundamentálním Skupníkovým argumentem pro nezpůsobnost sociobiologie cokoli závažného říci k podstatě a fungování kultury je názor, že sociobiologické teze pouze odrážejí kulturní kontext disciplíny samé. To znamená opětovné obvinění z jakési zjednodušující metaforiky, v tomto případě podobnosti zákonů světa volného trhu a mechanismů jimiž sociální život vysvětluje sociobiologie. Skupník tuto disciplínu podezřívá z toho, že mechanismy, které sociobiologie za zjevnou stránkou

provozu organického světa nalézají, jsou pouhou analogií, odrazem situace kapitalismu, do něhož je věda sama vkořeněna a z něhož nedokáže vykročit. Výše uvedené Skupníkovy názory se pokusím v následujících řádcích zpochybnit, protože definice sociobiologie jako inspirativní představy nás o nás se mi zdá přece jen příliš úzká. Anebo se tohoto agnostického přístupu držme, ale jeho nestrannou aplikaci by nám do Skupníkem vymezené role sociobiologie muselo vklouznout mnoho dalších disciplín, celou antropologii nevýmaje.

Ad 1

Na Skupníkově kritice povrchní metaforiky sociobiologie, která svévolně přelévá termíny vztahující se ke světu lidí do světa zvířat a zjištění z živočišné říše pak zpětně do lidského společenství promítá, je mým problématickým již její formulace. Sociobiologie totiž metafor člověk - zvíře dost dobře ani užívat nemůže. Podmínkou metafory, tzn. významu, který je přenášen na základě vnější podobnosti, je totiž situace, kdy ony dvě srovnávané věci jsou v jádru, ve své podstatě rozdílné. Jen v této situaci je metafora třeba a jen v tomto případě srovnání funkci metafory plní. Ovšem sociobiologie vychází z předpokladu, že mezi člověkem a ostatními živočichy neexistuje

zásadní kvalitativní propast, jejich základní pohnutky jsou si velmi blízké, jen jejich manifestace mají u člověka řádově složitější podobu. Altruistická oběť u mravenců tedy není metaforou lidského nezištného jednání ve prospěch druhých, altruismu, jak se běžně chápe. Dle sociobiologů totiž u obou dvou druhů, člověka a mravence, obětování se vychází ze stejného příčinného zázemí a nesobcem není vpravdě ani jeden. Na místě je otázka, má-li smysl mluvit v této situaci vůbec o altruismu. V konvenčním významu mravního principu nikoli, ve smyslu oběti ve prospěch druhého ano. I ta totiž může být v intencích sociobiologie za jistých okolností tou nejsobečtější variantou.

Můžeme se přitom, zda pohnutky jednání lidí a zvířat jsou si skutečně tak blízké, jak se nám pokouší ukázat sociobiologie, či nikoli. Pokud se ale sociobiologie zdá činit v tradičním chápání chování lidí a zvířat nějaké významové posuny, jsou to spíše lidé, u nichž zdánlivě dochází k animalizaci, než živočichové, jejichž popis by se antropomorfizoval. Ovšem ani tento pochopitelný pocit bestializace člověka, který se může při prvním čtení sociobiologických knih u laika objevit, není na místě, stejně jako dojem, že popis zvířat je neúnosně znečištěn antropomorfizací. Pokud se totiž např. mezi prvními myšmi podobnými savci a člověkem táhne kontinuální vývojová linie živočichů, není bestializací k čemu vztahovat. Není propast, přes níž by se člověk skrze bestializaci dostával ze svého privilegovaného místa do živočišné říše, neboť poukaz na společnou historii tuto průrvu činí bezpředmětnou a řetězec znaků, jež máme se zvířaty společné, ač proti proudu evoluce ztrácí na síle, dokazuje, že všechny lidské univerzálie se neobjevily zároveň se vznikem Homo sapiens, ba ani prvních hominidů.

Ad 2

Skupník vykládá sociobiologii jako derivát každodenní zkušenosti v podobě tržního hospodářství. A tímto derivátem je každodennost zpětně vykládána. Sociobiologii tedy charakterizuje jako jakýsi bludný, v sobě uzavřený kruh, neschopný (minimálně v rámci lidské kultury a společnosti) přispět k našemu poznávání toho, „jak se věci skutečně mají“.

Ano, i to je možné, ale chybí argumenty. Pokud by totiž Skupníková domněnka neplatila a sociobiologie by nebyla pouhým konceptem světa trhu přeneseného do světa přírody, ale funkčním výkladovým systémem, situace by se nezměnila. Ba naopak, sociobiologický koncept lidského chování by náš tržní svět tím spíše připomínal. Podobnost sociobiologických tezí fungování světa tak může právě správnost těchto tezí dokazovat, doklášat schopnost této disciplíny předpovídat, což je ostatně metou každé renomované vědy.

Skupník dále pokračuje v kriticky vnímané shodě neviditelné ruky trhu a charakteru přírodního výběru a zdůrazňuje, že ve světě sociobiologie stejně jako ve světě volného trhu přežívá podezřele jen „to nejlepší a nejpotřebnější“, což označuje za předsudek „funkčnosti a užitečnosti světa“. Tento předsudek je údajně do sociobiologie přenesen z kulturního kontextu, ve kterém věda sama existuje, tzn. je pouhou kulturní projekcí.

Můžeme rozjímat a dle mého úspěšně pochybovat o tom, zda ve světě kolem nás skutečně vítězí funkčnost a užitečnost, ale ve světě, jak ho popisuje sociobiologie, tomu takto jednoduše rozhodně není. Je totiž nezbytně nutné položit si otázku, vzhledem k čemu hovoříme o funkčnosti. V evolučním dramatu totiž často nevítež nej-

funkčnější, tedy konvenčně chápáno ten, kdo je nejlépe přizpůsoben přírodním podmínkám, ale ten, který zanechá nejpočetnější potomstvo, což se může, ale také nemusí překrývat.

Přitahuje-li totiž samici na jejím protějšku např. rozložitě paroží, bude zhruba platit přímá úměrnost mezi velikostí paroží samce a četností jeho potomstva. Tzn. extrémně zbytnělé paroží se bude v populaci šířit nehledě na to, že tato samčí okrasa bude v běžném životě nesmírně na obtíž. A budou to tak právě samci se zdánlivě funkčním, tj. relativně malým parožím, kteří se z populace vytráť nejdříve.

„Když sociobiologii svlékneme z jejích předsudků a vlastních kulturních projekcí, její model kultury jako nevyhnutelného důsledku přímé determinace lidského sociálního chování geny ztratí kredibilitu,“ píše Skupnik:

Předsudek funkčnosti vložil sociobiologii do úst autor sám, a pokud kulturní projekci Skupnik podepírá pouze argumentem pochybné povrchní analogie mezi volným trhem a přírodním výběrem, nic tím nedokazuje. A pokud něco, tak nejspíše schopnost široké predikce a vysvětlovací potenciál této disciplíny.

Mimochodem pochybuji o tom, že má smysl uvažovat o svlékání čehokoli z vlastních kulturních projekcí. Vše vzniká v nějakém kulturním kontextu, do každé vědecké teorie prosakuje daná kulturní konstelace, „duch doby“, který není jen jakýmsi svléknutelným oblekem skrývajícím „nahotu skutečnosti“ či „objektivní realitu“ ani chirurgicky odstranitelným obtížným apendixem, ale nedělitelnou součástí každého mentálního i hmotného projevu. Autorova myšlenka svléknutí sociobiologie implikuje vizi jakéhosi Božího oka, tedy dávno překonané utopie 19. století.

Za jediný přijatelný výklad kultury, poté co se sociobiologie ukázala jako nevhodná, považuje Skupnik charakterizaci tohoto fenoménu jako negenetické strategie adaptace, způsobené extrémní plasticitou lidských behaviorálních reakcí. Paradoxem je, že Skupnik se ve svém článku vymezuje vůči disciplíně, jejíž představitelé (alespoň mnoho z nich) by se pod jeho závěrečné resumé s chutí podepsali. Nemalé množství sociobiologů totiž již nepokládá gen za jediný replikátor v evolučním vývoji. Obhajují existenci replikátoru kvalitativně odlišného – memu. Evoluce memů je paralelní klasické genetické evoluci, není jí podřízena a šíří se reprezentací, tj. imitací z mozku do mozku. Jejimi hlavními prostředky je psané a mluvené slovo a memem je dostatečně zapamatovatelná a rozlišitelná část písničky, myšlenky, ale také módního trendu. Podmínkou definování určité informace jako memu je schopnost její nezávislé existence mimo původní souvztažnosti.

Nemusíme tedy hledat obvyklé biologické znaky schopnosti přežít u takových fenoménů jako hudba, rituály, tanec apod., aniž bychom byli z pozic sociobiologie heretiky.

Nejvíce takových heretiků, z pohledu antropologie odpůrců sociobiologie, spadá myslím do kategorie rozhořčený moralista. Neboť přijmout tezi o sobeckosti altruismu se zdánlivě rovná akceptaci morálního relativismu – fenoménu, jehož odmítáním se společenské vědy od přírodních tak rády vymezují. Ovšem kategorie dobra a zla nejsou relativní ani v rámci sociobiologie samé. Nejsou totiž v rámci sociobiologie vůbec, evoluční vývoj o nich mlčí. Jejich vymezení je na nás a jejich šíření zase na memech, stejně jako šíření Skupnikova i mého článku. A o výsledku tohoto duelu rozhodujete pouze vy.

Metoda a její kontext:

OPTICKÝ A POLITICKÝ KLAM KULTURNÍHO RELATIVISMU.

Yasar Abu Ghosh

Náklonnost k relativismu, lépe řečeno náklonnost, kterou antropologie vzbuzuje v těch, kteří pociťují nesnáze s množstvím jejích materiálů, je v jistém smyslu v tomto oboru implicitně přítomná jako v takovém.

C. Geertz, *Anti Anti-Relativism* (1984)

Myslím, že by neměl být problém uvědomit si, že odmítat jistý názor ještě neznamená zastávat ten opačný. K takovému nedorozumění často dochází v debatách, kde se diskutují -ismy nebo jiné, pro danou oblast závažné, hranice. Tento článek, který vznikl v reakci na příspěvek J. Skupnika „O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality“ v minulém čísle Carga (1/99), má snahu pohybovat se spíše v okolí takových hranic, než by se podílel na jejich vytyčování. Z řečeného samozřejmě vyplývá, že existence hranic se připouští, ovšem jen za podmínky, že to nejsou kontinuální neprodyšné linie. Úkolem by i proto mohlo být odhalování podmínek, za kterých takové hranice vznikají.

Na úvod bude nutné stručně shrnout Skupnikovu tezi ve výše zmíněném příspěvku. Ta se zakládá na kritice Gellnerova chápání relativismu jako takového „teoreticko-filosofického směru... [který] zpochybňuje konečnou Pravdu a hlásí platnost všech pravd“ (cit. podle Skupnika, s. 64). Skupnik ovšem rovněž polemizuje s Gellnerovou pozicí „osvětského racionalismu“, který si jako metoda zkoumání světa „činí nárok na transcendenci, tedy obecnou nadkulturní platnost“, protože jako strategie poznávání by byla správná v jakémkoli světě (Ibid.), a která zároveň inspirovala Gellnerovu kritiku relativismu.

Skupnik přímo neodmítá analytický postup této metody, tj. „rozčlenění dat na prvky a jejich shrnutí do obecných zákonů“ (Ibid), ale její nárok na to, že takto získané závěry mají jakýkoli vztah k jedinečné Pravdě. Ačkoli jsou její úspěchy neúprosné, nemají hodnotu konečné Pravy, protože jsou pouze jednou z mnoha konstrukcí reality, které o světě známe. Autorovým úmyslem je upozornit na ten aspekt antropologie, který pomocí konceptu kulturního relativismu uvádí všechny konstrukce světa na správnou míru tím, že uzná jejich smyslnost pro své nositele jako konečnou kvalifikaci jejich bytí. Ve Skupnikově podání není tedy kulturní relativismus alternativní metodou k osvětskému racionalismu, ale spíše jeho korektivem ve chvílích, kdy je obecně vědecký pohled užíván mimo „místo svého původu“, tj. při pohledu na Jiné. Z toho i plyne jeho odmítnutí Gellnerovy kritiky relativismu. Kulturní relativismus totiž není podle autora „hodnotovým postojem“ (kurzíva původní, s. 65), tedy nečiní si nárok na rozlišování lží a pravd různých konstrukcí reality, pouze prověřuje smyslnost těchto konstrukcí pro její nositele. Stručně řečeno, konstrukce reality jsou sice totožné s pravdou, ale vzhledem k jejich zakotvenosti v odlišných kulturách nemohou být srovnávány. Každá z nich má moc

pravdy ve svém místě původu. Tím podle autora kulturní relativismus dospívá od Pravdy k pravdám.

Polemika s Gellnerem ovšem nekončí a je dále domyšlena. Je-li totiž racionalismus ve svém lpění na možnosti dosažení Pravdy naprostou negací relativismu jako pluralitní koncepce o konstrukcích reality, pak je možné říci, že se tím dostává do pozice, kdy svou efektivitu ve vysvětlování jiných konstrukcí reality nadřazuje těm ostatním. Taková pozice hrozí etnocentrismem, kde se od „absolutní platnosti poznávací metody s jejími specificky definovanými... cíli... dochází k postulaci absolutní platnosti hodnotového systému, v jehož rámci tato metoda existuje“ (s. 65). Stěžejní výtkou proti Gellnerovu osvícenskému racionalismu tedy je, že si neuvědomuje úzkou spjatost svých cílů s kulturou, která mu dala vzniknout. Jednou větou lze proto závěr hlavní teze shrnout tak, že osvícenský racionalismus je kulturně specifický už tím, že odmítá přistoupit na tuto svou specifčnost. Přičemž vědomí specifčnosti lze dosáhnout tehdy, přijmeme-li vizi kulturního relativismu o smysluplnosti konstrukcí reality pro sociální aktéry jako jediné kvality bytí.

Z metodologického hlediska rozdíl tkví v cílech, o něž každému z autorů jde: na jedné straně o vysvětlitelnou realitu, tak jak o ní uvažuje Gellner, a na druhé straně o sdělovanou, nebo reprezentovanou realitu, jak ji vyjadřuje Skupník. Logika jeho argumentu ovšem nedodrželá toto rozlišení, a tím sama sebe podkopala. Jak dále uvidíme, jeho argument se spíše soustředil na redundantní naléhání na to, co to je kulturní relativismus, než na argumentaci o, dejme tomu, větší příhodnosti interpretační analýzy pro společenskou vědu. Taková argumentace by totiž musela vyzdvihnout onen konstrukční princip, ke kterému se obrací, a nikoli polemizovat o jeho nahodilosti (relativitě). Autor si do-

statečně neuvědomil, že problém je metodologický, tzn. že na jedné straně stojí snaha o vysvětlování různých fenoménů na základě objektivního rámce, zatímco na druhé straně je upřednostňován takový postup, který odmítá jakýkoli objektivní materiální rámec a ustává na interpretaci reprezentací světa tak, jak se k němu dostávají. Budeme-li parafrázovat název jeho článku, nejde o absolutní poznávací metodu pro relativní realitu, ale o odlišné poznávací metody odlišných realit.

Podkladem pro polemiku byly autorovi dva Gellnerovy články „Postmodernismus, rozum a náboženství“ a „Jedinečnost pravdy“. Oba články jsou si tím, co „říkají“, velmi podobné, a proto není nutné je pro naše potřeby odlišovat. Podobně nakonec postupoval i Skupník, jehož článek se ovšem zaměřil především na Gellnerovu tezi o relativismu a nikoli na obecnější sdělení, které Gellner zamýšlel hovořit-li o různých poznávacích ideologiích a jejich vzájemném vztahu.

Gellner, který ve svých článcích konfrontuje tři způsoby vidění světa (dokonce je nazývá ideologiemi), obhájí osvícenský racionalismus proti relativismu a fundamentalismu z důvodů, které mají jasně vymezit vztah všech tří koncepcí navzájem. Nejedná se tedy o hierarchii ideologií, ale o pokus o obecnou strukturu, která má v zásadní míře univerzálně pokrýt možnosti vidění světa. Tato vidění přitom nerespektují apriorně nějaké kulturní hranice, ale sám jejich výskyt v určitých místech nebo kulturách před nás staví otázku. Vztah osvícenského racionalismu a relativismu je dán jejich referencí k Pravdě. Zatímco první uznává její existenci (a ta je implicitně jedinečná), ačkoliv není vždy dosažitelná, druhý, v Gellnerově pojetí, devaluje chápání Pravdy tím, že připouští její kulturní podmíněnost. Gellner v tuto chvíli dodává, že takové pojetí je v jádru pokrytecké, proto-

že vychází z pozice, která je jí samou vyloučena. Tato logická diskrepance, kdy na jedné straně platí tvrzení, že pravda je kulturně podmíněná, že je závislá na kulturní přínaléžitosti, která pohlcuje každého soudce o pravdě a tím i jeho úhel pohledu, a kde na druhé straně zůstává zapřená záhadná oproštěnost relativisty od jeho vlastního kulturního pozadí, která mu umožňuje poukázat na kulturní podmíněnost pravdy, je trvalým napětím, pro jehož vysvětlení nám nestačí pouze konstatovat logickou neslučitelnost. Někteří relativisté se podobně jako Skupník obhajují ve smyslu, že pravda je relativní „odsud až posud“. Nahlížíme-li světy jiných, je nutné to dělat „v jejich termínech“ nebo „z jejich úhlu pohledu“. To by nám ovšem nemělo bránit rozlišit Pravdu v našem vlastním kulturním prostředí, kde také existují rozličná vidění světa (příklad „subkultury Republikánů“). Zatímco kulturní relativismus se týká těch druhých, etické uvědomění se týká nás.

Zde narážíme na první zásadní problém kulturního relativismu: etický problém s Pravdou je vlastní pouze západnímu světu, který čelí náhlému štěpení názorů. Svět jiných produkuje jednobarevný svět, který je vymezen přesnými termíny a ve kterém je možné získat ucelený obraz světa ze strany aktérů (např. Sánové, kterým stačí ulovit a rozdělit si maso podle jejich pravidel, aby nás přesvědčili o svébytné konstrukci světa, která nemá nic společného s tou naší, lámající si hlavu nad tím, podle kterých ze to pravidel si ti Sánové rozdělují maso). Etický konflikt je zde nepřijatelný - úkolem antropologa je jenom tyto představy nalézt a zaznamenat jako svébytné koncepce světa a vytvořit mozaiku všech těchto termínů a představ tak, jak se vyskytují po celém světě. Z takové koncepce implicitně vyplývá, že západ žije svým vlastním životem naprosto odlišným od těch ostatních. Náš ego-ideál

je modelem pro jejich realitu (Todorov 1996). Tato pozice je přitom vskutku ironická. Shodneme se na tom, že vznikla z reakce na evolucionistické koncepce, které jinakost uložily na vývojovou škálu bez toho, aby rozptýlily podezření o její politicko-etické předpojatosti. Kulturní relativismus tento problém ovšem nevyřešil, ale obešel (Fabian 1983). Odmítl tuto předpojatost, která se ovšem zbavena své formy (škály) stala ještě více jednoznačnou a pouze změnila svůj obsah: explicitní hierarchizovaná jinakost evolucionismu se v kulturním relativismu stává implicitním a tedy utajeným předpokladem teorie (Fabian 1983). Tím se do teorie vloudil logický rozpor, kde ambice čelí objektivní pozici, ze které je vyjadřována. Jak poznamenal Stein ve svém hesle o kulturním relativismu: „Kulturní evoluce [v evolucionismu] se proměnila [v kulturním relativismu] v jistou devoluci, kde jsme přestali být vrcholem my, ale stali se jím oni, tzn. jinakost“. Kulturní relativismus tedy ví, že konstrukce jsou „relativní k něčemu“, ovšem neklade tuto otázku sám sobě, protože jeho úkolem bylo pouze tuto úvahu vyslovit.

Důvodem je, že kulturní relativismus často zůstal u interpretace reprezentací, které se k němu donesli bez toho, aby do svých úvah začlenil kritický moment, jak se k němu dostali. Tak zůstal u (etnologické) zkušenosti bez toho, aby ji teoretizoval. Vědomí problému je ovšem zakomponováno v samotné výpovědi kulturního relativismu. Ten totiž nikdy nehovoří ke kulturám, ale k té vlastní, když jí říká, že kultury si jsou rovny (to je rozhodně informace, o kterou ani Republikáni, ani Sánové nestojí). Aby mohl kulturní relativismus zaujmout pozici hlasatele rovnosti, musí vždy zaujmout roli mluvčího jím stvořených kultur, což je fenomén, který C. Geertz trefně nazval sebenativizace (1988). Toto zaujetí se v antropologii uskutečňuje už-

tím takových diskurzivních prostředků, které mají setřást původně zdůrazňovanou jinakost jiných pomocí jejich „normalizace“. Zatímco Boas stále ještě pro nás hledá holistické „autentické“ kultury, jeho žákyně Benedictová autenticitu těchto kultur již konfrontuje se soudobými dějinami a vidí v nich alternativní způsob bytí, který žije svým životem. Nejdůležitější je přitom alternativnost, která je vždycky vnímána s vědomím naší vlastní situace. Pro popis exotičnosti není v kulturním relativismu důležité, jak si různé kultury vedou v konfliktu s vnějšími vlivy, ale jak lehce je ignorují. „Ne-my shazuje nás“ (Geertz 1988). Tak získáváme antropologické výpovědi o uceleném pohledu na svět z jeho různých koutů, ačkoli jsme si vědomi toho, že ani u nás takový pohled neexistuje.

Vraťme se ovšem ke Gellnerovi a jeho struktuře ideologií, ačkoliv ta už nebyla pro autora podstatná, a proto jí nevěnuje pozornost. Vztah relativismu a fundamentalismu se opět určuje referencí k Pravdě. Známou pozici relativistů fundamentalisté odmítají pro její zákeřnost. Vnímají ji jako namířenou přímo proti nim. Fundamentalisté nemohou slevit nejen z Pravdy, ale zejména z přesvědčení, že ji znají, protože všechno jejich konání je v souladu s ní. Nejen to, na rozdíl od osvícenských racionalistů Pravdu nehledají, ale žijí v ní, a proto je útok na jedinečnou Pravdu útokem na jejich život, nikoli (pouze) na jejich způsob poznávání. Zajímavý je ovšem vztah relativistů k fundamentalistům, tak jak jej popisuje Gellner. Relativisté hájí jejich právo mít takovou pravdu potud, pokud je kulturně vytříbená. Taková tolerance už ovšem ze strany relativistů neplatí ve vztahu k fundamentalistům v jejich vlastní kultuře; tam je třeba být eticky přímočarý a odsoudit ji jako netoleranci k ostatním pravdám. Je to v každém případě přístup, který je charakteristický uvědomělým politickým stanoviskem,

spíše než teoretickou konstrukcí. V tomto vztahu se potvrzuje to, co již bylo výše zmíněno o kulturním relativismu: jinakost je možná, dokonce je dobrá, ale jenom „tam u nich“. Platí to o to víc, uvědomíme-li si, že relativisté by se bez fundamentalistů neobešli: jejich existence je podmínkou pro koncepci, které relativisté vytvářejí. I zde se potvrzuje, že konstruktivní obhajoba kulturního relativismu by musela směřovat k hledání příčin různých konstrukcí reality a nikoli v jejich mapování, tak jak to stručně předvádí Skupnik.

„VĚDA“ - TZN. „MY“ - TZN. „KULTURA“

Zatímco Gellner ve svých zmiňovaných článcích elaboruje nad smyslem vědeckého bádání ve vztahu k Pravdě, tzn. uvažuje spíše o možnostech vědy cosi sdělovat o objektivním světě, a to takovým způsobem, že konfrontuje jím tři obecně vymezené způsoby uvážování, spíše než by se zabýval konkrétními metodologickými problémy, které jsou spojené s konstrukcí objektu v každém konkrétním oboru, Skupnik jeho úvahy uchopil jako polemiku o kulturní podmíněnosti vidění světa, které je podle něj úzce spojené s možnostmi vědy definovat svůj objekt. Tím původně univerzalistické ambice Gellnera zcela zúžil na antropologický objekt. Je těžké ubránit se pocitu, že Skupnikova obhajoba kulturního relativismu v každém svém aspektu pouze potvrzuje Gellnerovu tezi o relativismu.

Nedorozumění je nejlépe patrné ve chvíli, kdy si uvědomíme, co každý z autorů vlastně říká. Gellner ve své snaze definovat meze „vědeckého“, ve snaze nalézt možnosti posuzování poznatků, a tím se nějakým způsobem vypořádat s novodobou ztrátou metanarace, kterou odmítá v její teologické podobě odkazující se na Pravdu odvozenou ze Zjevení, volí takové definování poznání, které se ujme údělu

jeho omezených možností, jež permanentně čelí nutnosti verifikace. Tím se Gellner zcela srozumitelně hlásí ke skeptické linii úvah ve společenských vědách, která usiluje o hledání zákonitostí a která vidí ve společenském dění podmíněnost strukturně odpovídající proměnlivým společenským vztahům. Z hlediska sociologie poznání pro něj i nadále trvá možnost odstupu mezi objektem a výpovědí o něm.¹ V jistém smyslu tím i odmítá manheimovskou iluzi o „sumativní syntéze“, která vychází z předpokladu, že je určitá sociální skupina (např. vybraní antropologové) schopna imitovat různé způsoby myšlení různých tříd a vrstev. Skupnik na druhé straně toto Gellnerovo úsilí uchopí jako mezikulturní konflikt, ve kterém si jedna z konceptualizací světa - západní věda (což je na západě používán eufemismus pro označení institucionalizované produkce poznání tak, jak ji dnes známe z univerzit a akademií, a která samozřejmě může za určitých podmínek vznikat a také vznikala a vzniká kdekoli na světě, ale autorem je zřejmě vnímána jako exkluzivní způsob nazírání typický pro bílý euroamerický svět), která je navíc vyzdvížena až k nejvyšší hranici platnosti jako „naše konstrukce reality“ - osvojuje nárok na prav-

divější zachycení reality (tj. od „vědy“ jako konstrukce reality k „naší“ konstrukci reality až po „kulturní“ konstrukci reality). Pro Gellnerův přístup je relativistické myšlení nepřijatelné z důvodů, které lze shrnout takto: relativismus svým lpěním na partikularismu a odmítáním vysvětlitelnosti různých konstrukcí světa produkuje etický problém s Pravdou, která nemusí být nutně náboženská, ale především musí nabízet rámec, který je dostačující pro osvětlování sociálních jevů. Tím relativismus rezignuje na možnost objektivních jevů, které ovlivňují konstrukce světa a uchyluje se k reprodukování konstrukcí, které zachytil při svých toulkách světem. Skupnik jeho tvrzení odmítá s tím, že konkrétně kulturní relativismus nečelí žádným etickým problémům, protože neusiluje o racionální vysvětlování různých konstrukcí světa, ale o jejich pochopení. Shrneme-li toto nedorozumění, pak vidíme, že zatímco Gellner polemizuje s jinými koncepcemi poznání, Skupnik polemizuje s jím stvořeným problémem o stejné oprávněnosti konstrukcí světa kdekoli na světě, kterou mimochodem Gellner nikdy nepochybnil, ale naopak zdůraznil. To, pro co Gellner kritizuje relativismus, je to, čím Skupnik kulturní relativismus obhájí. A kde je tedy nějaký problém?

1) Ale i to je velmi zjednodušená charakteristika Gellnerových pozdějších úvah. J. Musil ve svém příspěvku na Gellnerovském semináři zabývajícím se jeho poslední knihou *Language and Solitude* uvádí, že v tomto díle Gellner promyslel jistý modus usmíření dvou původně protikladných způsobů vidění světa: atomického individualismu a romantického komunismu. Jejich výskyt totiž přičítá historické situaci, která vyžadovala určité odpovědi na otázky „jaký je sociální svět, jaké je individuum a co má být“. Jeho závěr o výpovědích těchto dvou různých koncepcí je překvapivý: už před takto polarizovanou volbou nestojíme. Je nutné tyto pohledy usmířit.

2) V této souvislosti mne napadá úvaha, pro kterou není v tomto příspěvku prostor. Je opravdu tak samozřejmé, že se studenti etnologie nebo vědci v tomto oboru z východní Evropy ztotožňují s takovou koncepcí disciplíny, která je západní? Proč by měli spadat pod stejný terč kritiky jako jejich kolegové, kteří rozvíjeli své koncepte po několik desetiletí a od kterých by následně přijali jejich sebezpytování? Není v tom trochu politických „EU-ambicí“ spíše než smysluplné reflexe? Opravdu cítíme takový impuls, když čteme *Orientalism*, *Time and the Other* nebo *Writing Culture*. Jinak řečeno, proč by se například naše koncepte měly vyrovnávat s dědictvím kolonialismu nebo s krizí v reprezentacích jinakosti? Snad takový důvod je, ale ještě jsme si ho neujasnili. A do jaké míry platí, že student, který získal téměř, z hlediska profesionálního života, zanedbatelné párměsíční vzdělání např. na NYU nebo Kansaské univerzitě, by měl při konstrukci svého objektu, dejme tomu Romů, vycházet ve své sebereflexi z post-koloniální situace? A konečně, je kulturní relativismus cizí tradicí české etnografie? To vše svědčí o jednom: všichni zde hovoříme bez toho, abychom si ujasnili kontext, do něž jsme vrženi a na kterém jsme se v ani nejmenší míře nepodíleli - situace vskutku průkopnická. Nikdo se totiž ještě nezajímal v substantivní formě (tím myslím v jiné než ve formě kuriozity jako A. Lass) povahou etnografie poté, co byla v izolaci a důsledky této izolace na jakoukoli snahu o definování oboru. Je ovšem pravda, že taková úvaha platí pouze za předpokladu, že uznáme historické podmínky vymezování objektu za závažné pro jakoukoli teorii.

Naprostu zásadním a prvotním předpokladem pro Skupnikovu tezi je, že existuje kultura charakterizovaná svou konstrukcí reality jako lokální specifické pravdy, která je vlastní všem nositelům této kultury: kultura má lidi i pravdu. Nedospívá ke kultuře, ale vychází z její samozřejmé existence. Obávám se, že to je ten nejnešťastnější způsob polemizování s Gellnerem, který explicitně napadá ztotožňování Pravdy a kultury. Zatímco Gellnerova koncepce hledí z perspektivy kognitivního univerzalizmu, kde se různost myšlení projevuje s ohledem na různou míru vyžadování verifikace (což je zajiště profesně velmi specifický požadavek, nikoli kulturně), Skupnikův pohled vychází z perspektivy různosti kultur [YAG1], které jsou uzavřené a determinující. Proti Gellnerově transcendentní Pravdě staví autor „oprávněnost“ pohledů tak, jak ji vnímají aktéři. To, co je „oprávněné“ skutečně není Pravda, ale není to ani kulturní specifčnost. Oprávněné je to, co ti, již mají moc uplatnit konstrukci reality, za Pravdu vydávají. Tím ovšem implicitně připouštíme konflikt, disharmonii a moc do sféry, kde Skupnikův kulturní relativismus předpokládá homogenitu, tj. kulturu. Zde už nestačí jenom hledat významy, tj. interpretovat pohledy druhých, ale je nutné vysvětlit vznik těchto významů tak, jak byly a jsou uskutečňovány v jednáních sociálních aktérů, nikoli pouze v jejich řečech. Ty budou vždy obsahovat výpovědi o vlastní jedinečnosti, ovšem „vyzdvihování této jedinečnosti, uznávání kultur, které jsou vztaženy k uzavřenému systému pravidel [např. pravidel přerozdělování úlovku, pozn.

3) Zde je zajímavé, jaké příklady Skupnik zvolil. Republikánská subkultura, degeneracionismus, Sánové a jejich přerozdělování úlovku mají něco společného: jsou bez diskuse „jiné“ pro průměrného člověka, který nemá problém je jako takové rozeznat i bez další znalosti. Jak republikánský primitivní rasismus, degeneracionistický antievolucionismus, tak i Sánská prvobytná spravedlnost mají společný symptom: jsou nemodernistické. Jinými slovy, jsou tak málo jiné, že ještě tušíme jejich jinakost. Jejich jinakost je smysluplná, protože jsme právě na ní postavili naši identitu moderní společnosti. Z toho je patrné, že jako smysluplné konstrukce reality je nečiní jejich kulturní specifčnost, ale rámec, ve kterém je umožněno naší identitě zobrazovat je, odkazovat se na ně.

autora] a hodnot“ (Amsell 1997) nemůže postihnout vyvážený obraz o tom, jak se toto stává. Vzniká tím obraz kulturní identity jako totality spíše než jako jednání, které je každodenně uskutečňováno. Problémem tedy i nadále zůstává, proč mají některé konstrukce reality větší schopnost se uplatnit než ty druhé? A to je prvotní záměr Gellnerových esejů: je to v jejich schopnosti předčít tak vratké pozice, jako je jejich lokální moc (tj. jejich kulturní specifčnost) a transcendentovat historickou podmíněnost. Je vidět, že ani Gellner není takovým odpůrcem relativismu, jakým by se zpočátku zdál. Problém netkví v tvrzení, že určité jevy mají význam v určitém kontextu, že jsou k něčemu relativní, ale v tom, že kulturní relativismus si usmyslel, že tyto rozdílnosti vyplývají z kultury, kterou uchopil jako determinující rámec pro teorii o Jiných. Pro Gellnera je na druhé straně jev kultury sám o sobě zarážející. Konečně, hlavním motivem Národů a nacionalismu je, proč v takto materiálně determinovaném světě mají konstrukce některých lidí o světě tak výrazný vliv na formování pospolitosti. Jedna věc je popisovat rozdílnosti mezi různými způsoby vidění světa, jiná je ovšem se ptát, co tyto předpokládané rozdíly znamenají a jak jsou používány. Skupnik podle mého mínění tuto snahu nerozeznal, a proto je jeho kritika soustředěna nikoli na vyvracení Gellnerových rámců (např. industriální společnost jako podmínky pro posilování hranic mezi národy), ale na bezpředmětnou kakofonii několika různých exemplárních pohledů na svět.³ Z takové perspektivy se kulturní relativismus jeví nejen jako účinný způ-

sob nazírání, ale v první řadě jako jediný možný, uvážíme-li, jak je tolerance k jinakosti naprosto nutným („korektním“ je ten správný výraz) regulátorem. Vzájemná provázanost pojetí kultury jako homogení monády a kulturního relativismu jde ovšem ještě dál: jeden stvořil druhý a naopak (Amsell 1997). Kultura v kulturním relativismu vzniká zaměřením jí samé bez toho, aby nám pohled na ní umožnil vidět různorodé vztahy, které jí v čase formují. Toto zaměření je proto v podstatě optickým klamem, který vzniká zúžením pohledu pouze na její reprezentace. Nejen to, její politická ambice rozeznávat specifčnost v projevech kultury nikdy nepřinesla kýžený výsledek: narovnání vztahů mezi kulturami na základě vzájemného sebeuznání. Naopak víme, že právě toto sebeuznání je princip, který kultury od sebe vzdaluje. K tomu dochází zejména tehdy, kdy je konfirmována sebeprezentace dané „kultury“ jako svébytné a re-

prezentativní představy o sobě sama, která je vlastní všem aktérům v jejím území (identita jako totalita). Tím dochází k politickému klamu, kdy obecná široká vize odvádí pozornost od konkrétních a malých zájmů. Ostatně citát z jedné z leading figures kulturního relativismu, Ruth Benedictové, svědčí sám o sobě: „Uznání kulturního relativismu s sebou nese své vlastní hodnoty. Zpochybňuje ustálené názory a způsobuje u těch, kteří v nich byli vychováni, tísnivé nepohodlí. Způsobuje pesimismus, protože uvádí ve zmatek staré formulace... Ale jakmile tomuto pohledu uvykneme, stane se další z věrohodných bašt kvalitního žití. Později dospějeme i k realističtější sociální víře, která za svou naději a za základ tolerance přijme koexistenci a rovnoprávnost různých vzorů života, které si člověk pro sebe vytvořil z hrubého materiálu existence“ (Benedict 1959).

LITERATURA

Geertz C. 1984. Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86, pp.263-78.

1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford:

Stanford Univ. Press.

Todorov T. 1996. *Dobytí Ameriky. Problém druhého*. Praha: Mladá fronta.

Fabian J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*.

New York: Columbia Univ. Press

Amsell J.-L. 1997. *Napětí v kultuře*. In *Zprostředkování a prostřednictví v kultuře*,

Cahiers du CeFRÉS No.12. Praha: CeFRÉS.

Benedict R. 1959. *Patterns of Culture*. New York.

Má antropolog privilegium eticky nehodnotit?

(Poznámka k diskuzi o kulturním relativismu)

Martin Hříbek

Cílem této úvahy není ani tak vracet se ke Gellnerově kritice kulturního relativismu, jako spíš zamyslet se nad způsobem argumentace, jímž Dr. Skupnik kulturní relativismus obhajuje. Skupnik (1999:65) Gellnerovi vyčítá, že „Od absolutní platnosti poznávací metody ... dochází k postulaci absolutní platnosti hodnotového systému kultury, v jejímž rámci tato metoda existuje.“ Gellner podle Skupnika sklouzává k tomu, že etnocentrickému postoji kvůli „nerozlišení kulturního a etického relativismu“. Z obavy před relativismem etickým Gellner odmítá i relativismus kulturní.

Skupnikovým základním argumentem na obhajobu kulturního relativismu je, že tato teoretická pozice neimplikuje relativismus v oblasti etické, ba naopak, pokud by antropolog kulturním relativismem obhájoval vlastní pochybnou morálku, jednalo by se o „zneužití“, „útek do Sartreovy falešné víry“. Přijetí kulturního relativismu může tedy docela dobře koexistovat s razantním odmítnutím etického relativismu. V praxi je to možné díky tomu, že antropolog kulturním relativismem operuje právě jen v „roli antropologa“, kdy je jeho úkolem „pochopit a připustit *smysluplnost* alternativních konstrukcí reality“ (*ibid.*:64, kurzíva původní). Autor tedy striktně rozlišuje dobu, kdy je antropolog antropologem a dobu, „kdy je aktérem svého sociálního světa“ (*ibid.*:65). V jedné roli je relativismus (kulturní) žádoucí, v druhé je relativismus (etický) odsouzením hodný.

Avšak možnost takového rozpolcení antropologovy existence vzbuzuje mnohé pochybnosti. Každý člověk je aktérem svého sociálního světa a role antropologa je jednou z mnoha možností, jak na tomto světě v rámci určité kultury participovat. Vše, co dělá a říká jako antropolog, zároveň dělá a říká jako aktér svého sociálního světa. Domnívám se, že požadavek etické nestrannosti při intelektuálním zaobírání se jinakostí, který vyplývá z poznávací metody, nemůže zůstat bez následků na etických soudech jednajícího sociálního aktéra.

Při čtení článku Dr. Skupnika jsem měl dojem, jakoby role antropologa představovala nějaké zvláštní privilegium povznést se nad etické hodnoty diktované antropologovou vlastní společností, kamsi *mimo dobro a zlo* (jak fascinující možnost!) a z této pozice popisovat (a eticky nehodnotit), jak svět jako reálný prožívají jeho aktéři, a vzápětí se bez újmý vrátit zpět do bezpečného přístavu svých původních etických hod-

not. Například ke zneužití kulturního relativismu by došlo, kdyby se antropolog z důvodů role, „předepisující mu nestrannost v situacích, kdy je antropologem, zřikal odpovědnosti za svá etická hodnocení v době, kdy je občanem a aktérem svého sociálního světa“. Znamená to tedy, že jako antropolog se jí zřikat může? Napadají mě jen dvě vysvětlení. Buď je to zvláštní privilegium antropologů (snad v zájmu výzkumu), anebo podle autora role antropologa-vědce stojí zcela mimo rámec jeho participace ve společnosti.

Obě by snad bylo možno připustit, kdyby poznávání jinakosti (alternativních sociálních a kulturních konstrukcí reality) spočívalo pouze v jakémsi intelektuálním nazírání bez praktických důsledků pro badatele samotného, pro jeho vlastní společnost i pro společnost, kterou studuje. Antropolog si však pro své poznání musí dojet do terénu a v něm dlouhodobě přezívat, tedy být aktérem *cizího* sociálního světa. Svou přítomností tento svět ovlivňuje. Potom se vrací a různými formami sděluje výsledky svého poznávání, tedy je opět aktérem svého sociálního světa (tím ostatně nepřestává být ani v terénu - někým je placen, pro někoho výzkum dělá). Spíš, než že během terénního výzkumu je v „roli antropologa“, řekl bych, že hraje dvojroli, protože určitou roli hraje i v rámci *cizího* sociálního světa, a to roli odlišnou od role antropologa v jeho světě vlastním (třeba roli bohatého neškodného podivína nebo čestného náčelníka kmene).

Je zřejmé, že obě role kladou na terénního výzkumníka odlišné, ba často protichůdné požadavky. Míra odlišnosti kulturních norem (včetně etických) záleží na každém jednotlivém případě. Někdy jsou požadavky na přezítí v terénu zanedbatelné, např. do určité míry omezit osobní hygienu a částečně se vzdát tělesného pohodlí, jindy mohou mít charakter zásadní. Uvedu extrémní a hypotetický příklad. Představme si kulturu, v níž hrají důležitou úlohu tajné kanibalské rituály. Jejich smysl lze zjistit pouze aktivní účastí, kdy iniciant dostane zaslíbení. Po mnoha měsících pobytu si antropolog získá dostatečnou důvěru, aby mohl být zaslíben. Co by měl nyní udělat? Měl by se vzdát pokusů pochopit jejich alternativní konstrukce reality jako *smysluplné* a držet se své etnocentrické etiky, podle níž je požíráni člověka jedním z nejtěžších hříchů? Potom se však může vrátit pouze s etnocentrickým konstatováním, že jsou to barbari, jímž slušný člověk nikdy nemůže porozumět.

Měl by se tedy kanibalského rituálu účastnit? Z hlediska kulturního relativismu má etická norma, umožňující nebo dokonce přikazující za určitých okolností lidské maso jíst, stejnou míru přirozenosti a o-Práv-něnosti, jako norma, která totéž co nejpřísněji zakazuje. Každá etická norma bez výjimky je kulturní konstrukcí (technicky vzato kanibal nepožívá Člověka ani nepřijímá sílu zabitého, ale mění a tráví bílkovinu určitého chemického složení a biologického původu) a neopírá se o žádnou konečnou Pravdu. Pokud by si antropolog myslel, že jeho role výzkumníka stojí mimo roli sociálního aktéra v jeho světě, anebo že má právo si ve jménu poznání od vlastní etiky vzít po dobu výzkumu dovolenou, mohl by se klidně řídit etikou domorodců. Podobné privilegium by mu však jeho společnost těžko uznala a pokud by některé podrobnosti způsobu provádění výzkumu nezatajil, pravděpodobně by to kvalifikovala jako relativismus etický.

Lze si samozřejmě představit i reálnější a méně vypjaté situace, v nichž je antropolog, chce-li porozumět alternativním sociálním světům, nucen chovat se v rozporu s normami svého vlastního světa. Při výzkumu subkultury republikánských voličů, abych použil Skupnikův příklad, jistě nemohu razantně zaujímat negativní stanoviska ke všemu, co se mi na obsahu informátorových sdělení nebo na jeho chování nelíbí, jak by velelo mé etické přesvědčení, protože bych se od něj nic nedozvěděl. Do jaké míry si ale mohu myslet, že je to pouze role, z které za chvíli vystoupím? Kam až mohu zajít? Mohu si opravdu myslet, že mé zkušenosti s alternativními sociálními světy zásadně neovlivní jako aktéra mého vlastního sociálního světa? Může například dlouhodobý výzkum nevěstince (i když nebudeme brát techniku zúčastněného pozorování úplně doslovně) zůstat zcela bez následků na mých osobních postojích a hodnotových soudech o vztazích mezi pohlavími? Nezmění antropolog po dlouhodobém pobytu v romské komunitě také své občanské postoje ke vztahu Romů a neromů? Jestliže kulturní relativismus odmítá nadřazenost jedné sociální a kulturně konstruované pravdy nad druhou a existenci absolutní Pravdy popírá, je to opravdu pouze teoretická pozice, která sama o sobě k etickému relativismu nevede. Avšak ve chvíli, kdy se antropolog rozhodne „nahlédnout, pochopit a připustit“ (*ibid.*:64) alternativní sociální světy, přisoudí jim stejnou míru *smysluplnosti*, jako světu vlastnímu, a stane se nějakým způsobem jejich aktérem, vědomě tím vystavuje relativizaci i etické hodnoty své, potažmo hodnoty celé své společnosti. Vědomě se vystavuje situaci, kdy bude muset přinejmenším dočasně změnit řadu svých kulturních návyků (stravovacích, hygienických) a respektovat chování, jehož respektování by v jeho sociálním světě bylo pokládáno za nemorální. Všechny kulturní návyky i etické hodnoty se zbaveny své absolutní platnosti stávají pouhými názory a při participaci v alternativním sociálním světě antropolog musí střety těchto názorů nejen nazírat, ale i prakticky řešit. Totéž ho pak

čeká i po návratu z terénu.

Pokud by kulturní relativismus *apriori* vylučoval, že střet s jinakostí, neméně *smysluplnou* a o-Práv-něnou jako je náš sociální svět, může vést také k revizi našeho sociálního světa včetně jeho etických norem, nebyl by relativismem, ale obvláště záluďnou etnocentrickou strategií k podmanění si této jinakosti, přinejmenším na intelektuální úrovni. (Jako antropolog těm druhým budu rozumět, jako občan a aktér svého sociálního světa je však odsoudím a budu připraven proti jejich barbarství vystoupit, jakmile se dostanou do rozporu s etikou mé vlastní společnosti.)

Tím, že je antropolog ochoten podstoupit dlouhodobou zkušenost s odlišným sociálním světem a zakáže si vnímat ho skrze brýle svého etnocentrismu, pouští se podle mého názoru na tenký led relativizace vlastní etiky. Čím větší odlišnost je ve hře, tím větší mohou být etické rozpory, do nichž se může dostat. Nemyslím si však, že by se měl proto vzdát pokusů pochopit cizí světy jako stejně *smysluplné*, jako ten vlastní. Nakonec asi každý výzkumník, ať se ke kulturnímu relativismu hlásí nebo ne, bude v terénu dělat to, co sám fyzicky, duševně a morálně unese. Pro relativistu ovšem jeho vlastní kultura (ani žádná jiná) nepředstavuje zdroj absolutně platných morálních zákazů a příkazů, takže má jistý předpoklad toho snést více. Pokud nebude nikdo, kdo by měl zkušenost se stejnými alternativami sociálního chování jako on, nezbuďte mu, než aby se sám stal *mírou všech věcí*. To však nemusí znamenat morální marasmus. Změnit po takové zkušenosti řadu svých kulturních návyků nebo i etických norem a prosazovat je následně jako sociální aktér je zcela legitimní (třeba rovnoprávnost homosexuální a heterosexuální orientace, legalizaci některých drog, nebo naopak přísnější kontrolu sexuálních aktivit adolescentů). Názor, že má společnost je ta nejlepší, jsme přece zavrhlí hned na počátku. Jestli se tím má vlastní společnost zménit nebo ne, nezávisí na mém soukromém relativismu, ale na výsledku celospolečenské diskuse. Etickým relativismem podle mého soudu není považovat jednotlivé kultury za etické monády ani měnit vlastní kulturní návyky a etiku pod vlivem zkušeností s několika těmito monádami, ale myslet si, že mohu na základě jakéhosi privilegia mezi těmito monádami volně přeskakovat, aniž by to mělo důsledky pro mé chování v mé vlastní monádě. Nechci tím samozřejmě tvrdit, že by Dr. Skupnik zašel tak daleko. Podtón elitářského přístupu k antropologovi, jako k někomu, kdo má narozdíl od jiných právo v určitých situacích eticky nehodnotit, mi nicméně z jeho článku místy zazníval. Myslím si, že roli antropologa a roli sociálního aktéra od sebe nelze oddělit, protože rozhodnutí strávit rok či dva svého života v romské vesnici nebo s partou rasistických skinheadů je (narozdíl třeba od práce fyzika měřícího v mlžné komoře dráhů elementárních částic) velice osobní záležitost.

Antropologie v Portugalsku

vývoj a současnost ve srovnání s Českou republikou

Martin Hříbek

Tento článek vznikl jako výsledek mé návštěvy Portugalska v listopadu loňského roku. Během ní jsem měl možnost hovořit s několika portugalskými antropology a studenty z různých pracovišť i ročníků. Zajímalo mě, nakolik jsou moje představy o tom, co je to antropologie/etnologie/etnografie, podmíněny zvláštní konstelací okolností vývoje disciplíny u nás a mým několikaletým studiem na pražském Ústavu a nakolik jsem schopen najít společnou řeč s lidmi, kteří studují nebo vystudovali v odlišném prostředí. Ptal jsem se přitom hlavně na vývoj portugalské antropologie/etnografie, na způsob a obsah studia a na uplatnění absolventů, což se také pokusím srovnat se situací u nás.

Je až zarážející, kolik paralel lze ve vývoji disciplíny v Portugalsku a České republice najít. Budeme-li souhlasit s tím, že pracoviště, která v antropologii udávají krok, jsou ve Spojených státech, Velké Británii, Francii, případně Německu, obě země jsou tak říkajíc antropologickými periferiemi. Neliší se příliš rozlohou ani počtem obyvatel, v obou se jen malá část výzkumů realizuje mimo jejich území. Jak portugalská tak česká etnografie zažila ovlivnění *volkskunde* a realizovala řadu výzkumů lidové kultury a folklóru, v obou zemích tato studia přispěla ke konstrukci národní identity a budování národního státu. V druhé polovině dvacátého století vládly v obou státech nedemokratické režimy, které znásilňovaly intelektuální svobodu a omezovaly příliv nových myšlenek i komunikaci se zahraničím, což vyústilo v početnou intelektuální emigraci. V Portugalsku skončil Caetanův fašistický režim dubnovou revolucí (25.4.) roku 1974, u nás přišla Komunistická strana o neomezenou moc o patnáct let později.

V obou případech byl pád totalitní moci nejen v intelektuální sféře spojen s boomem

všeho, co bylo do té doby zakázané, a tedy i se silící konkurencí různých ideí a společenskovedních paradigmat. Vrátila se i řada emigrantů.

Na druhou stranu však nelze pominout zjevné odlišnosti. Portugalsko, druhdy koloniální velmoc a téměř celý středověk a novověk nezávislý stát, bylo vždy nesrovnatelně více internacionalizováno, než středoevropské Čechy v rámci Habsburské monarchie nebo Svaté říše římské národa německého. A spojení s bývalými zámořskými državami přetrvalo i období rozpadu koloniální soustavy. Zdaleka přitom nejde jen o to, že se portugalští studenti domluví prostřednictvím určité varianty svého mateřského jazyka i s velice exotickými domorodci a v menších jedí africké či brazilské jídla. Zatímco u nás pohled na perfektní češtinou mluvícího černošského moderátora zpráv o počasí zvyšuje sledovanost soukromé televize, v Lisabonu a dalších velkých městech země je přítomnost celých čtvrtí a slumů nejrůznějších domorodců součástí koloritu. Přistěhovalectvo, pro něž někdejší kolonizátor představuje cestu k lepšímu životu, pojí s jejich domovskými zeměmi příbuzenská či občanská pouta. Portu-

galsko má naopak v těchto zemích své ekonomické zájmy. Zkrátka zatímco my jsme v rámci etnologie nikdy neměli potřebu zkoumat nikoho jiného než sebe sama, v Portugalsku společenská poptávka po studiu radikálně odlišných kultur přetrvala všechny režimy. Navíc podobně jako v Anglii nebo ve Francii byl zájem o kulturu domorodců spojen s fyzickou antropologií. To vše, myslím, zjednotilo akceptaci západního pojetí disciplíny po pádu totalitní moci.

V našem případě by z hlediska přístupnosti terénu a potenciální společenské poptávky snad mohla být ekvivalentem bývalých portugalských držav Východní Evropa a Balkán. Pojí nás s nimi desetiletí nedávné minulosti, tradiční hospodářské svazky i zájem v nich pokračovat, vlny imigrantů a v neposlední řadě v případě slovanských zemí i jazyková blízkost.

Dalším patrným rozdílem mezi postavením českého a portugalského studenta antropologie je mnohem lepší vybavenost knihoven a přístupnost zdrojů, která se nabízí druhému z nich. Roli zde, myslím, hraje nejen to, že delší období demokracie znamená také více překladů, ale i skutečnost, že portugalština a pasivní znalost blízké španělštiny je bezesporu lepším základem pro studium literatury než čeština a slovenština. Navíc všichni studenti, s kterými jsem se setkal, byli zvyklí číst v angličtině i ve francouzštině.

Velmi inspirativní by pro nás mohl být nápad uspořádat obdobu španělsko-portugalské studentské konference. Ta má již několikaleťtou tradici. Studenti na ní prezentují své výzkumy, z příspěvků se vydává sborník s abstrakty. Poslední ročník zahrnoval například témata „Subkultura“, „Metodologie“, „Národnosti“ nebo „Urbánní problémy“ s podtématy „Slamy“ nebo „Obchod s drogami“. Podobně inspirativní může být i každoroční festival etnologických filmů, který se koná v návaznosti na nově otevřený kurs vizuální antropologie na jedné z lisabonských universit.

VÝVOJ SPOLEČENSKÝCH VĚD V PORTUGALSKU

Ke své úvaze o naší a portugalské antropologii (etnologii, etnografii) bych chtěl připojit interview s João de Pina-Cabrelem, zakládajíc-

cím členem EASA (European Association of Social Anthropologists) a ředitelem Instituto de Cincias Sociais:

„Se studiem společenských věd se v naší zemi začalo až na konci minulého století. V té době byly naléhavé zejména dvě velké otázky týkající se našeho sebepoznání. Hledělo se však na ně jako na dva odlišné problémy. Prvním byl problém afrického impéria a jeho obyvatel, druhým pak problém Portugalska samotného, tj. studia portugalského národa a objevování toho, kým vlastně je. Pokud jde o teorii, obě tyto otázky spolu tím či oním způsobem souvisely, ale vyvíjely se odděleně.

Vznikla zde velmi silná tradice folkloristických studií. Ovlivnění německou školou *volkskunde* vedlo na přelomu století k rozvoji etnologické školy. Tito lidé studovali převážně folklór a materiální kulturu, ale sbírali také materiál týkající se zemědělství, lidových vyprávění a „lidových věr“. Kolem roku 1910 se díky dílu Rochy Peixota vyvinul sociologičtější přístup. Badatelé se začali zaměřovat na způsob, jakým venkovské populace vytvářely komunity. A toto téma „komunitarismu“ se stalo hlavní oblastí portugalských etnologických studií.

Ve stejné době spolu s rozvojem afrických kolonií v první polovině 20. století narostla potřeba koloniální antropologie. Ta však nikdy příliš nepřesáhla hranice antropologie fyzické. Na poli fyzické antropologie bylo vykonáno mnoho práce od třicátých až do padesátých let, avšak celkově neměla valnou vědeckou úroveň. V padesátých letech však také tento přístup vymizel, protože ztratil z mezinárodní vědeckého hlediska svůj význam. Ti, kteří chtěli modernizovat africké kolonie, cítili potřebu radikálně nového antropologického přístupu. Ten rozvíjeli koncem padesátých a počátkem šedesátých let badatelé, kteří začali kolonie studovat z pohledu, který by se dnes nazýval kulturní antropologií. Nicméně vzniklo jen nemnoho děl obvykle nevalné kvality. Jedním z důvodů tohoto neúspěchu byl příliš velký politický útlak. Lidé nemohli svobodně přemýšlet a napsat, co si myslí a co pozorovali. Byli spoutáni oficiálními ideologiemi. Například Jorge Dias, hlavní etnograf té doby, dělal

ve svých důvěrných zprávách zmínky o nucených pracích, násilném vykořisťování, rasismu ve vztazích mezi bělochy a černochy. Ale potom se podíváte na jeho monografie a nic z toho se tam neobjevuje. Naopak otevřeně zastává ideologii své doby zvanou „lusotropikalismus“, podle níž Portugalci nebyli rasisté, neexistovaly nucené práce, Afričané byli povzbuzováni, aby se stali Portugalci atd. Ve skutečnosti hlavním problémem bylo, že každý intelektuál, který nesouhlasil se základními ideologickými premisami režimu, musel emigrovat. Ti, kteří zůstali, ačkoliv mohli mít pochybnosti, v podstatě věřili v ideologický rámec, který se snažil ospravedlnit portugalský pozdní kolonialismus. Někteří profesori se v té době pod rouškou „aplikované antropologie“ dokonce otevřeně věnovali shromažďování informací, které pomáhaly v činnosti politické policie.

Koncem šedesátých let nastala největší krize společenských věd v Portugalsku, a to jak v souvislosti s impériem, tak v souvislosti s Portugalskem samotným. Počátkem sedmdesátých let někteří lidé, spojení s nejliberálnějšími větvemi katolické církve, začali usilovat o rozvoj moderní společenské vědy. Stále velmi provizorně a s mnoha obtížemi postupně vytvářeli instituce, které jsou dnes hlavními místy vědeckého rozvoje v antropologii a sociologii.

V době demokratické revoluce v polovině sedmdesátých let nastal náhlý boom. Mnoho lidí, kteří emigrovali z intelektuálních nebo politických důvodů a kteří studovali v zahraničí, tak jako já a mnoho mých kolegů, se vrátilo do Portugalska a vneslo do těchto institucí, které byly stále ještě v počátcích, nové teorie a přístupy. Ale v těch dnech se většina z nás zajímala o studium Portugalska samotného. Na poli sociální antropologie či sociologie jiných regionů a národů se nevěděly téměř žádné výzkumy. Všichni jsme byli intenzivně zaměstnáni „sebeobjevováním“. Po téměř padesáti letech cenzury a ideologického násilí jsme se zoufale snažili konstituovat novou znalost o nás, jakožto Portugalcích. Pozdní sedmdesátá a osmdesátá léta byla tedy obdobím, kdy sociální antropologové, sociologové a historici znovu objevovali Portugalsko.

Avšak v devadesátých letech se situace změnila. Mnoho z toho pocitu nedostatečné zna-

losti portugalské společnosti se vytratilo. Navíc jsme vytvořili množství univerzitních institucí, kde jsme vychovávali novou generaci společenských vědců. Zároveň se změnilo politické postavení Portugalska ve světě. Sociologové se začali zabývat evropskými otázkami a značně se rozvinulo studium mezinárodních vztahů. Co se týká antropologie, přišel čas pro novou antropologii států a oblastí, s nimiž má Portugalsko historická a jazyková pouta. Výzkumy se prováděly v Guineji, Mozambiku, na Svatém Tomáši, v Brazílii, Goe, Macau atd. Mnoho těchto výzkumů však ještě není u konce.“

Jaké mají absolventi vyhlídky po ukončení studia?

„V současné době vychází z našich universit každý rok značné množství absolventů společenských věd. Většina z nich nedostane místo v akademickém prostředí. Dnes je velice těžké stát se přednášejícím na nějaké universitě, protože ta místa jsou většinou obsazena. Na druhou stranu, vývoj posledních deseti let ukázal, že stát (centrální administrativa i obce) a společnost obecně mají stále náročnější požadavky pokud jde úroveň vědy. Mnoho našich absolventů se umísťuje jako experti v nejrůznějších institucích. Ani v sociologii ani v antropologii nemáme problém dlouhodobé nezaměstnanosti.“

(Palác Fronteira, Lisabon, listopad 1998)

K poslední otázce lze ještě dodat, že university evidují nabídky zaměstnání pro absolventy. Ti nalézají uplatnění vedle státní správy zejména v museích a nejrůznějších nevládních organizacích. Další – i když méně atraktivní možnosti – je pracovat jako špatně placený (protože pedagogicky nekalifikovaný) učitel geografie. Nejhorší a podle studentů ne až tak nepravděpodobnou variantou je pak nezaměstnanost. Zůstat jako výzkumník nebo asistent na universitě je velice elitní záležitost.

CO SE UČÍ V PORTUGALSKU, CO SE UČÍ U NÁS?

Dalším problémem, který mě v rozhovorech se studenty zajímal, byl obsah a forma jejich studia. Antropologie se v Portugalsku přednáší na čtyřech vysokoškolských pracovištích v Li-

sabonu a nejméně ve třech dalších městech, mnohé katedry vznikly až v nedávných letech. Oproti České republice je tedy etablovaným oborem. Pro srovnání jsem vybral studijní plán nejprestižnějšího portugalského pracoviště, oddělení antropologie na ISCTE (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa), a studijní plán pražského Ústavu etnologie University Karlovy a Ústavu evropské etnologie Masarykovy university v Brně. Využíval jsem přitom vedle svých zkušeností se studiem (povinných kursů) v Praze a z rozhovorů s brněnskými a lisabonskými studenty také „Guia de Antropologia“ vydaný ISCTE a brožuru „Anotace přednášek a seminářů“ vydanou Masarykovou universitou.

Celkově lze říci, že u nás je obsah studia zaměřen spíše na získání konkrétních znalostí, a to většinou o minulosti, zatímco na ISCTE se preferuje zřetel v metodě a teorii a předpokládá se, že problémem absolventů bude současnost. Program brněnského Ústavu se soustředí kolem tzv. „lidové kultury“ a různých jejích aspektů. Materiální a duchovní lidové kultuře je z třiceti nabízených přednášek věnována zhruba polovina. Témata zahrnují tradiční zemědělství, lidovou výrobu, zlidovělá řemesla, lidové stavitelství, lidový oděv, lidovou výtvarnou kulturu, národopisnou ikonografii, lidovou religiozitu, lidovou píseň a hudbu a lidový tanec. Každá z těchto přednášek obsahuje i určitý teoretický základ pro přístup k danému tématu. V Praze se ze zhruba čtyřiceti povinných přednášek a seminářů konkrétním aspektům lidové kultury věnují čtyři přednášky. Týkají se výrobních technologií, oděvu, lidové hudby a lidového umění Evropy. ISCTE kursy se stejným nebo podobným obsahem vůbec nenabízí.

Dvě přednášky v Brně se týkají regionů v rámci Moravy nebo Čech, tři přednášky pak regionů mimo Českou republiku („Etnologie evropská a mimoevropská“, „Hudba mimoevropských kultur“ a zahraniční poznávací cesty). V Praze se vypisují čtyři kursy etnologie jednotlivých kontinentů (Asie, Amerika, Afrika, Austrálie a Oceánie), kurs o etnických menšinách v Evropě a rovněž o mimoevropské hudbě. Na ISCTE jsou kursy zaměřené na určitou oblast součástí nepovinné nabídky.

V Praze ze zbylých tří čtvrtin přednášek a

seminářů zaujímá asi osm kursů folkloristika (úvod, dějiny, „Slovesná folkloristika“, „Folklorní komparatistika“, „Duchovní kultura Evropy“, „Folklór Evropy“ a semináře) a stejný počet etnologie (úvod, dějiny, „Ekonomická etnologie“, „Metody a techniky terénního výzkumu“, „Etnologie sociálních skupin“, „Teorie etnicity“ a semináře). Dva kursy představují systematický výklad teorie kulturní/sociální antropologie, jeden se týká museologie, dva historie, jeden náboženství. Zbytek připadá na další semináře, praxe, exkurze a volitelné přednášky.

Asi čtvrtina přednášek v Brně je teoretických a zahrnují úvod do studia etnologie/etnografie a folkloristiky, proseminář, interdisciplinární vztahy a dějiny etnologie, komparatistiku, vědecký národopis, etnomuzikologii a rakouský národopis. Dvě přednášky se dále týkají kultury, folklóru a her dětí, jedna trampingu a folkové hudby a jedna Romů.

Na ISCTE se nevyučuje folkloristika ani národopis, pouze jeden kurs se týká konstrukce identity prostřednictvím etnografie a jeden vývoje tohoto typu etnografie. Většina předmetů se zaměřuje na teorii či metodologii sociální antropologie a její jednotlivé subdisciplíny, zbytek pak připadá na teorii příbuzných oborů – sociologie, ekonomie a lingvistiky.

ANTROPOLOGIE NA ISCTE

Tzv. licenciaturu ze sociální antropologie, odpovídající asi titulu BA v anglosaských zemích, je na ISCTE možné získat od roku 1982. Samostatné Oddělení sociální antropologie vzniklo v roce 1991 a o pět let později bylo přejmenováno na Oddělení antropologie.

Od roku 1996 nabízí ISCTE rovněž magisterské studium. V prvním roce existence bylo jeho zaměření „Kulturní dědictví a identity“ (Patrimónios e Identidades), v druhém pak „Moc a diferenciace – současné procesy“. Letos se opakuje první varianta. Zároveň na ISCTE běží od roku 1994 doktorandské studium. Ve všech úrovních studia je kladen důraz na obecně teoretické antropologické znalosti s důrazem na portugalskou, anglo-americkou a francouzskou tradici jak v oblasti metodologie, tak v oblasti terénního výzkumu.

Během prvních dvou let čtyřleté licenciatury mají studenti pět povinných kursů ročně a ve

zbývajících letech ročně čtyři povinné a dva volitelné. Vedle „Úvodu do sociální antropologie“, který funguje zároveň jako proseminář, je to v prvním ročníku kurs „Úvod do ekonomie“, zahrnující vysvětlení základních konceptů disciplíny a hlavní problémy světové a portugalské ekonomiky, kurs „Úvod do kvantitativních metod“ – zpracování dat s důrazem na jejich praktickou aplikaci, kurs „Obecná sociologie“, který má zejména naučit praktickou aplikaci výzkumných technik, a kurs „Sociologické teorie“.

Plán druhého ročníku zahrnuje kurs „Sociální antropologie I“, v němž jsou probírány hlavní analytické koncepty a perspektivy vyvinuté touto disciplínou v první polovině 20. století a jejich kritika ze současných pozic, kurs „Historie antropologie“, a to od počátků do 40. let, kurs „Ekonomická a sociální historie“ zabývající se vývojem portugalské společnosti, kurs „Informatika a analýza dat“ (výuka počítačových programů) a kurs „Metodologie společenských věd“.

Povinné předměty třetího ročníku zahrnují kurs „Antropologie komplexních společností“, zaměřený na postmoderní přístupy devadesátých let a na analýzu výzkumů evropského terénu druhé poloviny 20. století, kurs „Sociální antropologie II“, orientovaný na antropologickou analýzu procesů společenské transformace, kurs „Portugalská etnografie“, zabývající se vývojem portugalské etnografické/antropologické tradice, a kurs „Semiologie a lingvistika“, zaměřený na lingvistické a semiologické modely analýzy kolektivních reprezentací.

V posledním ročníku licenciatury se studuje kurs „Antropologie symbolického“, který má podat historický přehled o zkoumání symbolické logiky v rámci antropologie a dále se zabývat úlohou symbolismu v systémech moci, kurs „Ekonomická antropologie“, jako studium způsobu, jakým jsou na bázi různých kulturních logik organizovány formy produkce, oběhu a spotřeby produktů a způsobů, jak jsou tyto procesy konceptuálně interpretovány, kurs „Politická antropologie“, který se vedle úvodu do problematiky orientuje na témata jako například moc a generace, mužská nadvláda ve společnosti, násilí jako regulátor politických

vztahů, královský titul a politický rituál, a kurs „Metody a techniky terénního výzkumu“, zaměřený mj. na problematiku definování kultury, komparace, biografie a etnografie a problematiku vypracovávání návrhů na vlastní výzkumné aktivity studentů.

Z volitelných předmětů ISCTE studentům nabízí kursy „Analýza objektů“, „Antropologie vzdělávání“ (Antropologia da Educao), „Historická antropologie I, II“, „Průmyslová antropologie“ (Antropologia Industrial), „Urbanální antropologie“, „Vizuální antropologie“, „Tradiční evropské příběhy“, „Etnografie Latinské Ameriky“, „Etnologie Indie I, II“ a „Ruralita: texty a vyobrazení“ (Ruralidade: Textos e Imagens).

Magisterské studium je maximálně dvouleté. Výuka probíhá ve třech semestrech, z toho první dva semestry mají studenti povinné čtyři kursy za semestr, ve třetím už jen seminář k výzkumu. Plán studia (specializace „Kulturní dědictví a identity“) zahrnuje v prvním semestru kurs „Portugalská antropologie, lidová kultura a identity“, který se zaměřuje na portugalský etnografický a antropologický diskurs do 70. let jako na diskurs, který s pomocí lidové kultury, tradice a rurality spoluvytvářel národní identitu, kurs „Metody a techniky výzkumu“, jehož cílem je reflexe povahy a podmínek vzniku antropologického poznání, kurs „Objekty a kontexty antropologického zkoumání“, v němž různí antropologové studenty seznamují s metodologickými a epistemologickými otázkami svých výzkumů, kurs „Tendence a problémy současné antropologie“, který je založen na četbě textů, kurs „Město, paměť a imaginace“, který se zaměřuje na některé koncepty urbaní antropologie a jejich použití na příkladu Lisabonu, kurs „Objekty, krajiny, musea“, který uvádí do problematiky konstrukce lokálních diskursů o kulturním dědictví, a kurs „Společenská transformace a rekonstrukce identit“ na příkladu Portugalska posledních třiceti let.

STUDUJEME STEJNÉ OBORY?

Ze srovnání studijních plánů vyplývá, a to aniž bych tuto skutečnost chtěl jakkoliv hodnotit, že antropologie na ISCTE je naprosto odlišným oborem od evropské etnologie v Brně.

Styčné plochy v obsahu studia tu téměř neexistují. Pražská etnologie nemá žádný takový jednotící element, jakým jsou v Brně různé projevy lidové kultury nebo v Lisabonu myšlenky anglosaské a francouzské antropologie a příbuzných společenských věd. Povinnou náplň studia tvoří dosti pestrá koláž přednášek s tematikou od lidového oděvu po teorii etnicity, od dějin Československa po etnologii Oceánie, od muzeologie po slovesnou folkloristiku. Specifikem je snad poměrný důraz na regiony. Student si ovšem nad rámec povinného studijního plánu může svou koláž přibarvovat podle svého vkusu – na lidovou stravu, francouzskou antropologii, příbuzenství nebo etnologii zpracování dřeva. Styčné plochy se tedy v Praze naopak najdou s leccíms. A pokud si je student dokáže najít i mezi jednotlivými přednáškami, může být výsledná koláž docela inspirativní. Přinejmenším pro sebereflexi.

V první části svých úvah jsem se pokusil srovnat historické podmínky pro vývoj antropologie/etnologie/etnografie u nás a v Portugalsku (i když můj pohled pochopitelně může být zjednodušený) a v druhé pak současný obsah těchto disciplín na základě obsahu studijního plánu (předpokládám, že avizovaný a skutečný obsah přednášek bude totožný, však může být také do jisté míry zavádějící). Toto srovnání rovněž nezahrnuje obsah studia antropologie na Západočeské univerzitě a kulturně antropologických specializací na Institutu základů vzdělanosti a Fakultě sociálních věd UK, případně kulturologii na FF UK a analogicky jiné university v Portugalsku. Přesto jej, myslím, lze určitým způsobem považovat za reprezentativní.

V České republice se sociální/kulturní antropologie ve své anglosasko-francouzské podobě jako obor narozdíl od Portugalska neustavila. To, co se jako kulturní/sociální antropologie (anebo i etnologie pokud se o ní tvrdí, že je i u nás, stejně jako třeba ve Francii, synonymem pro totéž) nazývá, jsou buď iniciativy jednotlivců nebo malých skupin jednotlivců na různých pracovištích, anebo více či méně úspěšná kamufláž.

Naopak je u nás stále velmi silná tradice studia lidové kultury, což se jeví jako zcela jiný

obor. Tento směr studia ztratil podle mně dostupných zdrojů v Portugalsku na důležitosti, nebo byl zcela opuštěn. Tím ovšem nechci „dokazovat“, že jedno představuje žádoucí modernost a druhé směšnou zaostalost (srov. Hubinger, Václav. 1998. Antropologie a modernost. Český lid. 85:97-114). Podobná ideologizace by vedla spíše k zablokování toho, co je pro mě jako pro studenta oboru bez jasného vymezení nejdůležitější, a to diskuse o smyslu a perspektivě toho, co se za pět let svého studia naučím. Je mi myslím příznačné, že redakce Carga, které v sobě nádech takové ideologizace přece jenom nese, dostala řadu kritických připomínek k tomu, jak pojmáme antropologii, ale ani jediný hlas se neozval na obranu národopisných studií.

Možná, že právě neexistence takové etnograficko-etnologicko-antropologické diskuse po listopadu '89 (snad je to i odrazem nedostatečné diskuse celospolečenské) může vysvětlit, proč je i přes podobné historické předpoklady pro rozvoj disciplíny v Československu a Portugalsku tak radikálně odlišný výsledek.

A proč se do takových úvah vůbec pouštím? Proč se vůbec po třech letech studia odvažuji mluvit o vývoji disciplíny a studijních plánech, místo abych si raději přečetl něco užitečného? Protože bych se jednou antropologií či etnologií rád uživil a přitom ještě nežil na okraji společnosti jako úplný podivín se svými lidovými výšivkami či exotickými domorodci. K tomu mi nepomůže ani pochvala přednášejícího za hezky vypracovaný referát, ani magické razítko Mgr. O smysluplnosti toho, čím stojí zato se zabývat a čím ne, si musím rozhodnout sám (ať už to bude lidová kultura nebo antropologické texty) a myslím, že hledání této smysluplnosti není mrháním časem a energií. Existence výše zmíněné diskuse by takové hledání možná usnadnila nejen mě a ostatním studentům, ale i některým, o generaci starším odborníkům, na nichž je patrná zatrpklost, snad z toho, že období intelektuální svobody pro ně přišlo příliš pozdě. Je mi jejich zatrpklosti líto, ale mnohem více mě děsí, že bych se sám mohl ocitnout v podobné situaci jenom proto, že bych pohodlně akceptoval status quo.

SLOVA **a** MĚSTO

Studium města prostřednictvím slov Zdeněk Uherek, Laurent Bazac-Billaud

V čísle 1/99 jsme čtenáře informovali o mezinárodním projektu Les mots de la ville, jeho cílech a problémových okruzích, na které se soustřeďuje. Od té doby se k projektu přihlásilo několik historiků, lingvistů, antropologů a etnologů z Čech, Slovenska a Polska, kteří zpracovali terénní výzkumy a napsali příspěvky, z nichž některé lze bez nadsázky hodnotit jako nadprůměrné. Je chválné, že do kategorie nadprůměrných patří i společné výzkumy učitelů a žáků a výzkumy studentské. V současné době je většina prací již v čístopise na redakčním stole a čeká na závěrečnou úpravu. Publikovány budou pravděpodobně v Cahiers du CEFRES ve spolupráci s Francouzským střediskem pro výzkum ve společenských vědách. Současně se připravují další tematické celky pro výzkum a odbornou diskusi. Jsou sevěřenější než ty předchozí, ale právě proto budou možná vhodně pro zevrubné prozkoumání z pohledu různých vědních oborů. Téma předkládáme dvě, úzce spolu souvisí a věříme, že zaujmou.

MĚSTO, MESTO, MIASTO

Definovat co je „město“, není tak snadné, jak se na první pohled zdá. O městě můžeme uvažovat jako o prostorově určeném celku vymezeném v příslušných mapách nebo jako o právním subjektu, jehož občané jsou nadáni určitým okruhem práv a povinností, jako politickým činitelem, který podstatnou měrou ovlivňuje strukturu mocenských vztahů, jako o protikladu venkova z hlediska lidské sociability atd. Navíc obsah a konotace slova „město“ se vyvíjí s časem. Co bylo ještě před sto lety pod pojem města zahrnováno, dnes jádro „městskosti“ často netvoří. To neplatí jen v Čechách. Pokud se zaměříme na změny definice

slova „ville“ ve francouzských slovnících za posledních dvě stě let, zjistíme, že hlavní kritéria, aby byl prostor nazýván městem, se podstatně změnila. V 18. a v 19. století se zdůrazňovala přítomnost některých stavebních prvků nebo institucí. Ještě v 18. století bylo město definováno jako prostor, jemuž vedl katedrála nebo radnice, prostor obepnutý hradbami, jako místo nadané určitými privilegii apod. V 19. století se objevují vymezení připouštějící alternativu města jako průmyslového centra. Vedle toho dnes stojí pojem „ville nouvelle“ – technický a právní termín pro nově koncipovaný samostatný urbanistický celek postavený na „zelené louce“ bez vazby k „městu“ v původním slova smyslu.

Naším cílem je iniciovat diskusi pro český, slovenský, polský, případně další obdobné jazykové prostory; co obsahuje a jak se vyvíjel pojem „město“, kdy se objevuje a jak se postupně mění jeho významy, co znamenal a znamená pro právníky, sociology, politology, etnology, architektu a urbanisty, spisovatele, správní aparát i obyčejné občany. Doufáme, že tato diskuse ukáže nejen vývoj pojmu, ale jeho prostřednictvím i změny povědomí o městě a nakonec i změny města samotného. Do této oblasti patří i studium sémantického pole slova „město“ a slov, která označují hranice, co ještě jsme za město ochotni považovat, např. předměstí, periferie, sídliště atd., a co naopak již městem není. Prof. Topalov doporučuje takové studium provádět prostřednictvím sledování vývoje tzv. sémantických opozic jako město - venkov, město - předměstí, město - hrad atd.

Inspirativním námětem může být i Depaulův koncept „dobrodružství slov“, který spočívá ve studiu jednoho slova v dlouhodobém časovém plánu, v uva-

žování o změnách jeho významů, kontextualitě a použití v různých „rejstřících“ a jazykových prostředcích. Jistě by bylo přínosné také prostudovat v duchu programu Les mots de la ville homogenní korpus textů, jako jsou např. Zákony o hlavním městě Praze, které byly postupně vydávány a novelizovány od konce minulého století, nebo definice pojmu město v technických slovnících, výkladových encyklopediích atd.

KORZO, KORZOvat, PŘEDSTAVY MĚŠTANSTVÍ V MINULOSTI A V SOUČASNOSTI

Slovo „korzo“ („corso“) figuruje v českých slovnících řadu let. Kdy a za jakých okolností do středoevropského lingvistického prostoru proniklo, však nevíme zcela přesně. Dvojí písemná forma tohoto slova, tj. „korzo“ versus „corso“, nám připomíná, že cesta tohoto pojmu do střední Evropy vedla současně z Itálie a z Německa. Nahlédnutí do slovníků nám také naznačuje určité nuance v používání těchto dvou verzí slov v původních jazykových prostředcích: zatímco italský pojem „corso“ navozuje představu pohybu (odvozeno od slova běh – lat. „cursus“), z Němčiny převzaté „korzo“ odkazuje i k určitému místu, souboru ulic, kde se provádí specifická městská aktivita – korzuje se.

Na přelomu 19. a 20. století bylo korzování běžné a rozšířené téměř v každém evropském městě. Korzovat znamenalo naplňovat část ideálu měšťanství. Tento ideál však nebyl ani zdaleka konzistentní. Při jeho respektování i odmítání docházelo k nejrozličnějším sociálním tenzím, koexistenčním modelům a střetům multikulturní společnosti i k národnostním konfliktům. V některých městech tyto konflikty nezpůsobovaly viditelnou diferenciaci městské společnosti, jinde vedly k oddělení korzování jednotlivých jazykových – kulturních skupin (např. v Praze).

Zatímco pojem „město“ v sobě zahrnuje nepřehledné množství aktivit spadajících do oblasti ekonomie, rodinného života nebo právně vymezených privilegií, „korzo“ symbolizovalo zejména veřejný prostor, volný čas, společenskou reprezentaci. V době ústupu ideálu měšťanství se začíná vytrácet i pojem korzo a korzování. Po roce 1989 jsme naopak zaznamenali snahu tradici korzování uměle obnovovat. Příkladem může být Bratislava, kde primátor města Peter Kresánek nechal uvolnit peněžní fondy k rekonstrukci bývalého korza, snažil se zde soustředit

společenské aktivity, které by opět přivábily korzující, dokonce nechal vytisknout barevné „pozvánky na korzo“, ve kterých vysvětluje jeho význam a tradici.

Souvisí umělé obnovování různých forem tradice korzování s ožíváním měšťanských ideálů 19. století, nebo se jedná o inovovanou formu využití veřejného prostoru, který v době totalitních režimů volnému shromažďování většího počtu lidí nemohl sloužit? Kdy a jak se vůbec toto slovo dostalo do střední Evropy? Bylo zde vždy spojeno s korzováním a s aktivitami s ním souvisejícími? Jak se tyto aktivity měnily a jak se měnilo využití veřejného prostoru obecně. Kdo byli lidé, kteří korzo využívali, jaké bylo jejich sociální postavení a jaký byl ideál jejich vystupování na veřejnosti? Jaká slova s korzem kontextuálně souvisejí (např. promenáda v lázeňských městech)? Skrze studium pojmu korzo a jeho sémantického pole se dotkneme společenského dění ve městě jako celku.

Tak jako loni, i v roce 1999 budeme k tématům pořádat v Praze symposium a opět bychom zvouli k jeho uskutečnění začátek června. Cestovné a ubytování snad i letos mimopražským zájemcům uhradíme a stejně jako při minulém setkání bychom účastníkům nechali po sympoziu několik měsíců čas, aby dokončili svá šetření a mohli do svých závěrečných prací dokončovat podněty, které získali od svých kolegů.

Zájemci nás mohou kontaktovat a požádat o podrobnosti na adresách:

Laurent Bazac-Billaud

CEFRES

Vyšehradská 49

120 00 Praha 2

tel. (420 2) 29 75 39, 29 65 37

e-mail: lbbmavie@compuserve.com

nebo

Zdeněk Uherek

ÚEF AV ČR

Máchova 7

120 00 Praha 2

tel. 254 640, fax. 250430

e-mail: uherek@uef.cas.cz

ŽIVOT A DÍLO Václava Marka

Michal Kovář

Motto: „Kdo jde dál, než cesta vede?“

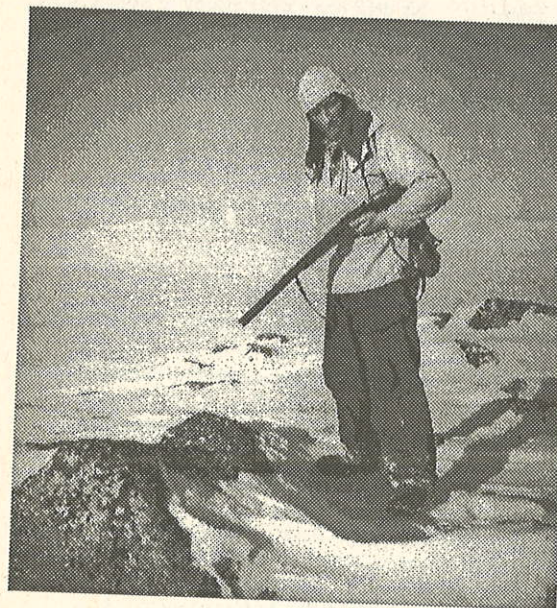
V roce 1997 jsem v jedné knize od H. Rydvinga našel v bibliografii odkaz na článek Václava Marka „Žena v dávném laponském náboženství“. Byl publikován v Československé etnografii, takže jsem si vypůjčil všechna ostatní čísla a objevil několik dalších prací našeho autora. Občas v nich odkazoval na své připravované vydání knihy saamských pohádek, kterou jsem však v knihovnách ani v bibliografiích nenašel. Protože můj zájem je obrácen tímto směrem, rozhodl jsem se kvůli nim dohledat Markovu pozůstalost. Bezúspěšně jsem obešel několik archivů. Pomohl mi až archiv Policie ČR, kde mi sdělili poslední trvalé bydliště. Na základě této znalosti mě mohl příslušný soud odkázat na dědice, kteří byli tak laskaví, že mně nejen pozůstalost se vším všudy zpřístupnili, ale dokonce i dovolili věci publikovat, což se snažím co nejsvědomitěji dělat. V současné době připravuji k vydání zmíněné saamské pohádky, stejně jako ucelenější stať o saamském náboženství, která by měla vyjít jako supplement tohoto časopisu. Z množství fotografií a exponátů zapůjčených NM chystám v červnu t.r. výstavu v muzeu v Sadské. Zbylou pozůstalost, totiž fotografie, rukopisy, korespondenci, záznamy o somatických konstitucích (tvar lebky, výšce atd.), vzdělání, nemocech, rodinných vztazích, pověstech, pranostikách, hrách, pracovních zvycích atd. Saamů i norských sedláků ze Susendalu archivuji v Nymburském státním archivu v Lysé nad Labem.

Václav Marek se narodil 5.3. 1908 v Sadské otci Antonínovi a matce Marii, rozené Němečkové. V roce 1913 mu zemřel otec, 1924 matka. Studoval na Vyšší hospodářské škole v Poděbradech nejdříve 1923-24, ale přerušil na dva roky studia a aby uživil zbytek rodiny, začal dělat učeň nejdříve v řeznictví ve Studené, posléze ve mlýně v Sadské, kde přišel o levou ruku. Do školy se sice vrátil, ale na počátku hospodářské krize v roce 1928 ji znovu opustil. Pár týdnů pracoval u stavitelské firmy v Lomnici nad Popelkou, ale vrátil se do

Sadské. Zde byl ovšem bez zaměstnání a musel bydlet po známých. Nejen kvůli tomu odešel již v dalším roce do ciziny. Navštívil tak asi 20 zemí od Španělska po Finsko. Živil se tím, že příležitostně vypomáhal na rolnických usedlostech.

Po prvním setkání se Saamy v letech 1931 a 1932 se začal zajímat o kulturní historii, antropologii a etnografii. Při stálém zápase o živobytí v různých zaměstnáních, hlavně v zemědělství a lesnictví, měl možnost do hloubky poznat kulturu a způsob života

Saamů, a to na celém území osídleném Saamy v Norsku, Švédsku a Finsku, hlavně pak v helgelandském kraji v Norsku, kde žil nepřetržitě 15 let. Postavil si zde srub a živil se výpomocemi na rolnických samotách, prací v lese, fotografováním, kreslením plánů obdělání a jiné půdy (na subvence), a lovem. Vědomosti si rozšiřoval rozsáhlým studiem severské odborné literatury, kterou si půjčoval v univerzitních knihovnách v Oslu, Uppsale, Stockholmu a Helsinku. Sám nashromáždil obšírný etnografický materiál uložený v zá-



piscích, fotografiích a kresbách. Zapsal také množství saamských pohádek a pověstí. Je známá jistá ostýchavost až nevrlost Saamů před etnografy, v lepším případě se od nich bádátel nedozví nic, v horším spoustu nesmyslů. Sám Marek vzpomíná, že ač byl téměř příslušníkem nomádské rodiny, kdykoliv se pro doplnění na něco zeptal vypravěče, okamžitě umkl. Všichni prý příběhy podrobně znali a ten který vypravěč začínal vyprávět při vhodné příležitosti spontánně. Bylo velmi neslušné

vypravěče k přednesu přímo vyzvat. Případný rozhovor se tak omezil na pouhé, třebaže bouřlivé, korekce ze strany posluchačů.

Za války Marek pomáhal českým, polským a norským dělníkům z letiště v Hattfjelldalu utéci přes hranice do Švédska, za což byl v roce 1944 zatčen gestapem a vězněn ve vojenském vězení v Mosjøenu. Kvůli nedostatku důkazů byl později propuštěn.

Do Československa se vrátil roku 1948. Usadil se v Praze a 20. 6. 1948 se oženil s Hermínou Střížkovou, profesorkou hudby a

virtuoskou ve hře na klavír a tubafon, kterou poznal v Norsku na jejím uměleckém turné. Pracoval nejdříve v Myslivecké jednotě v biologickém výzkumu zvěře. V roce 1948 žádal o přijetí do KSČ, přijat však nikdy nebyl (podle dopisu z OV KSČ mohl být docela dobře vzhledem k dlouhodobému pobytu mimo republiku agentem cizí rozvědky). Od roku 1951 byl zaměstnán ve VÚ lesního hospodářství ve Strnadech na Zbraslavi, kde se zabýval půdní zoologií. První den, kdy měl nastoupit do práce, mu však bylo z neznámých důvodů od spolu-pracovníků fyzicky bráněno ve vstupu, stejně tak i několik dnů dalších. Nakonec musela zasáhnout VB a Marek byl do práce vpuštěn. Od roku 1955 byl zaměstnán v ČS akademii zemědělských věd

v ústavu vědeckotechnických informací jako odborný dokumentátor a odborný pracovník až do začátku normalizace, kdy byl z politických důvodů vyhozen. Další práci již nesehnal, odešel tedy do důchodu.

Během doby sepsával souhrnná díla o saamské kultuře a náboženství. Vznikly tak postupně celkem tři objemné syntetizující práce, z nichž každá čítala k tisíci stran. Jako zemědělský teoretik se zabýval zásadním fenoménem života lidí v circumpolárních bo-

VIRTUÁLNÍ INSTITUT

Virtuální institut - Internetové centrum pro sociální studia zahájil svou činnost na adrese <http://virtualni.institut.cz>

Virtuální institut vznikl na sklonku roku 1998 jako obecně prospěšná společnost s cílem šířit Internet ve sféře sociálních věd a zároveň provozovat sociální vědy na Internetu. To znamená využívat Internetu k navazování a udržování komunikace a spolupráce mezi vědci, pedagogy a studenty společenských věd z různých míst, využívat celosvětové sítě k výuce, výzkumu a publikování v takových oborech jako jsou sociologie, sociální a kulturní antropologie nebo teorie masové komunikace a dalších.

Protože Virtuální institut má za sebou první čtvrtrok existence, je na čase podívat se na dosavadní výsledky jeho činnosti. Je ale výhodou Internetu, že nejlepší představu o tom, zda nějaká instituce skutečně funguje, zvláště pokud je to instituce virtuální, si uděláme, navštívíme-li její webovou stránku. Webová stránka Virtuálního institutu prošla během své krátké existence již několika proměnami. Vlastně se proměňuje neustále. Její nejdůležitější částí, vzhledem k probíhajícímu letnímu semestru, jsou stránky věnované on-line kurzům pro tento semestr vypsáním. Tyto kurzy jsou momentálně dva. První z nich se jmenuje Biografie a instituce a vyučuje ho sociolog doc. Zdeněk Konopásek z pražské Fakulty sociálních věd ve spolupráci s PhDr. Zuzanou Kusou z bratislavského Sociologického ústavu Slovenské akademie věd. Pokud se k němu nechcete prolisťovat skrze stránky Virtuálního institutu, můžete použít adresu http://vyuka.institut.cz/bio_inst. Kurz má studenty z několika oborů a fakult University Karlovy (například sociologie - FSV, sociologie - FF, etnologie - FF).

Druhý kurz se jmenuje Čtení z ekonomické sociologie (http://vyuka.institut.cz/ekon_sg) a jedná se o teoretický seminář zaměřený na diskusi

nad klasickými ekonomicko-sociologickými texty (Coase, Williamson, Alchian, Demsetz). Lektorem tohoto kurzu je Mgr. Martin Převrtil. Také tento kurz navštěvují studenti několika škol, včetně mimopražských a studujících v zahraničí. Oba kurzy jsou uznány jako součást řádného vysokoškolského studia několika studijních programů. V tomto trendu bychom chtěli nadále pokračovat a rozšiřovat okruh studentů a spolupracovníků z různých institucí a z různých zemí. První vlašťovkou v tomto směru by mohlo být Slovensko.

Od příštího akademického roku chce Virtuální institut rozšířit nabídku kurzů a zpřístupnit je po dohodě daleko širšímu okruhu studentů než doposud. Pro zimní semestr příštího akademického roku připravujeme například kurzy sociální a kulturní antropologie ve spolupráci s Martinem Kanovským Ph.D. z Bratislavy nebo kurz teorie médií pod vedením odborníka na masovou komunikaci PhDr. Jana Jiráka.

Kromě již probíhajících výukových aktivit a účasti na výzkumných projektech bychom chtěli do budoucna posílit aktivity publikační, zejména vydávání studentských a dalších odborných prací a specializovaných periodik prostřednictvím Internetu.

Je toho samozřejmě více, co má Virtuální institut v plánu. Rozhodně více, než se vejde do krátkého textu. Chcete-li být pravidelně informováni, sledujte naši webovou stránku. A pokud jste se již rozhodli, že vás některá z aktivit Virtuálního institutu skutečně zajímá, kontaktujte nás, bude pro nás potěšením s vámi spolupracovat.

Ivan Vodochodský - ředitel V.I.
E-mail: virtualni@institut.cz

ANTROPOLOGIE ? SOCIOLOGIE ?

O splynutí horizontů.

David Kocman

V editorialech minulého čísla Carga (1/99) přiznal Jakub Plášek, že se těší na debatu o vymezení disciplín etnologie, etnografie, antropologie a sociologie. Rád bych tedy, jako první v řadě (?), sebral hozenou diskusní rukavici a načrtl glosu k tomuto tématu.

Chťel bych sdělit impresi čehosi, co jsem nazval „splynutí horizontů“ sociologie a antropologie. Důsledkem toho je, z hlediska klasicky pojatých diskurzů, malý zázrak, kdy student etnologie/antropologie se může dozvědět o *soudobém* vývoji v kvalitativním výzkumu mnohem více na katedře sociologie než na svém kmenovém ústavu.

Zdá se mi, že co dnes odděluje antropologii a sociologii (otázkou je, zda mluvím o „hlavním proudu“ obou) je „jen“ jejich 'disciplinárnost', institucionální reprodukce autonomie (což ale bohužel není málo). Zřejmý je posun ve společenských vědách, který umožnil, že chápu jako neudržitelné klasické dichotomizování obou disciplín, vymezující, na společném předpokladu jedinečnosti moderní společnosti, resp. neproblematickém rozpoznávání archaičnosti a primitivnosti společností exotických, který z diskurzů má zkoumat tu „naši“ a který tu „jejich“. Dualistické schéma moderní/archaické je odmítnuto jako „mocensky nasycené“, spojené s koloniální situací.

Primitivní společnosti již nejsou primitivní, stejně jako je zpochybněn opačně nasměrovaný *occidentalismus*. Antropologie se již dlouho pohybuje v druhdy doméně sociologie, tak říkajíc *at home*, a zrovna tak sociologie se řadu desetiletí vydává na půdu „té pravé“ exotiky, kam dříve vstupovali pouze dobrodružové-antropologové, posedlí zaplňováním bílých míst kulturní mapy světa. Těžko rozhodnout, jestli např. tzv. *Indian sociology* není, pro ty uvyklé na

tradiční oborové kontury, spíše antropologií.

Dávno ale nejde pouze o „prostorové“ prolínání. Ostatně sdílení stejného problému či okruhu problémů ještě nemusí vůbec znamenat „rozřeďování“ petrifikovaných disciplinárních identit.

Podstata obratu spočívá v mnohem radikálnějších „rozmazání žánrů“.

Roste a obdivuhodně sílí „nové“ pole soudobého kvalitativního výzkumu v sociálních vědách. Sofistikovaný a teorií zaujatý *kvalitativní diskurz* tematizuje problémy genderu, *old-age*, turizmu, Aids, maskulinity (cf. Ahmed - Shore 1995; mimochodem je myslím příznačné, že epilog k tomuto sborníku napsal A. Giddens) nebo reflexivitu expertní produkce. S tím jsou spojeny změny teoretického a metodologického rázu. Mizí (a alespoň pro mne již zmizela) sebevymezující představa, pěstovaná u studentů etnologie od prvních ročníků, o nás-etnografech, kvalitativnosti ztělesněné v dlouhodobém terénním výzkumu v určité lokalitě, stojících proti kvantifikujícím S-sociologům se svými dotazníky a křivkami. Takto neoddiskutovatelně kontradiktorní a substantivisticky nahlížené diskurzy ale dnes spolu mohou hovořit nejen o *tomtéž*, ale i *stejným jazykem* (ve stejném přístupu).

V tomto „novém jazyce“ jsou zásadně přerámovány východiska kvalitativizmu. Zpochybněn je především sám předpoklad onoho 'tady' a 'tam', který, jak už jsem zmínil, stál v základech

rozlišování sociologů a antropologů. Není již žádný takový svět předem rozdělených kultur, podle něhož by pak bylo možné si také rozdělit sféry zkoumání (na to 'naše' a to 'jejich'). 'Kultura' (stejně jako 'společnost'), tento systémově chápaný model lidské existence, přestala být tváří v tvář pluralizované skutečnosti pozdní doby přesvědčivým nástrojem reprezentace. V „postmoderním hyperprostoru“ (Jameson) nelze nalézt žádné přirozené, jednou dané hranice jednobarevných „kulturních zahrad“ (Fabian 1983), jak je vytvořila modernita svým ideálem čistých monád, které replikují předpoklad kulturní a teritoriální homogenity, inherentní pojetí západních národních států (Grimshaw - Hart 1995: 52, Gupta - Ferguson 1993: 11). Tak jako je s hypotézou smrti 'sociálního' vyhlášována smrt sociologie (Baudrillard 1983: 3), lze stejně oplakávat i klasickou antropologii.

Dokladem je například odložení pohodlného rámce zkoumání uzavřených, cele uchopitelných komunit, který vycházel ze stejných holistických předpokladů, jako moderní státy-národy. Snahou je naopak zasadit předmět zkoumání do širších politicko-ekonomických sítí (k přehledu někt. prací cf. Marcus - Fischer 1986).

Jiným rysem problematizace jednoty známého „my“ a exotičnosti nediferencovaného „oni“ je rozpoznaní jinakosti také v moderní společnosti. Není to již klasický antropolog, kdo se kvůli tomu vydává „ven“, za hranice „našeho“. („Zde“ zatím vládne sociolog, jehož metodologie stojí na předpokladu shody světa vědce a dotazovaného (Alan 1994), kdy „tady“ není nic exotického.)

Dnes, kdy je takový přístup zpochybněn, je jinakost, která stojí za to ji studovat, nalézána „u sousedových dveří“ (Bazac-Billaud): ve velkoměstech, v pracovně vědce, dokoce v jeho textech, prostě kdekoli. Sociální vědy jsou v tomto ohledu „etnografizovány“. Exotičnost ale nemá být tou starou, související s koloniální koncepcí kulturní jinakosti. Díky 'symetrickému' přístupu je to „naše“, dříve známé, normální, ne-exotické (vy)nalézáno jako 'jiné'. Podobně to, co bylo „evidentně“ jiné, exotické je konceptualizováno jako ne-jiné - jak jinak než s překvapivým efektem.

Co se cení je tedy „schopnost představit samozřejmost jako nesamozřejmou a naopak“ (Konopásek 1997: 75). Je třeba nabídnout netradiční pohled, znejistující každodenní realitu, který má vrátit účastníky změněné, obnovené, sakralizované (Tyler 1986: 128). V tomto ohledu má kvalitativizmus (i explicitně) mnoho společného s uměním. „Umění ve svém celku“, píše Václav Bělohradský, „je právě takovým pokusem odcizit situace svým navyklým definicím a tím přinutit lidi, aby udělali zkušenost“ (Bělohradský 1997: 109).

Součástí postmoderní výzvy je úkol nepodléhat „fikci“ čistých, totálních entit a naopak „bránit špinavost světa“ (Bělohradský 1997). V této glose se chci připojit k této výzvě a přimluvit se za „špinavost“ také toho, co jsme si zvykli chápat jako samostatné, monolitické disciplíny (antropologie a sociologie).

REFERENCE

- Ahmed, A., Shore, C. (eds.) 1995: *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*. London: Athlone Press.
- Alan, J. 1994: Narativní a analytické paradigma v soudobé sociologii. *Sociologický časopis* 30, 1, 11-19.
- Baudrillard, J. 1983: *In the Shadow of Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).

Bělohradský, V. 1997: *Mezi světy & Mezi světy*. Praha: Votobia.

Fabian, J. 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia Univ. Press.

Grimshaw, A., Hart, K. 1995: *The Rise and Fall of Scientific Ethnography*. In: Ahmed, A. - Shore, C. (eds.): *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*. London: Athlone Press, pp. 46-64.

Gupta, A., Ferguson, J. 1993: *Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference*. *Cultural Anthropology* 8, 4, 6-23.

Konopásek, Z. 1997: Co si počít s počítačem v kvalitativním výzkumu. *Atlas/ti v akci. Biograf*, 12, 71-110.

Marcus, G., Fischer, M. M. J. 1986: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Tyler, S. 1986: *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. In: Clifford, J. - Marcus, G. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press, pp. 122-140.

Vážení přispěvatelé,
velice nás těší, že jste se rozhodli poskytnout Váš článek našemu časopisu. Děkujeme Vám za to a zároveň Vás prosíme, abyste nám usnadnili naši zdlouhavou redakční práci akceptováním následujících pravidel:

Články jsou přijímány v jazyce českém, slovenském a anglickém.

Své příspěvky nám dodávejte na disketách nebo prostřednictvím e-mailu jako dokumenty textových editorů Microsoft Word, (WinText) T602, nebo WordPerfect; včetně kopie uložené ve formátu RTE.

Používejte jediný druh písma a ke zvýraznění písmo psané kurzívou, podtrženě nebo tučně.

Citační úzus:

V textu: (Vomáčka 1997a:112).

V bibliografii:
časopis:

Vomáčka, R. 1997a. Folk Costume on Nymbursko. *Current Anthropology* 39:101-43.

kniha:

Nováková, A. a J. Vaněček. 1995. *Traditional Czech marriage*. New York: Basic Books.

část knihy:

Vomáčka, R. 1997b. Moravian folklor as a world unique. In *Best of Anthropology*, ed. P. Rabinow, pp. 189-206. Berkeley: University of California Press.

Děkujeme za pochopení.

PÁN ze SIPÁNU

Martin Hříbek

Okno do světa nepříliš známé Mochické kultury, která se rozvíjela prvních osm set let našeho letopočtu na pobřeží severního Peru, nám nabízí výstava „Pán ze Sipánu“. Zásadou velvyslanectví Peruánské republiky doputovala na svém evropském turné z lisabonského Expa až na půdu Muzea hlavního města Prahy.

Ve dvou prostorných sálech můžeme obdivovat výsledky archeologického nálezu, který významnou měrou přispěl k našim znalostem o kultuře Moche. Roku 1987 našli archeologové z Bruningského muzea v údolí Lambayeque nedaleko vesnice Sipán neporušenou hrobku mochického vládce. Jeho tělo bylo uloženo v rakvi ze dřeva, což je v rámci americké archeologie naprostý unikát. Na poslední cestu ho doprovázely dvě mladické konkubíny a dalších šest mužů, pravděpodobně válečníků a sloužících. Nalezena byla i kostra psa a dvou lam. Do pohřební výbavy panovníka dále patřilo množství předmětů ze zlata, stříbra, pozlacené mědi a polodrahokamů, více než jedenáct set keramických nádob a potravinové obětní dary.

Poloha pohřbených těl i ostatních předmětů vyjadřuje symbolický dualismus Slunce a Měsíce. Pán ze Sipánu byl uložen hlavou směrem na jih, aby měl po své pravé ruce východ (sluneční strana) a po ruce levé západ (měsíční strana) a aby tak svou polohou udržoval protikladné síly obou stran v rovnováze.

Restaurování nalezených předmětů se ujalo Římsko-Germánské muzeum v Mainzu, které poskytlo potřebné technické zázemí - boxy s atmosférou dusíku, který brání rozpadu kovových nálezů, reaktor na vytváření plazmy vodíku, v němž se ošetřovaly měděné předměty, chemickým rozborům byla podrobena keramika a předměty organického původu.

V prvním ze sálů výstavy je instalována rekonstrukce celé hrobky tak, jak se postupně odkrývala archeologům. Tato část expozice je doplněna fotografiemi z výkopových prací a informacemi o jejich průběhu, o lokalitě Sipánu a samozřejmě také o obsahu hrobky. V druhém sále jsou vystaveny repliky těch nejceněnějších předmětů, které tvořily výbavu Pána ze Sipánu. Jemnost jejich zpracování si v ničem nezadá s mochickými originály. Snad jen řada fotografií krás peruánské přírody, která zabírá téměř polovinu druhého sálu, aniž by s tématem výstavy přímo souvisela, budí trochu dojem reklamy na Peru a připomíná, že celá expozice byla připravována pro Expo 98. Celková koncepce výstavy však v sobě citlivě spojuje poznávací hodnotu, danou archeologickým významem lokality a exotičností kultury Moche pro evropského návštěvníka, a diváckou atraktivnost, za níž vděčí především trojrozměrné rekonstrukci hrobky a věrnosti zpracování replik. Výstava potrvá do 15. června.

JE TŘEBA VĚDĚT, CO JE V KOŠÍKU

(rozhovor s Timothy Roufsem)

Dr. Timothy Roufs (1942) je profesorem Minnesotské university v Duluth, přednáší zejména aplikovanou antropologii a metodologii antropologického výzkumu. V 60. a 70. letech dlouhodobě studoval Indiány z kmene Odžibvejů (vedle několika studií vypracoval také „multimediální“ monografii o odžibvejském svatém muži jménem Paul Buffalo, v níž text doplňuje filmový a zvukový materiál). V 80. letech studoval izolované komunity mexické vysočiny a jejich proměny pod vlivem modernizace. V loňském roce se na několik dní zastavil v Praze - na cestě mezi Birminghamem (kde doprovázel skupinu amerických studentů na prvním „poznávacím pobytu“ v Evropě) a Budapeští, odkud spolu s antropologem Lazslo Borsanyim z university v Miskolci zamířil do Transylvánie. Zde proběhl už třetí ročník antropologického kursu pro maďarské studenty.

V čem tento kurs spočívá?

První dva týdny probíhá intenzivní teoretická výuka, která je přípravou na další dva týdny terénního výzkumu. Během něj studenti pracují na vlastních dílčích úkolech, profesori pouze konzultují. Cílem ovšem je vytvořit komplexnější obraz reakce několika vesnic na současné období změn. Dr. Borsanyi již před rokem 1989 v předtuše brzkého zratu poměrů zahájil přípravné práce a vytvořil databázi obyvatel tří vesnic, dvou maďarských a jedné maďarsko-německé, z níž jsme poté mohli vyjít. Kombinujeme kvantitativní a kvalitativní přístup. Především se snažíme získat maximum dat z kategorie, kterou bych mohl nazvat demograficko-ekonomická. V jistém smyslu se velice blížíme sociologům, ale snažíme se vidět dál, nebrat v úvahu jen čísla, ale také individuální osudy, motivaci lidí, všechny faktory, které mohou ovlivnit jejich rozhodování. Sám jsem začínal jako sociolog, ale měl

jsem obrovské problémy sestavit dotazník s dostatečně jednoznačnými otázkami. V antropologii naopak musí být otázky nejednoznačné, s „otevřeným koncem“. Ne takové, které vycházejí z předem daných představ a jen se je snaží potvrdit.

V čem se maďarští studenti antropologie liší od amerických?

Američany často musím doslova učit psát - tedy slovy vyjádřit něco, co viděli nebo prožili. To v Maďarsku není potřeba. Zde se skutečně musíme soustředit na metodologii, na dokonalou přípravu a posléze prezentaci výsledků obecně závazným a srozumitelným způsobem tak, aby závěry byly dále použitelné. Studenti se většinou zaměřují na staré lidi, z nichž někteří měli skutečně pohnutý život. Je ale nutné si uvědomit, že v případě chyběného přístupu, nevhodného kladení otázek, které vedlo k získání nedostatečných poznatků, už může být poz-

dě něco napravit tím, že se k informátorovi vrátíte - protože už zemřel.

Jak výrazně své studenty ovlivňujete?

Je mi v podstatě jedno, jaké téma si kdo zvolí, ale musí být přínosné pro porozumění celku. V tomto směru se často setkáváme s nepochopením tradičně orientovaných maďarských etnologů, kteří se stále soustřeďují spíše na katalogizaci jednotlivostí. Jeden z nich vytvořil soupis pomníků, které u silnic připomínají automobilové nehody. Jsou skutečně zajímavé, najdeme tam prostě kříže i úplně vybavené kapličky. Ale nic dalšího z toho nevyvodil. Jiný shromáždil stovky kopií tetování vězňů v budapeštských věznicích, rozdělil je na obrázky, nápisy a obrázky doplněné textem, na motivy erotické, vlastenecké a další... Je to v podstatě velice pohodlné. Uvedu ještě jeden příklad. Jeden maďarský vědec přednesl na konferenci příspěvek o kulatých podložkách, kterými si africké ženy podkládají na hlavě těžké koše. Byl to dlouhý a vyčerpávající příspěvek, doplněný řadou obrázků. V diskusi potom dostal otázku: „Co v těch koších nosí?“ Odpověď samozřejmě neznal. Ale skutečného antropologa musí zajímat nejen to, co ženy v koších přinesly, ale také, odkud to zboží či potraviny pochází, kam je nesou, s kým a za co je vyměňují a co to vše pro ně a jejich rodiny znamená. Pak samozřejmě budou zajímavé i ty podložky.

(Rozhovor vedla a z angličtiny přeložila Markéta Křížová)

Antropologické prameny v Goethe institutu.

David Průša

Goethe institut, zřízený Ministerstvem zahraničí SRN, slouží k propagaci a zprostředkování německé kultury (nejenom Německa, ale i ostatních německy mluvících oblastí) pro široké vrstvy obyvatelstva v různých zemích světa. Po celém světě se nachází 56 středisek Goethe institutu.

Jako hlavní nástroj pro kulturní propagaci slouží mediální politika, proto je při Goethe institutu zřízena velká mediátka, obsahující jak klasická tištěná, tak zvuková a obrazová média, ale i multimediální publikace (např. archivy novin a časopisů).

V Praze se Goethe institut nachází v bývalé budově velvyslanectví NDR na Masarykově nábřeží vedle Národního divadla. Z pohledu symbolického antropologa je zajímavá skulptura orla se zeměkouli v drápech na vrcholu budovy, že by symbol šíření německé kultury? V budově vedle promítacího sálu, kavárny a učebních místností najdeme příjemnou knihovnu a čítárnu s překrásným pohledem na Prahu.

Knihovna

Všechny publikace jsou k dispozici ve volném výběru, ale pro rychlejší a snadnější vyhledávání je možné použít katalog, který má kartotékovou podobu a v současné době již také elektronickou, k dispozici on-line na internetové adrese (www.goethe.de/ms/pr). Objednávání nových knih můžete ovlivnit i vy. Pokud budete mít návrh na nějakou zajímavou knihu německého autora nebo jinak aspoň trochu související s němčinou, neváhejte a napište daný titul do akviziční knihy.

Antropologické prameny, na které jsem narazil při průzkumu v knihovně Goethe institutu jsem rozdělil do následujících skupin.

„Čistě“ etnologickou literaturu, tu najdeme pod předmětovým heslem Ethnologie/Volkskunde. Jak již název vypovídá, jedná se o klasické národopisné práce, naší tradici velmi podobné, i když při zběžném prolistování jsem objevil náznaky přístupu „ethnologia europea“.

Velká část je věnována německým menšinám ve střední a jihovýchodní Evropě, takže kdo navštěvujete kurzy dr. Lozoviuka (Ústav etnologie FF UK), neváhejte a zajděte se podívat.

Zájemci o česko-německé vztahy zde najdou poměrně rozsáhlou sbírku publikací a to z pohledu obou stran, takže vřele doporučuji.

Za nejpodstatnější považuji knihy, které jsem vyhledal pod předmětovým heslem Soziologie. Zde bych rád upozornil na tituly Ulricha Becka, dnes již téměř klasika v sociologii (druhé moderny). Dalším závažným problémem, o kterém se v německých odborných a intelektuálních kruzích hojně píše i diskutuje, je otázka kulturní, státní, etnické identity a multikulturalismu.

Již od pana Kanta se v německé filozofii klade velký důraz na antropologii, proto i v této oblasti nalezneme podnětné knihy pro obor ze záhlaví tohoto časopisu.

Pro osvěžení intelektuální bystrosti je vhodné číst magazíny, které vám dodají základní informace a všeobecný přehled.

Moje tipy

U. Beck (ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*

Sbírka esejů a stěžejních prací k problému globalizace (např. A. Appadurai - *Global Ethnoscapes*).

U. Beck, *Risikogesellschaft*

J. Habermas, *Postnationale Konstellationen*

T. Schweizer (ed.), *Handbuch der Ethnologie*

z časopisů:

Kollner Zeitschrift für Soziologie

V letošním prvním čísle (1/99) je zajímavý článek etnologa T. Schweizera - „Jak rozumět a vysvětlit cizí kulturu - k metodologickým problémům etnologie“.

Osteuropa

Odborný interdisciplinární časopis pro oblast střední a východní Evropy (důraz na postsovětské země).

Transit

Interdisciplinární magazín pro zájemce o tranzitologii a demokratizaci.

Adresa

Goethe-Institut

Masarykovo nábřeží 32

110 00 Praha 1

Tel. (knihovna): 24 91 73 99

e-mail: bibl@goethe.cz

internet: www.goethe.de/ms/pr

" Řeč komunistické moci "

(recenze) Viktor Svobodník

Knihu tvoří tři autorovy texty z let 1978-1989, věnované sémiotice komunistické moci v tehdejší Československu. První dva texty - „Lid, demokracie, socialismus (Příspěvek ke studiu pojmosloví současné oficiální propagandy)“ a „Pohádka o Stalinovi v kontextu současné oficiální propagandy“ (rukopis prvního byl dokončen v prosinci 1978, druhého v únoru 1980) - byly původně vydány v samizdatu (1981), dva roky poté je v souboru nazvaném *Jazyk a moc* publikovalo exilové vydavatelství Arkýř v Mnichově (do souboru byly zahrnuty ještě dva kratší autorovy eseje, autorem doslovu je Václav Bělohradský).¹ Základem třetího textu - „Zrcadlo komunistické moci“ - jsou dvě studie z roku 1989: „Přestavba v zrcadle komunistické řeči“ a „Socialismus v proměnách doby“. První byla otištěna v samizdatovém *Kritickém sborníku* (1989), druhá v *Proglasu* (1990).²

Analýzou úvodníků *Rudého práva* a částečně i jiných oficiálních tiskovin z let sedmdesátých proniká autor v úvodním textu do struktury komunistického jazyka a postupně odhaluje sémantickou dimenzi znaků ideologie a moci té doby. Mezi tyto znaky patří *lid* (*pracující lid*, *lid a jeho úloha*, *jádro lidu*), *demokracie* (*lidová/ socialistická demokracie*), *strana* (*strana a její úloha*, *strana a moc*, *strana a stát*, *strana a lid*, *jádro strany*), *společnost* a jiné.

Druhý text je případovou studií. Na bázi prvoplánově nabytých zkušeností - to jest schopnosti „číst“ výše uvedené znaky, se autor odhodlává k „čebbě“ již konkrétních událostí, a to jakým způsobem byla komunistickou mocí po smrti Josefa Vissarionoviče Stalina reflektována jeho osoba - od doby, kdy se dostal v Sovětském svazu k moci, až do období kultu osobnosti. Jako materiál k „čebbě“ reality komunistického jazyka slouží autorovi český překlad knihy *Stručné dějiny KSSS*³ a *Přehled dějin KSČ*⁴.

V závěrečném textu autor především bilancuje své poznatky z „putování“ po světě komunistického jazyka a postuluje čtyři stěžejní principy jeho vnitřní logiky:

Za prvé - princip „jaderné redukce“: Podle tohoto principu lze redukovat celek na „jádro“, aniž by se přitom měnila kvalita věci. Nejlépe ho lze vysledovat na centrálních pojmech *lid* a *strana*: „...jádre[m] [strany - V.S.] jsou *pracující* (tzv. *pracující lid*), *jádrem* *pracujících* je *dělnická třída*, *jejímžto jádrem* je *strana*. ...i *strana* má své *jádro*: je to tzv. *zdravé jádro*, jehož *funkcí* je *odolávat ideologickým svodům*. *Jádrem* *zdravého jádra* je *konečně stranické vedení*, tj. *množina vůdců*, *jež může být za příhodných historických podmínek redukována na* *Vůdce jediného*“ (Fidelius 1998: 167).

" Řeč komunistické moci "

(recenze) Viktor Svobodník

Za druhé - princip stranické neomylnosti: Strana si ve společnosti vyhrazuje nárok na *vedoucí úlohu* a tudíž i na monopol moci.

Za třetí - princip redukce systémového na osobní: Veškeré problémy ve společnosti jsou důsledkem *subjektivní* nedokonalosti těch, kteří stranická rozhodnutí provádějí.

Za čtvrté - princip „velké sekery“: Umožňuje, aby byl každý různorodý celek rozetnut na dvě stejnorodé části, které se vzájemně vylučují - což znamená, že lidstvo žije ve dvou diametrálně odlišných a neslučitelných světech („socialistický“ versus „kapitalistický“). „*Toto rozštěpení je „třídního“ původu, tj. má svůj základ v oblasti sociálně ekonomické; odtud se pak přenáší do všech dalších rovin lidské existence...*“ (Fidelius 1998: 172).

Uvedené knize lze stěžít něco vytknout. Zvolené téma se autorovi podařilo zpracovat precizně a svým způsobem vlastně i uceleně (ač je tématem, jak sám píše, stále otevřeným). Srovnání s jinou tematicky spřízněnou knihou je, bohužel, nemožné. Taková kniha zde totiž zatím neexistuje.⁵

Může se samozřejmě nabízet otázka, zda mělo vůbec smysl devět let po pádu komunistického režimu u nás knihu, která se systematicky zabývá analýzou jazyka komunistické moci, vydávat. Za sebe zcela jednoznačně odpovídám, že ANO. Řečeno s autorem: „...*nebezpečí, že tato rozvrácená civilizace zplodí nějaké jiné, nové formy totalitarismu, není rozhodně zažehnáno. Padesátileté zkušenosti nás učí, že není třeba čekat na skutky (to už bývá pozdě), ale že celkem spolehlivě platí zásada: podle jejich poznáte je*“ (Fidelius 1998: 13). Snad bychom se přečtením této knihy mohli v tomto smyslu poučit.

¹ Tentýž soubor vyšel také ve francouzské verzi (*L'esprit post-totalitaire*. Paris: Bernard Grasset 1986), jednotlivě byly oba texty vydány též italsky (Popolo, democrazia, socialismo. *CSEO outprints*, rivista bimestrale, 8, 1981 a La favola di Stalin. *Tamtéž*, 21, 1983).

² Viz *Kritický sborník* 1, IX, 1989 a *Proglas* 7, 1990. Výňatek z první studie byl pak publikován v USA (*The Mirror of Communist Discourse*. In *Good-bye, Samizdat (Twenty Years of Czechoslovak Underground Writing)*, ed. M. Goetz-Stankiewicz. Evanston: Northwestern University Press 1992.

³ Golikov, G. N., Titov, A. I. a kol. Praha: Svoboda 1977.

⁴ Praha: Svoboda 1976.

⁵ Částečně se této problematice dotýká zřejmě jen *Šťastný věk (Symboly, emblémy a mýty 1948-89)* Vladimíra Macury, Praha: Pražská Imaginace 1992.

Petr Fidelius: Řeč komunistické moci
Praha: Triáda 1998.

"Proč tak snadno ..."

(recenze) Mariana Pfliegerová

Jak je zřejmé z data vydání, není publikace, o které chci na tomto místě čtenáře Carga informovat, žádnou horkou novinkou, je však možné, že tato útlá, nenápadná knížka i přes svou neuvěřitelnou cenu 27 Kč unikla pozornosti některých etnologů, ač jde o četbu i vzhledem k jejich oboru poučnou a inspirativní.

Jeden z našich předních sociologů, profesor Ivo Možný, působící na brněnské Masarykově univerzitě, v tomto eseji uvažuje o příčinách překvapivě hladkého přechodu od socialismu k demokracii, tak jak se odehrál v Československu na konci roku 1989. K odpovědi na otázku *Proč tak snadno...?* dochází prostřednictvím sociální analýzy socialistické každodennosti a jejích „lido- vých“ interpretací. Teoretickou inspirací je mu při tom kniha francouzského antropologa a sociologa Pierra Bourdieu *Outline of a Theory of Practice*, praktickou pak mimo osobní, vlastními výzkumy i náhodnými rozhovory získanou zkušenost z daného období především lidová dikta typu: „Kdo nekrade, okrádá svou rodinu“ a další.

Jako okno pro vhléd do složité sociální reality komplexní společnosti mu velmi dobře slouží zaměření na instituci rodiny. Při popisu jejích funkcí pak staví do kontrastu emické a etické hledisko (tedy pohled na tytéž problémy z hlediska rodin samotných versus pohled z hlediska oficiální státní ideologie hlášené dobovými sociologickými pracemi). Výhodiskem celého eseje je krátká stať, kterou profesor Možný publikoval už na jaře 1989 ve sborníku sociologické konference o funkcionální analýze, jež se tehdy konala v Moravském Krumlově. V tomto původním článku autor přišel s kritikou tehdejší oficiální sociologické produkce, zabývající se tzv. funkcionální analýzou rodiny. Všiml si faktu, že valná většina

těchto odborných prací odrážela zcela zřejmě pouze etické hledisko implantované shora. Zabývaly se vlastně především osvětou, jejímž cílem bylo prosazení socialistického pojetí rodiny mezi laiky na úkor pojetí familiaristického, označovaného v této literatuře za ideu stojící v opozici k zásadám socialistické společenské organizace, jakožto přežitek buržoazní, maloměstské mentality. Za základní nedostatek přístupu, prezentovaného v pracích tehdejších českých sociologů, považoval Možný jejich normativní pojetí, v němž byly vládnoucí elitou deklarované funkce rodiny automaticky považovány za nejnižší společný jmenovatel jednotného základu života všech rodin v každé společnosti, aniž by se kterýkoliv z autorů pokusil uvážit, neřku-li prozkoumat a popsat, jak rozdílně se tyto základní funkce mohou realizovat v různých sociálních skupinách, jak v každé společnosti dochází ke kolizi sociálních zájmů jedné rodiny se zájmy jiných rodin, jak se liší hodnoty, ke kterým různé skupiny socializují své děti atd. Jádrem jeho kritiky je stručný historický popis odhalující šíření familiarismu v české socialistické společnosti a zároveň příčiny a souvislosti šíření této ideologie, v dobové sociologické literatuře sice označované za ustupující přežitek, v širokých vrstvách však postupně nabyvší zcela zásadního významu.

Možný popisuje průběh této familiarizace sociálního myšlení a chování následovně. Uvádí, že socialistické hnutí se od počátku snažilo rodinu oslabit, neboť jeho základní ideou bylo formování kolektivity takzvané vyššího typu. Rodina tedy představovala pro toto hnutí základní konkurenční loajalitu. Rozhodujícím úkonem na cestě k oslabení rodiny přitom bylo podvázání její ekonomické moci: komunistický režim zbavil rodinu báze její ekonomické subjektivity a suverenity tím, že po-

stavil mimo zákon rodinný podnik. Tak se pokusil rozbit starou strukturu rodinných sítí, aby získal snadněji podmanitelnou populaci, homogenizovanou jednotným statusem zaměstnance. Druhým významným zásahem do subjektivity rodiny měla být už Engelsem navrhovaná socializace péče o domácnost a výchovy dětí, kterou na sebe měl vzít stát. Rodiny toto pojetí nejprve pod tlakem přijaly, většina z nich se asimilovala. Brzy se však ukázalo, že socialistický stát není s to, nebo ani nechce plnit veškeré své původní sliby a v prostředí nedostatkového hospodářství jednotlivé rodiny rychle pochopily, že pokud si chtějí vydobýt svůj důstojný podíl při rozdělování takzvané „státních“ statků, musí se znovu aktivizovat a vzít svůj osud pevně do vlastních rukou, tak jak to již dříve udělaly některé rodiny bystřejší, jež se nikdy neasimilovaly a z nichž si nyní ty ostatní rychle začaly brát příklad. Tradiční síť široké rodiny se bleskově revitalizovala, aby se co neefektivněji zapojily do všepřonikající bezpečnické výměny služeb a zboží, která rychle narůstala, tak aby nakonec samozásobitelství a soběstačnost ve službách dosáhly do té doby v české společnosti nebyvalého rozsahu. Zdroje z druhé ekonomiky začaly určovat status a možnosti každé rodiny stále větší měrou. Nemohla-li rodina vlastnit hmotné statky přímo, mohla alespoň využít dispozičního práva svých členů ve státních podnicích, kam je dosazovala do funkcí takzvaných vedoucích, vlastně jakýchsi správců státního majetku: výhodně položenou benzínovou pumpu si tedy nemohla koupit, ale mohla do ní jako vedoucího dosadit jednoho ze synovců. Stejně mohla učinit i s autoopravnou, restaurací, řeznictvím apod. Celá státní síť obchodu a služeb začala být vnímána jako ekonomická báze pro autonomii rodin v ní hospodařících. Nezástalo však jen u sféry obchodu a služeb. Pochopitelně čím lepší byla pozice rodiny, tím velkolepější bylo její zastoupení v důležitých sektorech ekonomiky. Takovouto reinterpretací socialistického vlastnictví postupně došlo ke kolonizaci celého státu. Rodina pak z tohoto „vlastnictví“ čerpala pro sebe různé nepeněžní zisky, jakými mohla být například možnost po-

skytnout protislužbu, dát přednost v pořadí, obstarat nedostatkové zboží, anebo i zisky peněžní - z předražování, šizení, rozkrádání, úplatků atd. Mimo ty, co podnikali, byli pak v rodinných sítích zastoupeni i ti, kteří „podnikali“ s jejich podnikavostí, totiž poskytovali ochranu, schvalovali ob-sazování funkcí, zachraňovali v kolizích se zákonem. Tato situace dokazuje, že rodiny se nedaly zmást instrumentálním pojetím rodiny, tak jak jim je vnucovala tehdejší propaganda včetně výše zmíněných sociologických prací. V jejich laické interpretaci světa nebyla hlavní interpretační kategorií kategorie funkce, nýbrž kategorie zájmu a jako základního hybatele společenského života chápaly především konflikt zájmů různých rodin, přičemž hlavním důkazem pro oprávněnost takové interpretace jim byla každodenní praxe, v níž se se skupinami „těch jiných rodin“ nevyhnutelně střetávaly. Jak upozorňuje autor, má toto laické pojetí svým explikativním principem obdivuhodně blízko právě ke klasickému marxismu, rozhodně mnohem blíže než tehdy ideologicky prosazovaná funkcionální analýza.

V ústřední části svého eseje profesor Možný na tuto svou starší stať o rodinách navazuje a pokouší se o širší rozbor procesů, kterými česká společnost za posledních čtyřicet let prošla. Ústředním prvkem jeho argumentace je interpretace změn, které byly v Československu nastoleny po druhé světové válce v rámci takzvaného socialistického experimentu, jako procesu *demonizace*, jehož důsledkem bylo zničení do té doby existujících společenských hyperstruktur a jejich institucí moderního státu a následné znovuoživení elementárních tradičních a lokálních systémů, organizovaných zejména na principu *sítí vzájemné podpory*, jež nabývaly podoby rodinných a jiných klanů. Možný přitom vyslovuje předpoklad, že tato uskupení zřejmě nemohla rozvinout celou svou tradiční institucionální síť, neboť v českých podmínkách nevznikala jako výsledek přirozeného dlouhodobého vývoje, nýbrž se znovuzrodila v prostředí moderní komplexní společnosti. Ve středoevropském prostoru tak zjevně došlo ke zformování zcela unikátního „amalgámu tradicio-

ality a modernity", jehož analýza, vedoucí k označení vnitřních tendencí, které nakonec vedly k definitivnímu rozkladu tohoto zvláštního útvaru a k návratu k obvyklým strukturám moderního státu, je ústředním tématem článku.

Z hlediska etnologie stojí za pozornost, že Možný v rámci své analýzy české společnosti za socialismu využívá zdánlivě překvapující, pro českého sociologa neobvyklé paralely se společenskou organizací Kabyľů, etnika žijícího v polopouštních podmínkách jižního Alžíru, tak jak ji na počátku své vědecké kariéry popsal francouzský sociální antropolog a sociolog Pierre Bourdieu ve výše již zmíněné práci *Outline of a Theory of Practice*.

Jako základní rys kabyľské společnosti jsou jmenovány následující:

1. skryvaný princip reciproční ekonomiky na trhu zboží;
2. ekonomika deklarované dobré vůle, založená na recipročních vztazích na trhu práce;
3. sociální tabuizace zisku, vyplývající z podmínek permanentní nouze společnosti žijící na okraji pouště - je deklarováno, že každý jednotlivec by měl vykonávat svou sociálně definovanou funkci bez ohledu na reálný produkt svého úsilí;
4. ritualizace každodenního života, přičemž funkce ritualizovaného chování je neustále potvrzování vzájemného sociálního postavení zúčastněných, což umožňuje reprodukci vztahů dominance a exploatace v prostředí nepeněžní ekonomiky;
5. formování *symbolického kapitálu*, který je produktem institucionalizované ritualizace a hraje důležitou roli ve společnosti, v níž moc vyplývá ze schopnosti mobilizovat v okamžiku krize dostatečně rozsáhlou „*clientelle*“, neboli *síť osobní podpory*, přičemž báží pro reprodukci sociálních vztahů v prostředí soutěže o omezené zdroje je majetek a výhodná pozice v systému nerovnoměrné redistribuce zdrojů; instituce daru je pak v tomto druhu společenské organizace základním mechanismem pro překonání rozporu mezi nelegitimitou zisku a sociální strukturou založenou na velké nerovnosti,

jde o „*institucionálně organizovanou misregognoskaci*“, již se zakrývá pravý stav věcí, aby byl umožněn;

6. takto fungující ekonomika je neprůhledná a navíc příliš nákladná, neboť strategie používané za účelem udržování trvalých vztahů závislosti jsou v ní založeny na přímé interakci mezi osobami a jsou náročné jak co do materiálních nákladů, tak co do služeb a času, takže: „*Prostředky spotřebovávají cíle a akce, nezbytné k zachování moci, samy ji oslabují*.“ (Bourdieu, 1977: 183, dle I. Možného) Hlavní ztráty plynou účastníkům takových ekonomických transakcí právě z toho, že zakrývají, co ve skutečnosti dělají.

Potud tedy základní rysy společenské organizace u Kabyľů, tak jak je popsal Bourdieu. Možný ve svém článku postupně dokazuje, že všechny tyto charakteristické znaky tzv. „archaické ekonomiky“ se v české společnosti modelově projevovaly, a to i přes mnohé pochopitelné zásadní rozdíly mezi těmito dvěma společnostmi, a potvrzuje tuto svou tezi četnými příklady z každodenního života za socialismu. Na základě těchto průkazných příkladů pak vyslovuje teorii, že v Československu došlo v období po druhé světové válce k implantaci obskurizované kategorie vlastnictví, charakteristické pro „archaickou ekonomiku“, do moderního způsobu produkce, k převzetí modelu sociální tabuizace zisku a k zamlžení vztahů dominance a vykořisťování, tedy sociální nerovnosti. Došlo zároveň k tomu, že těžiště sociálního života se z trhu ekonomického kapitálu přeneslo na znovuvytvořený a zmnohonásobený trh kapitálu sociálního a symbolického, a k tomu, že v moderních státech už vzájemně emancipované sféry ekonomiky, správy, politiky a ideologie se znovu vzájemně prostoupily a přetavily v jeden celek. Komunistická strana totiž prostoupila všechny sféry vyhrazené v moderní společnosti svrchovanému státu a jeho legitimním orgánům, které by měly mít určitou zevně neporušitelnou hierarchii. Tak komunistický stát ztratil všechnu svou vlastní moc a stal se pouhou fasádou či instrumentem skutečné moci, která sídlila jinde. Všechny mo-

censké složky sociálního života přitom byly, tak jako v „archaické společnosti“, navzájem propojeny nejen personálními uniemi, ale dokonce i funkčně, takže se nedalo odhadnout, kdo ve skutečnosti ovládá koho.

Možný považuje za zdroj rozkladu socialistického státu, tak jak k němu docházelo v Československu 80. let, ten rys „archaické ekonomiky“, který byl ve výše reprodukován charakteristice kabyľské společnosti jmenován jako poslední, tedy přílišnou nákladnost strategií, sloužících k uchování etablovaných sociálních vztahů. Domnívá se, že v situaci, kdy cena peněz na trhu stále klesala a systém shánění zboží a služeb nasazením sociálního kapitálu byl stále náročnější na čas, zdroje a energii, „*archaický způsob reprodukce moci skrze ritualizované každodenní drobné sebeponižování poddaných* (k němuž patřila účast na prvomájových průvodech, zdobení výkladních skříní za použití ideologických hesel, výrobní a pracovní porady, rituál kandidatury na vědce, sestávající především z hostiny pro držitele symbolů, a další ritualizované projevy, které Možný ve své práci uvádí, pozn. M. P.), jímž (tito „poddaní“) *demonstrovali svou mobilizovatelnost a jímž byly symbolicky potvrzovány etablované sociální vztahy, se vyžil*“ (Možný 1991: 41). Jak komunističtí „velcí vlastníci“ s výhradní, i když kolektivní dispozicí pravomocí ve vztahu k velkým, tzv. státním majetkům, tak malé rodiny, podnikající ve sféře pozdější malé privatizace, včetně dělnických rodin, zapojených do druhé ekonomiky „fuškami“ manželů a aktivitou manželek ve sféře služeb, časem pocítili jasnou potřebu legitimizovat svůj status jakožto trvalou, objektivně oficiálně uznanou realitu.

Tímto způsobem Možný vysvětluje také události roku 1968, kdy pokus o reformu vedl právě etablovaní komunisté, kteří se z aparátů strany přesunuli na řídicí místa v ekonomice či státním aparátu. Ti se přechodem od symbolické moci k ekonomické síce marginalizovali, zároveň se však nutně museli modernizovat. Pražské jaro pak bylo pokusem paralyzovat stranické aparátčíky - držitele symbolů - a zbavit je podílu na ekonomické mo-

ci v zemi. Po zásahu vnější moci ze strany SSSR a jeho spojenců však došlo naopak k upevnění výše popsaného archaického systému, tentokrát jednoznačně české společnosti zvnějšku vnuceného.

Znovu nastoupila ritualizace, v níž museli držitelé moci pokračovat o to intenzivněji, o co jejich pozici v čele státu ubýlo na legitimitě. Při současné nelegitimitě zisku a nemožnosti garance získaného ekonomického kapitálu státem zůstala totiž symbolická moc jejich jedinou reálnou formou moci, kterou byli nuceni pečlivě střežit. Za takových podmínek bylo zcela nevyhnutelné, aby ti, kdo ohrožovali čest držitelů moci, tedy jejich jediný - symbolický kapitál, byli důsledně pronásledováni.

Tato úloha byla ovšem pro držitele symbolů velmi náročná právě proto, že jim v daném sociálním kontextu nestačilo použít k zásahu koercivní složky státního aparátu, nýbrž byli nuceni utkat se s těmi, kdo ohrožovali jejich symbolickou dominanci, právě na poli symbolů. Pokud chtěla symbolická elita socialistické společnosti zneškodnit například Chartistu, musela z něho udělat někoho, koho podle Bourdieua Kabyľové nazývali „*amahbulem*“ a Řekové „*idiotem*“, tedy osobou, která se nerozumně snaží prosadit svůj soukromý, egoistický způsob nazírání. Takový proces Bourdieu ve své práci nazval „*oficializační strategií*“. „*Jejím cílem je transmutace partikulárních zájmů v nezaujaté, kolektivní, veřejně přijatelné, legitimní zájmy*. Taková akce však předpokládá kompetenci potřebnou k manipulaci kolektivní definice situace takovým způsobem, že je přivede na blíže k oficiální definici a tudíž získá prostředky k mobilizaci co největší skupiny a je schopna redukovat opoziční strategii na pouhou soukromou záležitost. Vlastnit kapitál dostatečný k prosazení vlastní definice situace, (...) znamená být schopen mobilizovat skupinu zvýznamněním, zoficializováním a tudíž univerzalizací soukromé záležitosti... Znamená to také schopnost demonilizovat skupinu vyvlastněním zaujaté osoby, redukcí jejího statusu na pouhé individuum, jež je odsouzeno vypadat nerozumně, neb se snaží prosadit svůj privátní způsob nazírání(...)“ (Bourdieu 1977: 40, dle I. Možného).

Zcela zásadní podmínkou nutnou pro fungování této „archaické organizace společnosti“ v českém prostředí bylo podle Možného deklarované nahrazení ekonomické strategie maximalizace prospěchu jednotlivce strategií snahy o maximalizaci prospěchu celé skupiny - „*corporal utility*“, v našem případě tedy celého národa. To však bylo teoreticky uskutečnitelné pouze za předpokladu, že se za zájem skupiny považoval součet zájmů jednotlivců a současně všechny individuální zájmy byly považovány za totožné. Takový princip přirozeně ze společné skupiny vylučoval takové jednotlivce, jejichž zájmy byly neslučitelné s novým systémem a tedy konfliktní, neboť ty se nedaly s ostatními zájmy počítat. Tento problém exkluze později nabyl nečekaného rozměru. Stalo se tak v situaci, kdy se místo původně předpokládaného růstu začala kapacita zdrojů ztenčovat. Tehdy se exkluze postupně rozšířila do takové míry, že do té doby zformovaná elita moci se nakonec de facto vzdychotěsně uzavřela, aby tak zabránila drobení dědictví pro své další generace. S každou další exkluzí se však zároveň zužovala báze loajality a ochoty obětovat maximalizaci vlastního prospěchu prospěchu obecnému, čímž se materiální zdroje znovu podstatně ztenčovaly a docházelo k nabourání původně deklarovaného smyslu celého systému. Po roce 1968 pak idea obecné solidarity zkolabovala definitivně, neboť normalizační čistky zcela jasně vymezily skupinu těch, kdo se vzhledem k vnější moci okupantů legitimovali jako oprávnění uživatelé korporálního prospěchu. Tak se konstituovalo známé rozdělení na MY a ONI, přičemž skupina nepřátel rostla tak rychle, že nakonec ani v úzkém kruhu symbolické elity nikdo nemohl důvěřovat nikomu (právě z té doby se datuje Jakešův slavný výrok o kůlu v plotě). Jak ukazuje Možný, právě tato situace byla zřejmě předpokladem pro definitivní kolaps celého systému, neboť tam, kde domluva není garantována nezávislým koercivním aparátem a může být vynucena jedine mobilizací dostatečné podpory a legitimizována symbolickým posvěcením, je důvěra základním kapitálem.

Možný tak dochází k označení konkrétního

předpokladu, který vyvolal silící volání po opuštění archaického modelu ekonomiky a přechodu k moderním principům společenské organizace. Totiž ve chvíli, kdy došlo ke ztrátě solidarity na úkor partikulárních zájmů nyní již zcela na vlastní pěst podnikajících rodin a klanů, vyvstala potřeba jasně vymezit jejich vzájemný podíl na korporálně spravovaném majetku. Zejména v nejvyšších vrstvách ekonomického a správního managementu tak dynamicky narůstala skupina těch, kdo došli k závěru o nezbytnosti změny principu dominance. Tito lidé sledovali následující cíle, jasně vedoucí k faktické remodelizaci systému:

1. zbavit se závislosti na kontextuálně vázaném sociálním kapitálu a převést svá aktiva na kapitál ekonomický; daleko snadněji přenosný na generace potomků (chybějící legitimita následnictví byla podle Možného neuralgickým bodem archaického systému);
2. obnovit instituci soukromého vlastnictví, tak aby existovala možnost vzájemné kontroly uvnitř vlastnické skupiny;
3. obnovit relativní nezávislost sfér ekonomie, správy, politiky a donucování, tak aby mohly garantovat legitimizované vlastnické vztahy;
4. změnit způsob dominance ze symbolické nadvlády a brutální koerce na jemnou ekonomickou dominanci a znovu explicitně pojmenovat úsilí o maximalizaci osobního prospěchu jako motor reorganizace s cílem podnitit předpokládané zvýšení produktivity;
5. zekonomizovat výkon moci - tedy zbavit se producentů a udržovatelů starých symbolů;
6. vrátit dominanci lesk, který jí dodává objektivizace sociálního kapitálu v moderních institucích, čímž by se ekonomické elity starého systému zbavily ztráty důstojnosti, již platily za svůj vysoký status;
7. dosáhnout samoreprodukovatelnosti celého systému.

Tento konečný cíl, logicky vyplývající ze všech předchozích bodů, pak odpovídá Bourdieuho formulaci následujícího znění: „*Na jedné straně*

máme sociální vztahy, které v sobě neobsahují princip své vlastní reprodukce, a nezbyvá nic jiného, než je neustále obnovovat, a na druhé straně sociální svět obsahující v sobě princip své kontinuity, jež osvobozuje své aktéry od věčně nekončící práce na tvorbě a restauraci sociálních vztahů“ (Bourdieu 1977: 189, dle I. Možného). Právě takový sociální svět, který by osvobodil aktéry - malé i velké vlastníky - měl být nastolen „Sametovou revolucí“.

Profesor Možný svůj esej na tomto místě uzavírá tezí, že všechny úvahy o tzv. „třetí cestě“, které se v české společnosti neustále znovu objevují, vycházejí z nesprávné konceptualizace sociální a ekonomické skutečnosti. ČSSR v letech 1948 - 1989 svůj pokus o realizaci jakési „třetí cesty“ učinila, a to sice uplatněním „archaické ekonomiky“ založené na sociálním kapitálu osobní moci a bezpečnostní dominanci v kontextu moderní komplexní společnosti. Fakt, že tento pokus definitivně ztroskotat, potvrdila právě účast dostatečného počtu zástupců všech částí společenského spektra na veřejných protestech v listopadu a prosinci 1989. Tehdy se překvapivě ukázalo, že se na náměstích sešli jednotlivci, jejichž zájmy se často lišily, či dokonce šly proti sobě, důležité však bylo to, že se sešli jako svého druhu vlastníci, kteří toužili po osvobození svého podnikání, jeho legitimizaci a poskytnutí základních záruk, umožňujících jeho efektivní realizaci. Češi se tedy podle Možného na náměstích nesešli jako „lid“, jak to bývá nejčastěji popisováno, nýbrž jako individuální vlastníci, jejichž motivace byla v podstatě především ekonomická.

Co dodat? Domnívám se, že tento esej je velmi zdařilou ukázkou toho, čím může sociálněvědní přístup přispět k osvětlování historických událostí. Dokáže reagovat rychleji, než jak to dokáží historici, kteří se často zdráhají vyhodnocovat události mladší dvaceti nebo i padesáti let. Možného práce přináší jednu z možných interpretací sociální reality naší nedávné minulosti, která volá po interpretacích alternativních, případně

pojatých z trochu jiného úhlu pohledu, nebo sondách zaměřených na ještě konkrétnější situace a problémy, v neposlední řadě také vybízí k návazným interpretačním situacím, která nastala a rozvíjela se v průběhu osmi let, jež uběhly od napsání tohoto textu. Snad tato léta transformace představují dnes už dostatečně ucelenou periodu, která by se mohla stát námětem stejně zajímavé a podnětné publikace.

Možného interpretace je logicky jasně vystavěným, srozumitelně formulovaným textem. Čtivá forma plná vtipných formulací, které odlehčují teoretické pasáže, prozrazuje schopného literáta (Ivo Možný ostatně původně vystudoval literární vědu a dlouhá léta působil jako známý brněnský publicista), který dokáže zpřístupnit svůj text i vzdělanému laikovi, což je nepochybně velmi přínosné. Odlehčená forma eseje přitom nezastiňuje fundovanost předkládaných tezí, založených na mnohaleté aktivní terénní zkušenosti a teoretických znalostech člověka, který se výzkumům rodiny věnuje od poloviny 60. let a publikoval na toto téma četné mezinárodně uznávané práce.

Konečným vyzněním eseje je podle mého názoru výzva k úvaze, ke hledání alternativních řešení položených otázek, k formulaci a rozpracování dalších otázek, k nimž inspiruje jak naše nedávná minulost, tak aktuální současnost, v níž se zřetelně rysují prvky minulosti. Bohužel práce, jež by se zabývaly obdobím socialismu z emického hlediska, které je v příspěvku profesora Možného jasně naznačeno, se zatím v českém prostředí příliš neobjevují. Je škoda, že především mezi českými etnology se dosud nenašel nikdo, kdo by toto téma shledal dostatečně zajímavým. V Polsku se tematikou socialistické každodennosti dlouhodobě zabývá například profesor Leszek Dzięgiel z univerzity v Krakově. U nás se však zřejmě toto téma dosud jeví obdobně ozečavé jako v době, kdy jej profesor Možný prezentoval na zmíněné sociologické konferenci proto, aby zčeřil hladinu pokojně zahnívajících vod oficiální české sociální vědy.

Ivo Možný - Proč tak snadno

(Některé rodinné důvody Sametové revoluce).

(Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 1991. 82 str., cena 25 Kč)

"Úvod do kulturní a sociální antropologie"

(recenze) Petr Skalník

Konečně úvod-učebnice naší disciplíny v českém jazyce

Exponenciálně rostoucí obec zájemců o sociální a kulturní antropologii (dále jen antropologie) dostává konečně do rukou první uvádějící učebnicový text. Po převratu v roce 1989 se sice z pohledu vzdělané české veřejnosti zřítilo tabu nad antropologií coby konkurentem historického materialismu. Ortodoxní marxističtí teoretici i jejich národopisní nohsledi se jí obávali zcela oprávněně, věděli velmi dobře, že jejich kabinetní konstrukce by se v konfrontaci s antropologickými poznatky, získanými empirickým teoretickým výzkumem ve všech částech světa, sesypaly jako domek z karet! A vzhledem k tomu, že se do dnes akademickým mocipánům alespoň na Karlově univerzitě daří bránit ustavení antropologie coby univerzitního studijního a habilitačního oboru, nebyla potřeba učebnice pro jaksi neexistující obor všem zřejmá a snadno odůvodnitelná. Nepodařilo se však zabránit desítkám jednotlivých přednášek na řadě fakult UK i na mimopražských univerzitách (obor 'obecná antropologie' v celouniverzitním Institutu základů vzdělanosti, který však nebyl oprávněn k vydávání diplomů, se zjevně neosvědčil, přestože i tam byly realizovány některé kvalitní přednášky). Zejména z posluchačů těchto přednášek se rekrutují zájemci o nový úvod. Je zásluhou Sociologického nakladatelství, že vycítilo objektivní potřebu učebnice antropologie, která je úvodem do celku této dvojdisciplíny. Autorem je americký antropolog Robert F. Murphy (1924-1990), který

působil zejména na Kolumbijské univerzitě v New Yorku.

Čtenář těchto řádků by se mohl zeptat, proč se muselo sáhnout k překladu a proč právě úvodu Murphyho. V češtině zatím vyšly pouze tři publikace, které se celkem antropologie zabývají učebnicovým stylem. Jsou to překlad Tylovy Antropologie pod názvem *Úvod do studia člověka a civilisace* (Praha: Laidachter 1897), *Úvod do studia člověka, společnosti a civilisace* (Praha: Česká grafická unie 1940) z pera někdejšího docenta FFUK Josefa Voráčka, který byl po roce 1948 z univerzity vyhnán, a nakonec knížka *Národy, rasy, kultury* od sovětských autorů, manželů Čebokarovových (Praha: Mladá fronta 1978). To jsou dnes spíše bibliofilie nebo historické dokumenty, pro výuku současné antropologie nevhodné.

Za komunistického režimu, ale trochu jako pohrobek liberalizujícího roku 1968, vyšla také kniha překladů *Kulturní a sociální antropologie* (Praha: Svoboda 1971) s rozsáhlým úvodem Josefa Wolfa. Ta však, podobně jako celá řada jím sestavených i napsaných skript, regulační úvod a učebnici pouze suplovala. Podobně několik slovníkových děl, sestavených Wolfem a jeho spolupracovníky, případně bromlejovské pozdněmarxistické „teorii“ etnosu poplatná malá encyklopedie *Národy celého světa* (autoři V. Hubinger, F. Honzák a J. Polišenský, Praha: Mladá fronta 1985), jež vyšla v 70. a 80. letech, nemohlo zastoupit skutečnou učebnici sociální a kulturní antropologie.

Po pádu komunistické totality vyšla v Sociologickém nakladatelství pojmoslovná knížka *Sociální a kulturní antropologie* (Praha 1993), o kterou se zasloužil zejména V. Soukup, který poté vydal dvě verze své monografie *Dějiny sociální a kulturní antropologie* (Praha: UK 1994 a 1996, třetí, dále rozšířené vydání, je v tisku). Ale ani tyto nesmírně záslužné publikace nesplňují požadavky na širokou úvodní knihu. Totéž lze říci i o knize Ivo T. Budila, dnešního děkana Fakulty humanitních věd Západočeské univerzity v Plzni, který se tam zasloužil o první akreditaci oboru sociální a kulturní antropologie v ČR vůbec (*Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha: Triton, již tři vydání), o učebnici lingvistické antropologie od česko-amerického antropologa Zdeňka Salzmann *Jazyk, kultura a společnost* (Praha: ÚEF AV ČR 1997) nebo o zkráceném úvodu do antropologie práva, jejímž autorem je další Čechoameričan Leopold Pospíšil (*Etnologie práva*, Praha: Set Out 1997), které se zabývají dílčími aspekty antropologie. Nejblíže standardní učebnici antropologie je ovšem Budil a věřím, že třetí vydání jeho knihy bude v Cargu podrobeno rozboru co nejdříve.

Z výše uvedeného vyplývá, že přes zjevné ediční počiny v polistopadovém období až učebnice Murphyho slibuje skutečně všeobecný úvod do naší disciplíny. Zde je třeba připomenout, že výše zmíněný Salzmann a celá plejáda moderních amerických antropologů vydali v posledních desetiletích objemné a bohatě ilustrované učebnice. Podobně v Británii a Commonwealthu vyšly také mnohé dobré úvody do sociální antropologie. Proč právě Murphy? Je jeho úvod nejlepší nebo nejznámější, je už po smrti, a tak nemohl za vydání lobbovat? Nedomnívám se, že recenzovaná učebnice je nejlepší, co na trhu je. V nedávné době, potom, co na nás silným

dojmem zapůsobila mohutnost Evropské asociace sociálních antropologů, která zasedala v Praze v roce 1992, vyšel například skvělý úvod Nora Thomase H. Eriksena *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (London: Pluto 1995) a letos má u Macmillana vyjít další úvod od profesorky Joy Hendryové z Oxford Brookes University, která je průkopnicí nového přístupu k antropologickému studiu Japonska. Nadále je velice populární učebnice Australana Rogera Keesinga.

Domnívám se však, že i když volba Murphyho úvodu byla asi spíše souhrou náhod, nebyla to souhra zrovna nešťastná. Snad právě naopak. O Murphym vlastně rozhodla překladatelka Hana Červinková potom, co se dostala na studia antropologie do USA. Jak uvádí ve svém doslovu k překladu, byla její volba ovlivněna jak touhou proniknout do tajů antropologie, tak věhlasem, který měla tato učebnice mezi učiteli, kteří ji do antropologie zasvěcovali. Murphy napsal původně *Ouverture to Social Anthropology* v druhé polovině 70. let, potom co u něho lékaři zjistili postupné ochrnutí. Učebnici napsal jako jakýsi druh sebeterapie a sebeaktivizace, jako odkaz člověka trpícího, ale i bojujícího. I to mohlo na překladatelku zapůsobit při jejím rozhodování. Jakkoli mohla být volba ovlivněna emocemi, je to především obsah knihy, který je dokladem správnosti volby. Murphy vyučoval antropologii po tři desítky let, z nichž druhá polovina byla již pod vlivem nemoci, která ho nakonec zabila.

Obrovská pedagogická zkušenost se snoubila s rozsáhlou zkušeností terénního výzkumníka. Murphy a jeho manželka, fyzická antropoložka, dlouhodobě pracovali mezi brazilskými Munduruky, u západoafrických Tuaregů, ale i u severoamerických Šošonů, a

nakonec i mezi lidmi, kteří trpěli stejnou nevyčlelnou chorobou jako on sám. Choroba zjevně autorovi otevřela oči vůči problémům, které zdraví a ctižádostiví antropologové nevidí nebo ani vidět nechťejí. Snad proto se staví skepticky k povrchním modám (americký fads) jako je postmodernismus, proto je tak rezolutně protirasistický až po tvrzení, že rasu nelze vědecky zdůvodnit, ohraničit, ba ani přesně popsat. Zato je třeba vědecky popisovat a odhalovat rasismus. I když Murphy operuje plurálním pojmem „kultury“, je zřetelné, že pro něho je lidská kultura jako univerzální rezervuár symbolů, znalostí a praktik důležitější než hypostazování rozdílů, na kterém založili své kariéry mnozí také-antropologové (dodal bych: o etnosistech, etnologích a národopýtcích ani nemluvě).

Murphy je humanista, kterého fascinuje vidět všelidské vlastnosti za zjevnou a jeovou různorodostí. Jako žák Stewarda i Lowieho nezavírá oči před otázkami evoluce sociálních a kulturních institucí bez toho, že by evoluci přeceňoval (kapitola Vytvářející se svět). Murphy je však i klasický v dělení kapitol podle kritérií příbuzenství, ekonomika, politika a náboženství, neopomněl přitom přidat kapitolu o ekologických problémech a velice užitečná je i třetí z úvodních kapitol o společenských systémech, v níž narýsoval propojení mezi člověkem jako společenským tvorem a ostatní přírodou. Jeho porozumění rozdílům mezi pojetím sociální antropologie na jedné straně a kulturní antropologie na straně druhé je rovnovážné. Člověk není ani jen bytostí biologickou, ale ani jen společenskou či kulturní. „Ve středu lidské cibule existuje jakési pevné jádro,

jež je tvořeno těmi stránkami lidské zkušenosti, které mají všichni lidé společné“, píše Murphy na straně 66 recenzovaného úvodu a myslí na pohlavní role, které jsou jedním z pilířů společenského systému.

Do třetího vydání z roku 1989, právě toho, jež bylo přeloženo do češtiny, autor připojil i důležitou kapitolu o terénním výzkumu. Sám v celém textu uvádí mnoho detailů ze svých vlastních výzkumů, což text nejen činí čtivějším, ale také přesvědčivějším. Ovšem souhrnná kapitola o terénním výzkumu má ještě další význam: podtrhuje důležitost práce v terénu jako nezbytné součásti antropologie. Není skutečným antropologem ten, kdo nevykonal intenzivní a pokud možno dlouhodobý výzkum skutečného problému společnosti a kultury a to kdekoli na světě, podle svých zájmů či priorit společnosti, v níž žije, či školy, na níž chce dosáhnout specializované vědecké hodnosti v oboru antropologie.

Murphy napsal práci opravdu dobrou, vyzkoušenou a potvrzenou úspěchem tisíců studentů, kteří se přes studium antropologie stali více lidmi. Je to jen jeden z úvodů, spíše pro začátečníky než pokročilé či specializované. Jistě se staneme svědky vydání dalších úvodů do sociální a kulturní antropologie, z nichž některé budou jistě i překlady z jiných jazyků. Domnívám se, že idea přeložit Murphyho úvod a fakt, že Sociologické nakladatelství ji přijalo a realizovalo, je úspěchem a významným krokem na cestě k emancipaci sociální a kulturní antropologie mezi ostatními společenskovědními disciplinami u nás.

Robert F. Murphy.

ÚVOD DO KULTURNÍ A SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE.

Praha: Sociologické nakladatelství SLON. 1998.

267 str., cena 135 Kč

Anotovaná literatura **Ivan Dubovický**

Steele, Edward J., Robyn A. Lindley, and Robert V. Blanden.

Lamarck's Signature: How Retrogenes Are Changing Darwin's Natural Selection Paradigm.
Perseus Books, 1998.

Rose, Michael R.

Darwin's Spectre: Evolutionary Biology in the Modern World.
Princeton University Press, 1998.

Darwinova teorie organické evoluce přírodním výběrem představuje jedno z nejrevolučnějších myšlenkových schémat 19. a 20. století a zdá se, že i na prahu třetího milénia zůstane v zásadě nedotčena. Je proto paradoxní, že právě Lamarckova idea dědičnosti získaných znaků, darwinismem odsunutá do polohy téměř naivní, po mnoha letech znovu otevírá problém mechanismu dědičnosti i vývoje živých forem. Jean Lamarck ve své době tvrdil, že znaky, které jedinec získává během svého života vlivem okolního prostředí, lze dědičně přenášet. Tuto základní tezi lamarckismu oživují autoři Steele, Lindley a Blanden a svým výzkumem DNA, především studiem genetické evoluce imunitního systému, se snaží doložit, že některé struktury tohoto systému vytvořené v průběhu života jedince mohou být geneticky fixovány a přenášeny z rodičů na děti a posléze na další generace.

Autorka druhé práce M. Rose naproti tomu diskutuje o tom, jak dalece zůstává Darwinovo dědictví nadále nedocenoeno. Snaží se ukázat, že myšlenka evoluce proniká každým aspektem moderní vědy a hluboce se dotýká nejen vývoje rostlinných a živočišných systémů, ale i těch nejvyšších projevů lidské kultury od náboženství po politiku.

Marguliss, Lynn.

Symbiotic Planet: A New View of Evolution.
Basic Books, 1998.

Davies, Paul.

The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life.
S&S, 1999.

S darwinismem více či méně souvisí i další dvě práce. Koncept „symbiotické planety“ představuje, jak tvrdí autorka L. Margulisová, nový pohled na vývoj života na zemi. S určitostí s ní lze souhlasit, že se jedná o pokus spojit její dvě hlavní myšlenky do jednoho celku: ideu evoluce cestou symbiózy organismů a tezi o Zemi jakožto celistvém živém symbiotickém ekosystému. Člověk je pak produktem tisíce milionů let vzájemné interakce vysoce vnímavých mikrobů na planetě, jejíž atmosféra je regulována růstem, smrtí a metabolismem. Nahlíženo z mimozemské perspektivy, jeví se naše Matka Země jako jeden

velký symbiotický celek.

Mimozemský a „podzemský“ rozměr života zajímá i dalšího autora. V práci poněkud spekulativní Paul Davies rozebírá formy života v extrémních podmínkách „za hranicemi obyvatelných částí Země“ a na jiných planetách. Proč se domnívat, že život v našem vesmíru musí mít nutně podobu, jakou známe z naší planety? Pokud se prokáže, že život může existovat i ve žhavé hmotě pod povrchem planet, rázem se může změnit představa o vzniku a vývoji života ve vesmíru, který by mohl být podezřele hustě zabýdlen. Davies není sám, kdo je přesvědčen, že život se ne vždy musí řídit nám známými zákony termodynamiky. Co když klíč k pochopení biogeneze neleží v milionech molekul, ale ve formování primitivních informačně-procesních systémů? Vždyť právě v poslední době fyzikové a matematikové, odvolávající se na Einsteinovu teorii jednotného pole, stále více poukazují, že podstatou veškeré hmoty - od běžných nám známých živých i neživých objektů až po ty nejmenší kvantové částice - jsou vibrující řetězce energetických kmitů (cf. např. Brian Greene. *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. Norton Press, 1999). Možná nejsme vzdáleni od doby, kdy zpochybnění Darwinovy teorie dostane ještě mnohem pestřejší a radikálnější podoby.

Fagan, Brian.

Floods, Famines, and Emperors: El Niño and the Fate of Civilizations.
Basic Books, 1999.

Navzdory poměrně včasným informacím ze satelitů a nesmírnému úsilí ani člověk 20. století nebyl schopen zabránit ničivým účinkům přírodních živlů a některé státy budou ještě dlouho pocítovat důsledek El Niña z let 1997-98. Jaký asi vliv měly podobné přírodní katastrofy na dávné civilizace? Archeolog B. Fagan se snaží doložit, že úpadek, nebo alespoň zásadní změny mnoha z těchto civilizací měla na svědomí podobná přírodní kataklyzmata, která radikálně změnila přírodní prostředí a s tím související kultury včetně jejich náboženských systémů.

Zatímco Fagan vidí v přírodních živlech jev víceméně civilizačně destruktivní, skupina geologů vedená Donaldem T. Rodbellem dokazuje svým výzkumem peruánských And spíše opak. Hloubkové vrty až v 15000 let starých sedimentech dokazují, že El Niño byl před 7000 lety v podstatě výjimečným jevem (1x za 15-70 let) a s větší pravidelností se začal objevovat teprve cca před 5000 lety, tj. právě v době, kdy se podle archeologa Daniela H. Sandweisse z univerzity v Maine na pobřeží centrálního Peru objevuje poměrně náhle řada komplexních kultur, rychle se zde šíří zemědělství a objevují se první stavby chrámových mohyl. V téže době vykazují pozoruhodné změny i kultury Číny, Japonska a jiných oblastí světa. Častější deště, byť i s lokálně ničivými důsledky, spustily sociální změny, které pravděpodobně našly odraz i ve vyspělejší formě zemědělství a v odlišném politickém systému. Nelze ovšem podcenit ani další přírodní faktory v této oblasti: podle geoložky Lisy E. Wellsové nemenší význam pro rozvoj zemědělství na pobřeží centrálního Peru měl fakt, že cca před 6000 lety se ustálila hladina moře, předtím neustále rostoucí, a umožnila trvalejší osídlení úrodných delt jednotlivých řek, v podstatě jediných oblastí

Kurzwell, Ray.

The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence.
Viking Press, 1999.

Naprostá většina lidí ochotně souhlasí, že nejdokonalejším počítačem je nadále lidský mozek. Ale jak dlouho ještě? Přijde už brzy doba, kdy se počítače vyrovnají lidskému mozku nejen co do kapacity paměti, ale i co do rychlosti? Lze snad dokonce očekávat, že podobně jako člověk nastavil kdysi zrcadlo sám sobě, budou to stroje, které v budoucnu budou nastavovat zrcadlo nám lidem? Počítačový génius R. Kurzwell, mj. otec „voice-recognition“ softwaru, dává na tyto otázky pozitivní odpověď a v poněkud sci-fi formě se snaží odhadnout vývoj počítačové technologie v následujících sto letech. Počítače nahradí zrak nevidomým, umožní simultánní překlady lidí mluvících jinými jazyky a daleko není ani doba, kdy si budeme moci downloadovat náš mozek, aby nám pak počítač naklonoval naše druhé „já“ z masa a kostí. Přestože už existuje řada studií o vlivu informační technologie na kulturu a společnost, lze Kurzwellovu vizi doporučit jako cennou připomínku skutečnosti, že s informační high-tech musí budoucí sociální vědec počítat jako s jedním z nejdůležitějších faktorů formujících povahu našich kulturních a sociálních institucí, v budoucnu možná mnohem více než např. politická a právní rozhodnutí.

Richards, E.G.

Mapping Time: The Calendar and its History.
OUP, 1998.

Levine, Robert.

The Geography of Time.
Basic Books, 1998.

Historicko - kulturní je pohled E.G. Richardse na to, jak různé kultury světa rozdělovaly čas do podoby jednotlivých kalendářních systémů za posledních 2500 let. Autor snáší bohatý archeologický materiál dokládající vztah mezi mapováním času jednotlivými kulturami a jejich náboženskými systémy, ukazuje také, jak významnou roli pojmání času v daných společenských systémech hrálo. Současně rozebírá astronomickou i matematickou podstatu kalendářů, počínaje hexagesimálním systémem čínské dynastie Šang přes mayský kalendář až po snahu o přesné určení velikonoce.

Etnologicky přitažlivější a myšlenkově bohatší se mi však jeví „časové nehody“ předního psychologa R. Levine. Mezikulturně založený pohled na čas, tj. jeho odlišné definice, vnímání a hodnotové chápání jednotlivými kulturami v různých částech světa (např. proč Brazílci chodí pozdě na schůzky), ale také vliv, který na nás a naši kulturu naše pojetí času má, představuje brilantní pokus použít jednotlivý kulturní fenomén - v tomto případě čas - jako nástroj k odhalení hlubších struktur myšlení různých kultur a jejich jednotlivých nositelů.

SLOVENSKÁ KNIHA

Purkyňova 4, 110 00 Praha 1
tel./fax: 02/24 94 71 30

jediná prodejna v ČR s úplnou nabídkou

- * beletrie
- * odborné literatury
- * slovníků
- * právnické literatury
- * map a průvodců
- * ale i MC a CD slovenských interpretů.

Dále nabízíme velký výběr slovenských časopisů, denního tisku, objednávkovou a dobírkovou službu a pro státní organizace možnost nákupu na fakturu.

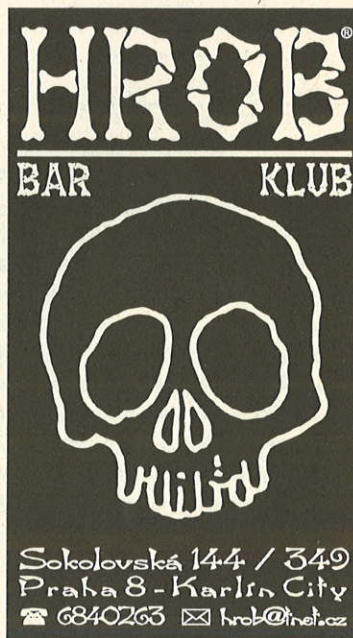
Těšíme se na Vaši návštěvu!

Hans Peter Duerr Sedna aneb Láska k životu

Hans Peter Duerr, etnolog a historik kultury, působící v současné době jako profesor v Brémách, prochází ve své knize různými prehistorickými a novodobými kulturními primitivními kulturami a zabývá se otázkou vztahu člověka ke světu. Sedna je eskymácká bohyně, ke které se šaman vypravuje pro zvěř v dobách nouze. Jeho sestup do Sedniny říše provází rituál, při němž muži volně souloží se ženami, aby „Matku všeho živého“ potěšili a povzbudili k vydání zvěře. Duerr čtenáře seznamuje s podobnými tradicemi u nejrůznějších lovecko-sběračských národů po celém světě a ukazuje, že tyto obřady (např. Sluneční tanec u préríjních Indiánů) sice byly výrazem úsilí do přírody zasáhnout, zároveň ale nevnucovaly nic, na co by nebyla sama připravena. Šlo zde spíše o paradigmatické jednání, které mělo člověka i přírodu obrodit a přivést do kontaktu s kořeny života. Regenerační obřady provázené začasté obřady sexuálního rázu sledujeme potom ještě u prvních zemědělců a setkáváme se s jejich pozvolným zánikem ve světě, ve kterém Velkou bohyní vystřídala solární božstva.

Vyšlo jako 1. svazek nové edice GEREON, která je zaměřena na antropologii, etnologii, mytologii.

Nakladatelství HORUS & HORUS CyclicDaemon
Úvoz 54, 602 00 Brno, mailto:mrskos@ooz.zeus.cz
Brož. A5, 416 stran, cena 350.- Kč.



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ PŘEDSTAVUJE SVOJI NOVINKU

Marcel Mauss: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech

Esej o daru z roku 1925 je reprezentativní prací tzv. Durkheimovy školy, která významně ovlivnila vývoj sociologického a kulturně antropologického myšlení a bádání nejen ve Francii, ale i v anglosaských zemích. Je první systematickou srovnávací prací o výměně darů a prvním dílem pojednávajícím o vztazích mezi vzorci směny a sociální strukturou, prací, jež se pohybuje na pomezí antropologie, ekonomie a sociologie.

Tato esej je prvotřídním příkladem studia toho, co se v durkheimovské škole (díky Maussovi a Halbwachsovi) označuje jako „totální sociální fakt“. Mauss se v tomto díle zaměřil na srovnávací zkoumání forem smlouvy a směny v Polynésii, Melanésii a severozápadní části Ameriky, s dílčími odkazy na právní systémy římské, germánské a klasické indické společnosti. Ústřední hypotézy této studie jsou: 1) archaická forma směny (se třemi závazky – darovat, přijmout dar a oplatit jej) je pevnou komponentou života téměř všech společností (a její renesance v naší společnosti „peněžní civilizace“ není vyloučena), 2) podporuje a posiluje sociální vazby spolupráce, soutěživosti a nevraživosti a 3) díky konkrétnímu studiu tohoto jevu v jeho celistvosti jsme schopni vidět nejen podstatu těchto společností, jejich reálné fungování a vnitřní život, ale i nahlédnout, jak společnost a její příslušníci emocionálně hodnotí sebe a svou situaci ve vztahu k druhým. Při výměně darů nelze od sebe oddělit stránku náboženskou, právní, morální, ekonomickou, estetickou, morfologickou a mytologickou. Závazky spjaté s výměnou darů jsou totiž symbolicky vyjádřeny v mýtech a představách a nabývají formy zájmu o předměty směny. Tyto předměty ale nejsou nikdy zcela odděleny od lidí, kteří je směňují – společenství a svazky takto vzniklé jsou nerozlučitelné.

Marcel Mauss (1873-1950), francouzský sociolog a etnolog, žák Emila Durkheima.

SLON, poštovní schránka 36, 156 80 Praha 516