/ 2009

ARGO

časopis pro kulturní/sociální antropologii

CARGO časopis pro kulturní / sociální antropologii
Journal of Socio-cultural Anthropology
ISSN1212-4923
Cena tohoto čísla je 109,– Kč / The price of this edition is 109,– Kč.

Redakce / Editorial board:
Jaroslav Klepal (šéfredaktor / editor-in-chief), Yasar Abu Ghosh, Luděk Brož, Jan Grill, Martin Hříbek, Jan Snopek, Bára Spalová, Hana Synková, Markéta Vaňková

Jazyková spolupráce / Language editors: Bára Spalová, Hana Synková, Markéta Vaňková
Sazba a zlom textu / Layout: David Kyncl

Vydává / Published by:
Občanské sdružení Cargo Publishers / Civil association Cargo publishers
V Domcích 3/27, 162 00 Praha 6, Czech Republic
e-mail: cargo.publishers@email.cz
IČO 68405561
DIČ CZ68405561

Tiskne / Printed in the Czech Republic by:
MATFYZPRESS, Sokolovská 83, Praha 8

1/2009 vychází v červnu 2009.
1/2009 issued on June 2009.

Ilustrace na titulní straně / Cover picture:
Petroglyf, Altaj

Editorial

Cargo – labutí píseň

Před deseti lety byl napsán editorial k okrovému a kancelářskými svorkami vázanému sešitku o zhruba padesáti stranách – nultému číslu Carga. Produkt entuziasmu a především nespokojenosti studentů etnologie FF UK s tím, čemu říkali „stav oboru", v té chvíli dostal konkrétní podobu.

Začala doba romantiků s cargem na hřbetě obcházejících akademická knihkupectví v Praze, Plzni, Brně a jinde. Jak (jsme) stárli a naše představy o oboru se měnily, začal se měnit i časopis. Stavem oboru už nebyl myšlen stav Ústavu etnologie FF UK a s rozšířením obzorů se dostavil i daleko pozitivnější program. Snahou i touhou většiny bylo vytvořit odborný časopis se standardizovaným recenzním řízením, který by pracoval s českým, slovenským a anglickým jazykem jako s rovnými. Tomuto ideálu se pak začala jednotlivá čísla více či méně blížit.

Redakční kruh časopisu ovšem nezvládl transformovat časopis jako instituci, která se nikdy nevymanila z absolutní závislosti na dobrovolné práci studentů a nepřežila generační výměnu. Číslo, které držíte v rukou, bohužel není resuscitací časopisu po několikaleté klinické smrti, ale labutí písní jeho zakládajícího redakčního okruhu. Texty, které v něm najdete, spojuje především to, že úspěšně protrpěly dlouhou strastiplnou cestu k publikaci, která v některých případech trvala řadu let.

Při této příležitosti je možná dovoleno zamyslet se, čím časopis, kromě několika hodnotných původních textů a překladů, obohatil kulturní a sociální antropologii v Česku. Objektivnější posouzení musí nabídnout jiní, ne tolik spjatí s historií Carga. Subjektivně bylo Cargo největším přínosem pro lidi v jeho redakčním okruhu a mnohým z nich pomohlo ujasnit si, zda se budou antropologii věnovat jako profesionálové.

Na závěr chceme zmínit, že Cargo jako značka nezmizí úplně. Nakladatelství SLON chystá stejnojmennou antropologickou edici ve spolupráci s Českou společností pro sociální antropologii, která vznikla na podzim 2008 jako další dějství dramatu s názvem „etablování sociální a kulturní antropologie v České republice". Podobně i budoucnost časopisu do jisté míry závisí na tom, jak se nově ustanovená oborová platforma rozhodne ve věci oborového časopisu. Cargo jí je k dispozici.

Jan Klepal

Obsah/Contents

Stati / Articles

Pierre Bourdieu and Anthropology: From Kinship to Gift 4
Pierre Bourdieu a antropologie: Od příbuzenství k daru
Alban Bensa

Klub jako metafora domova 25
Club as a Metaphor of Home
Michaela Pyšňáková

„Don't Embrace Me": Ideologies and Conceptual Hierarchies in Thesauri 42
"Don't Embrace Me": Pojmové hierarchie a ideologie v tezaurech
Tomáš Samek

Lovec jako lidský „druh":
Lov a šamanismus u sibiřských hornokolymských Jukagirů 59
The Hunter as a Human "Kind":
Hunting and Shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs of Siberia
Rane Willerslev

Diskusní fórum / Discussion

Revize Etického kodexu Americké antropologické asociace z roku 1998 72
Revision of Code of Ethics of American Anthropological Association from 1998
Carolyn Fluehr-Lobban

Etický kodex Americké antropologické asociace 81
Code of Ethics of American Anthropological Association

Glosy a krátce / Brief articles

Science, Hermeneutics, and the „Fall of Kinship" 90
Věda, hermeneutika a „pád příbuzenských studií"
Martin Ottenheimer

Trip to the Chippewas or Dark Chapter of Physical Anthropology 97
Cesta k Čipevům aneb Stinná stránka fyzické antropologie
Markéta Křížová

Severnye Prostory – The Northern Expanses 1985-2000 104
Severnye prostory – Severní oblasti 1985-2000
Stefan Bauer

Hrebenne/ Rava – Ruska: Antropologie hranic live 114
Hrebenne/ Rava – Ruska: Anthropology of borders live
Marek Čaněk, Jakub Grygar, Hana Synková, Iva Voldánová

Knižní servis / Book reviews

P. Boyer, *Religion Explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors* (Martin Hříbek)... 124; E. Nowicka (ed.), *Wielka Syberia Małych Narodów* (Paweł Krzyworzeka)... 126; R. DeVries, C. Benoit, E. R. van Teijlingen and S. Wrede (eds.), *Birth by Design: Pregnancy, Maternity Care, and Midwifery in North America and Europe* (Ema Hrešanová)... 129; A. G. Gold and B. R. Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan* (Razvan Dumitru)... 132; L. Wacquant, *Body and Soul: Ethnographic Notebooks of an Apprentice Boxer* (Eva Mahdaličková)... 134; L. Šatava, *Jazyk a identita etnických menšin: Možnosti zachování a revitalizace* (František Vrhel)... 138.

Povídka / Short story

Pizda na větvičce seděla 140
Pussy on a twig
Pavlína Brzáková

Slovo závěrem / Concluding remarks

Jsem stepí pán 142
I am the Lord of the Steppe
Lazar Kokyšev

Bohatýr Kokyšev: Na okraj překladu Barbory Spalové 144
Hero Kokyshev: Comments on the Translation by Barbora Spalova
Luděk Brož

rural exodus, industrialization and the development of the service industries, etc., clarify the social strength that is active in contemporary historical transformations.

In order to reveal the general laws of social life, it is necessary to examine the appropriate objects. While Lévi-Strauss considered that Amazonian micro-societies were able, through their supposed immobility and 'transparency', to disclose the keys to the first social contract, Bourdieu preferred to focus on research subjects characterized by a more obvious historical instability, as if, from his standpoint, the principles at work in society were to become more apparent in deep and continuous changes.

Works on the mutation of societies are not only the concern of sociologists. Many anthropologists, too, have set social change at the core of their researches. Max Gluckman and Jack Goody, French or American Marxist anthropologists (Claude Meillassoux, Marshall Sahlins), the works of Leroi-Gourhan and Balandier, all illustrate studies of social change, transformation of modes of production or of major innovations. But Bourdieu, in the wake of Max Weber, rejects the dominant, 'scholastic' point of view which reconstructs a necessary train of causes and consequences without considering the logical practice of the agents. In other words, Bourdieu sets up against the objectivist option that insists on an 'external vision, one above all without any practical action at stake' (1987: 76), and which thereby puts aside the function of these stakes, such as those which are carried by singular subjects confronted with new practices. Analyses such as historical portraits, synoptic boards or preconceived views of different aspects of social reality, that set up strong or even 'graphic' connections between determinations (production modes, kinship system, symbolic systems, etc.) and effects (political structures, exchange forms, religious ideologies, etc.) are thereby called into question. In breaking away from the objectivist view 'of what others would call the structuralist "paradigm" ' *(ibid.)*, Bourdieu allows himself the opportunity to develop thoughts both around the relation between agents and their practices and around the scientific practice itself.

Are field-notes sufficient to the ethnographer — whether or not he is in possession of *Notes and Queries* or Mauss' *Manuel d'ethnographie* — to grasp the maze of successive and often contradictory points of view, displayed by the subjects when their practices, rather than their supposed identity, are being investigated? In order to bridge the gap between observers and observed subjects, to reduce the bias often born from over-interpretations, Bourdieu resorts to a systematic, non-directed, recorded interview; he thereby grants an important value to a conceptualized enunciation. This priority given to the word-in-context also feeds another critic of graphic expertise: in the manner of Jack Goody (1979), he underlines how the constraints of writing define the scholastic point of view which put aside the speech-act and practice as practice. Bourdieu combines a genuine quantitative and statistical sociology with a qualitative inquiry, which puts the accent on social categories of judgment and taste, as stated by its interlocutors. From interview excerpts to multiple-entries tables, from annotated photographs to statistical analyses, he combines procedures traditionally belonging to the separate disciplines of ethnology and sociology.

Nevertheless, it is through his distancing himself from positivism in general and the complexity of his notion of structure in particular, that Bourdieu affirms himself as a sociologist. In claiming this scientific identity, Bourdieu consolidated his works with what he thought to be the least esteemed discipline of social sciences (Bourdieu 2001: 191-92). However, he continues to blur the boundaries between sociology and ethnology. For this purpose, as far as theory, method, problematic, object construction or even academic path (having personally been elected at the College de France), are concerned, Bourdieu maintains a dialogue, sometimes explicit but mostly implicit with the works of Claude Lévi-Strauss. In many respects, this relationship, in its complexity, is testimony to the ambivalent links maintained between French sociology and ethnology, even though the respective fields of these two disciplines increasingly tend to overlap. To analyze precisely the influence of this discussion on Bourdieu's essays — whether they are opposed to Lévi-Strauss's theories or not — is not an easy task and would require more than a single article. I will restrain myself to questions regarding kinship which have been examined by Lévi-Strauss (1949) and Bourdieu (1972). Both works have brought forth major but incompatible contributions. The opposition between these two points of view, dealing with what is called the 'Arab' marriage and gift practices, points, in my opinion, to the divergences between the two major figures of French ethnology and sociology, and also to two visions and interpretations of the social world.

Kinship: From Structure to Strategy

Bourdieu's first article on kinship, written in collaboration with Abdelmalek Sayed, bears the Schopenhauerian title 'La parenté comme volonté et comme representation' (Kinship as Representation and as Will). This was published in *'Études d'ethnologie kabyle'* with two articles that focused on the meaning of honour and the household (Bourdieu 1972/1977). Bourdieu's work proposes a new approach to kinship studies by explicitly questioning the canon established in this field. His work is based on investigations in Kabylia about marriage practices, encountered in the Maghreb, Middle East and Sub-Saharan Africa, which encourage men to marry their father's brother's daughter *(hint 'al-amm)*.

Lévi-Strauss had delineated the problem in a brief intervention (1959: 13-20), highlighting how much this type of alliance was, in the context of the theory of reciprocity placed at the core of his theory of kinship, 'a taboo domain ... a sort of scandal... of forbidden realm', belonging to 'Muslim or Arab systems' *(ibid.* 13). In patrilineal filiation, marrying with his parallel cousin means bringing a wife inside his kinship unit but according to Lévi-Strauss, 'if one always exchanges women, with whom, in this case, will one exchange them?' *(ibid.*14). In order to explain this 'aberrant' matrimonial form without dealing completely with the problem, he suggested, as have Robert Murphy and Leonard Kasdan (1959) 'to call upon a new sociological dimension that is the historic dimension' *(ibid.* 19). Marriage with the parallel cousin strengthens the cohesion of lineages or facilitates their fission into a segmented universe, where the descendants are in competition. Lévi-Strauss sets forward the argument that the eventful history of the inter-line-

age relations influences the choice of the conjoint, to the point of preferring the political argument over the principle of reciprocity, and the diachronic over the synchronic.

His Kabylia experience encouraged Bourdieu to pursue the path first taken by Lévi-Strauss. This involved an interpretation of marriage with the parallel cousin with reference to economic and political factors, which determine all eventual specific logic of alliance and filiation. Yet, Bourdieu systematizes the argument by demonstrating that this mode of explanation is not just valuable for Arab kinship groups, but for all kinship studies. Accordingly, he finds the legitimacy to criticize researchers who try to reintegrate the Arab marriage into the 'elementary' or 'semi-complex' structures of kinship studies.

Bourdieu contests the perspective supported by Jean Cuisenier (1962). Cuisenier — taking note of 'at least, the economic external functions of matrimonial exchanges' (Bourdieu 1972: 75) in the Arab marriage — attempts to explain it by an internal logic, a regulated imbalance that is both structural and statistical, between endogamy and exogamy.

From the idea that 'the usual genealogical terminology of Arab thought' opposes in lineage the brother 'who must marry endogamously in order to maintain the coherence of the group, and the other must marry exogamously in order to gain alliances for the group' (Cuisenier 1962: 104), Cuisenier proposes a statistical analysis. One-third of marriages correspond to the first proposition and two-thirds to the second one. To prove this reckoning, Cuisenier applies the 'structural' equivalence proposed by Lévi-Strauss (between the father's brother's daughter and the father's brother's son's daughter) to the paternal uncle's granddaughter and the paternal grand-uncle's daughter. One could refer to all these women by the expression *bint-el 'amm*, 'father's brother's daughter'. This combination of indigenous representation, statistical method, and nominalism aims at mastering the contradiction between standards and practices and at reintegrating external functions of Arab marriage in a pattern which justifies formal constraints of filiation: to preserve the 'consistency' of the group (endogamy) and to avoid its folding into itself due to external alliances (exogamy). Bourdieu notes that this pattern depends on the 'genealogical writing game' which decides, for example, to associate any marriage into the lineage as a marriage with the parallel cousin. The rigour of the statistical demonstration seems to be an unsound reasoning because of the terminology adopted by Cuisenier that identifies as Arab marriage' various and distinct matrimonial associations. By producing structural equivalences between different kinds of relatives (under the word *'amm* which designates the father's brother), one should be careful not to confuse nominal assimilations between certain relatives and circumstantial results of specific matrimonial strategies.

The uses of the word *'amm (or bin-el 'amm:* father's brother's daughter)[2] depend on the advantages and meanings provided by a specifically determined context. Bourdieu attempts to understand the approach that groups different practices under the same rubric, by freezing the kinship terminology. He indicates the contradictions of a completely nominalist reasoning and examines the limits of a statistical investigation based on genealogies. These mistakes are not only limited to Cuisenier's article, but concern, in a larger sense, the unthought-of aspect of the greater part of kinship investigations.

2 The children of 'amm are all agnatic parents. The 'amm designates the 'old person' or someone from the lineage. In another nomenclature, it is a classificatory type with a metaphoric use.

Bourdieu distinguishes 'official kinship, single and immutable, defined once and for all by the norms of genealogical protocol, from practical kinship, whose boundaries and definitions are as many and as varied as its users and the occasions on which it is used'. It is 'practical kin who makes marriages' considering, without publicly taking it into account, 'the economic conditions of the marriage, the status offered to the wife in her husband's home, relations with the husband's mother' (Bourdieu 1972: 78), etc. Given this flexible valuation of concrete situations it appears to be excessively simplistic to separate one genealogy from another by writing it down and so abstractly dissecting it (*ibid.* 76). Are the contours of patrilineal lineage and endogamy not drawn in advance in the way we collect them? The systematic investigation of the ethnographer regarding kinship relations gives to the persons he is speaking to the opportunity to mention kinship links that are barely operational and to spare the status of intangible facts to information stemmed from a peripheral work, future elements of a system to be built. Unless we suppose, like Bourdieu, that *'the* group defines the agents and their interests more than the agents define *groups* in terms of their interests' (*ibid.* 73), any genealogy must be understood as a 'in-situation' speech. His graphic presentation and his data computerization are relevant to a kind of scientist drift, a scientific illusion which projects his method requirements into the subject. The genealogical tree or the kinship software become the tools of a fiction, a construction which arbitrarily separates the kinship relations, recollected and expressed to answer the investigation, from other social relations. During my investigations in the Kanak nation, when I questioned my informants about the identity of their family, lineage or clan, they made a distinction between the official and the customary names. This distinction questions the strong identification of groups and persons through the genealogical device. For one thing, my interlocutors take a long time to choose a name because it represents an argument in a discussion that goes beyond the researcher's knowledge. For another thing, they can also take advantage of the new inquiry to contest a name previously written down by the colonial administration or by an ethnologist.

Considering these proper name uses in the long-term, we also notice the fluctuation of these names, which define a variable and strategic quantity of social relations indexed to the political hierarchies of each period. As the researcher's work progresses — based on a steady genealogical framework — power influences shape the kinship speech according to global balances of power. But behind the kinship diagram, the connections established by the agents vanish because any autonomous 'genealogical system' is supposed to be governed by its own rules and so analyzed by a quantitative and formal processing. It allows all possibilities of counting which classify, in a defined group, the Arabo-Berber area — for example, a marriage with the father's brother's

daughter as endogamous and exogamous as well, at the cost of 'the ostentatious waste of "scientificity" external signs like obscure diagrams and abstruse calculations, [that] has no other function but hiding the savings realized in the object construction and the establishment of the facts' (Bourdieu 1972: 75).

Considering the fluctuation of practices, it is easy to reduce the relativity of genealogical distance and proximity by standardizing the genealogical collections, but it is equally risky to idealize kinship terminologies. In taking 'the coherence of the naming system for the practical logic of dispositions and practices' (Bourdieu 1972: 131), one might confer a logical authority to some denominations whose meaning varies with their usages. The various forms of marriage cannot be deduced from terminologies whose applications are not exclusive to the kinship field and which function beyond the kinship links, abstractly defined by the genealogical frame. As an example, for the *paid* Kanak speakers, the meaning of the Kanak word *caa* varies with the situations, naming the father as well as the political support of a chieftaincy, the grandfather or the son partner — both designated by a single word *(ao)* — and sometimes the colonist-boss too. One has to omit this large variety of usages and meanings to suppose

> that the system of kinship *terminology*, language used to name and classify the agents and their relations, really governs the practices or, in other words, expresses the *structures* and the structural mechanisms capable of governing them effectively (Bourdieu 1972: 77).

Analyzing a marriage with the parallel cousin according to this method makes it possible to eschew the view that associates empiricism and formalism by linking selected facts to Lévi-Strauss' general principles of alliance. Bourdieu suggests starting work in this field not with genealogies and terminology — constructions poorly thought out by the researcher — but in the way kinship relations are used and practiced by the agents. In this demonstration, the notion of strategy acts a leading role.

Structure or Strategy

'Two marriages between parallel cousins may have nothing in common' (Bourdieu 1972: 100), because each can tally with a particular strategic orientation of matrimonial union. The meaning of a marriage results from its strategy as it is displayed. The choice of a conjoint does not depend on an internal constraint of some 'structure of kinship' but on the relative social weight of the line (wealth or poverty, notoriety, demographic factors, etc.). One can thus marry one's father's brother's daughter, either to conserve the inheritance in the proper group or, on the contrary, for economic reasons that prevent him from marrying a prestigious foreigner. At any rate, marrying with the parallel cousin, for a rich or a poor man, expresses the men's will not to accept in their line a woman from another origin. 'A woman is never worth more than the worth of the men in her lineage.' *(ibid.* 96). Fathers further their sons' marriage within the lineage, for fear of living in

the father's home with a wife who cannot be controlled by the host and lady of the house or who represents the interests of another line, even if this be the maternal uncle's line. To give preference to filiation aims at having a 'pure blood' descent and at reducing, as much as possible, the dangers carried by the women from other lineages; i.e. women who are not under the men's thumb could tarnish their honour. The marriage with the father's brother's daughter reduces, at the same time, the continuous tensions between the father and mother, to the benefit of the father (Vogel 1997). In this manner, the domination by men over women and their associated representations intersects with the hierarchical stakes of economic and political competitions between the lineages and are projected onto filiation and alliance relations. This is one more argument in favour of analyses that refuses to consider kinship as an independent framework (Bensa and Rivière 1982).

Bourdieu's understanding of Arab marriage leads him to an overall critique of kinship studies. In the wake of earlier interpretations which 'do have in common the fact that they appeal to *those functions* which structuralism either ignores or brackets off' (Bourdieu 1972: 74), Bourdieu notes that 'parallel-cousin marriage cannot be explained within the pure logic of the matrimonial exchange system and that any explanation must refer to external economic or political functions' *(ibid.)*. He disputes all reasoning that would assimilate kinship as an object in itself. 'Structuralist objectivism', he believed, not only conceals the polysemy and the ambiguity of social realities, it also fails to explain their meanings. According to Bourdieu, these meanings are accessible if one focuses attention on practices and their variations, without trying to relate them to an internal logic, that of 'the pure — because infinitely impoverished — realm of the "rules of marriage" and "the elementary structures of kinship"' *(ibid.* 128). Marriage with the parallel cousin is neither a norm nor a rule; it has nevertheless been constructed by the ethnologists like a very singular referential behaviour and can therefore constitute a type.[3]

All of Bourdieu's analysis aims at criticizing the idealism which grants to formal systems a power of determination that they do not have. He supports, on the contrary, the idea that kinship is not an order from which practices proceed, but one of many possible tools of the practice: 'kin relationships are something people make, and with which they do something.' (1972: 81),[4] constructed according to the practice principles, where the interest for the rule mingles with the individual interest. Kinship relations get their meaning outside of themselves. In fabricating the illusion of closed kinship systems which would obey their own laws, one forgets that basically kinship anthropology is no more than a subset of political anthropology. Bourdieu invites us to interpret kinship attitudes (genealogical divisions, terminological or matrimonial choices) in light of 'the complete knowledge transactions at stake between all the individuals that [the gene-

3 'Marriage with a parallel cousin, which was considered to be the rule in Arabo-Berber countries, was the object of certain structuralist exercises whose weakness I believe I have demonstrated' (Bourdieu 1987: 89).

4 'This tool is not entirely plastic since the previous COUPS define the possible surrounding series of COUPS at the interior of which certain marriages will be improbable and others, in reverse, very frequent; that which confers to each ensemble of practices of kinship study a certain 'style'.

alogy] registers, i.e. the whole history of the material and symbolic exchanges, the foundation of inevitable solidarities, in disgrace as in prestige, in wealth as in calamity' *(ibid.*: 85).

This insistent invitation to totally reconsider kinship has hardly been discussed by French anthropologists. Bourdieu's propositions generate a doubt regarding the homogeneity of the field and the constituent principles of its specificity and autonomy.

According to Bourdieu, kinship relations are a part of all the social relations, and alliance and filiation are the instruments of economic, political, and ideological strategies. Does this mean that we should refuse to isolate logical constraints specific to 'kinship structures'? Most works on Arab marriage, following Bourdieu's work, have tried to get over this difficulty by defending, at all costs, the academic world of kinship studies.

The new approach to kinship, based on the case of marriage with the parallel cousin, has attracted various reactions from the defenders of structuring power in matrimonial exchanges. The reaction has consisted in not discussing Bourdieu's arguments or simply in omitting their citation. Others even try to consider this 'Arab marriage' as a middle way, which mixes up external functions with the internal determinations, or to put forward a logical hard core which would escape from every actors' strategy.

In the abundant ethnological literature concerning marriage with the parallel cousin, the authors try to outdo each other in refinements in order to overcome 'the logical pitfall [constituted by the marriage] for those who try to apprehend [this] from the traditional concepts and categories of anthropological theory'. This disciplinary reference threatens to turn this kind of alliance into 'the visible evidence of one of the most singular forms of kinship classification logic', says Laurent S. Barry (1998: 18-19), and to support 'against every functionalistic perspective which resorts to [political, economic, statutory] external factors ... that it is generally possible to justify alliance systems from an internal theory, that is to say, the kinship facts have their own coherence.' Elisabeth Copet-Rougier has adopted a nuanced point of view, showing that the first marriage with the parallel cousin has logical consequences. In order to live on, we have 'to introduce at each moment of [the marriage] reproduction, elements that are not included in its basic structure and that do not have the same value: two brothers from one side, a brother and a sister on the other'; it results 'in simultaneously lead [ing] consensus policies outwardly'. Copet-Rougier urges us to be wary of

> the effect of an anthropological illusion which wants the structure to hinge, in a [too] direct way, on the social practices without noticing that the structure itself develops particular effects and inner contradictions on which hinge other contradictions, located at the core of the ideology, and symbolical representations of concrete systems. Far from concluding autonomy of the structure towards the concrete system or by the weight of some indecision due to chance, we have to determinate, in this dual articulation, the nature of the link which fits one to another (Copet-Rougier 1994: 459).[5]

5 Thanks to Francois Pouillon for having brought this article to my attention and furnished the details used in n. 1 supra.

Everything therefore depends on the status given to the coherence of kinship systems, the status of logical framework out of practices or, according to Bourdieu (1987: 77), status of

> practical sense or, if you prefer, what sport players call a feel for the game, as the practical mastery of the logic or of the immanent necessity of a game — a mastery acquired by experience of the game, and one which works outside conscious control and discourse (in the way that, for instance, techniques of the body do).

On the one hand, to consider that this necessity is not immanent to the practices implies transforming it into a structural constraint, which cannot be reduced to any external determination. In the case of Arab marriages, it is necessary to reinvent, permanently, the squaring of the circle. On the other hand, to make an attempt at assessing the historical consequences of the 'immanent necessities of the game' leads to replacing logical logic by practical logic. This practical logic makes one's way through diverse possibles to reach its goal. It is obvious that some actions reduce or guide other actions, what is called 'experience' confusing itself with the knowledge and the memory of these sequences. If I do A in order to reach C via B, the form and history of A partially determines B. To marry a parallel cousin is an act with both logical and historical consequences: the necessity of associating this marriage with another one, the latter being exogamous, leads to the duplication of both logical and strategic demands of a resort to exteriority. In other words, one gets married with one's parallel cousin for reasons of patrimony, and one marries off one's sister with an external line, in order to possibly perpetuate the 'Arab' marriage to the next generation and, for the time being, to increase one's capital of prestigious alliances.

From Béarn to Kabylia: To Understand from the Inside

To consider the field of possibles, provided that one historicizes those possibles in the light of the real practices already implemented, leads one to start, necessarily, from both historical and ethnographical experience. Bourdieu's approach is rooted in a comparative view: he tackles the Kabylia's question from his Béarnais social heritage and closely links the two fields in order to throw light on each other. It is from this to-ing and fro-ing that he draws a large part of resources for his critic of the decontextualized analysis of kinship;[6]

> it goes without saying that this work [on Kabyle kinship] has received all that has been acquired by studies carried out in other fields, concerning subjects outwardly poles apart, like the single status in Béarn and kinship strategies in matters of education (Bourdieu 1972: 129).

6 'Is it possible to say which, the Béarnais or the Kabyle, is the double of the other? They seem "controlled familiarities" — and haunted — the one by estrangement from their native land, the other by the strangeness of their cultural difference', notes Michel de Certeau (1990: 83).

Bourdieu claims to reach the understanding of practices from *the inside*, considering himself as a *béarnais* when he comes back to Lesquire or Oloron in Béarn, as well as a teacher or an academic and as Abdelmalek Sayad's friend. Abdelmalek Sayad enables Bourdieu to understand the matrimonial practices of families 'first, in different Kabyle villages, then into the valley of Collo, and at last, into the valley of Chélif and in the Ouarsenis' (1972: 129). Bourdieu has compared this position, which appropriates ethnocentrism in order to better dissolve it, with 'a reversed *Tristes Tropiques*' (2002: 11). Bourdieu substitutes for the far out search for the origins of human societies, the researcher's way through his own origins, in order to tackle the difference from the similarities, and not the other way around. From the moment that I wonder about what I would do myself if I were in my alter-ego's position, the work I conduct on someone else becomes inseparable from the work on myself. The Other is not described any more as the bearer of a radical alterity but is considered like the 'socialized agent' implementing 'the more or less "automatic" strategies of the practical sense' (Bourdieu 1987: 78-79). Without trying to relate his behaviour to a cultural order or referring to some general laws, it will become necessary to set up particular links between the social deal in his possession, 'the order of appearance of the cards' (2001a: 191) and the field of possibilities as his action begins.

In Béarn, the strategies of reproduction are organized in accordance with the logic of interest, aiming at rectifying the fecundity hazard (number of children, birth order of boys and girls), while reinforcing acquired social positions. The choice of spouses combines the status, wealth, and the families' notoriety with matrimonial constraints. Within a European kinship terminology, in which only close consanguinity is prohibited,[7] the ethnology does not attempt to isolate a singular practice to get a distinctive norm. It yet happens that the endogamy occurring in countries or the repetition of alliances between families already related, leads to a marriage between cousins, but one will prefer to talk about it as a special case, or as logically inevitable, rather than a typical model. Conversely, even a statistically marginal evidence of marriage between parallel cousins gives rise, on the other side of Mediterranean Sea, to a scholarly labelling immediately raised to the level of a theoretical problem within the discipline.[8] Marriage with the parallel cousin can be nothing else but 'Arab', it comes under structures not absolutely 'elementary', but not really 'complex' either.[9] The inner logic of these structures will even be seen in 'Arab thought'. On the contrary, European peasants' marriages are believed to belong to the 'complex' forms of alliance which fully accept the

7 These prohibitions are themselves variable as time goes by, since one sees, according to the period, the prohibited degrees of kinship fluctuate; cf. Duby (1981).

8 In the Béarn, it is in the succession system, 'the law of primogeniture', that appears to be a characteristic like the folk costume or the patois, the 'culture Béarnaise', without understanding that what-is grasped 'as a distinctive feature of this system is nothing but a transgression of principles where the principles' force still appear' (Bourdieu 1987: 172).

9 'Is the functioning of the complex structures compatible with the existence of preferential or prescriptive rules of alliance that could be assimilated to «positive» rules [customarily characteristic of elementary structures]'? To Bourdieu, this problem of classification into one or other category has no sense since he agrees with Needham (1971) 'that kinship does not present a class of distinct and distinguishable facts' (Bonte and Izard, 1991: 556). See also Gelfray (1990); Cresswel (1996).

external' logic of economical strategies. The dialectic between the neighbouring and the distant gives the feeling that it is possible to normalize some practices to better emphasize the exoticism of others. This point of view brings out the opposition between our 'complex' systems of kinship, and foreign systems, all the more 'elementary', the Arabo-Berber kinship holding an intermediary position between the savage and the civilized, as in numerous evolutionist views. Bourdieu's writings on Béarn are well-known in French ethnology because they enrich a recognized schema, while his analyses of Kabylia matrimonial strategies are rarely mentioned or even debated by specialists because, in fact, they disrupt the 'Great Divide'.[10] According to the *doxa*, to behold the Kabylia and the Béarn means to deny the differences between the elementary and the complex, the primitives and the others, a belief in which constitutes the ethnological credo.

The unifying reference to the strategy calls into question the hypothesis of an internal logic of kinship and alliance 'structures'. It involves thinking that reciprocity and the closing principles of matrimonial exchanges, and the general balance between terminologies and genealogical segments, are obvious to the actors, like gravity or the harmonious course of celestial bodies. On the contrary, understanding kinship as a social relation leads us to think about the validity of the diagrams and equations which turn rules into laws. When we carefully consider the contextualized strategies — leaving algebra and geometry to mathematics — the practices are not evaluated any more by the yardstick of a hidden order but by all the justifications given by the actors confronted by historical constraints. These constraints (economic, political, and ideological) temporarily regulate the social game, without any invariant structure to fix it.

Compared to the notion of strategy, the problem of kinship - rules, in their logical influence or their peculiarity leading to labeling societies, can appear minor, even anecdotal. Whatever the marriage (Iroquois, Crow-Omaha or Arabo-Berber), it has to do with the social work by which the actors organize the reproduction of the group, while assuring them a strong public position. It does not mean standardizing all the variations; it does not suppose that getting married in Béarn or Kabylia nor even in the Amazon would all be the same. Beyond a shared strategic ambition which encourages us to go past exoticism, practices are not the same everywhere. What are the specifications of distinction? A detailed ethnographical and historical description reveals specific issues within each situation. If there is undoubtedly a strategy, it does not apply to the same objects. In the Kanak country (New Caledonia) for example, the issue was based on the number of people sharing the same name, via marriages, refugees or military power and not on the accumulation of goods or fertile lands. This competition gave rise to wars, capture of prisoners and elimination of opponents. In such a. context, marriage between first-rate cousins was among the strategies to stabilize the competition and to initiate periods of peace (Bensa and Goromido 1997). The Kabylia strategies of honour are completely different and are based

10 Except for a paper on 'family', written by Eric Fassin, the voluminous issue devoted to kinship in the anthropological review L'Homme, does not mention, either in the introduction, or in the approximately forty contributions published, Bourdieu's writings on kinship. Cf. L'Homme, 2000: 154-55, ('Questions de parenté').

on the development of suffering and self-sacrifice. Also, the Kabylia house is not similar to the Béarnaise *ousta* and the lineage strategies in rural Algeria are really different from those of the peasants in south-west France. The tendency to generalize Bourdieu's theory must be understood with regard to the field and the archives, in order to accentuate all the meanings of strategic exigency. In opposing the argument of structural regulation to one of strategy, Bourdieu strikes at the heart of anthropological interpretations founded on the supposed automaticity of behaviours. This hold of form over practice can find its justification only in a kind of general law, which makes of exchange and communication a transcendental organizing principle thanks to reciprocity. Lévi-Strauss even expressed the idea that the dualist orchestration of every reciprocal transfer will simultaneously belong to the social and to the entire living world. Exchange will therefore be based on something deeper than itself, on an unconscious infrastructure at once biological and mental (cognitive?). However, it remains difficult to admit, as Vincent Descombes (1996: 251) notes that 'rules intended to be applied [could be] unconscious'. Unless one believes that the necessity of exchange works itself into societies by the Holy Ghost's ways, we have to take account of the actors and their own conscious history, which gives them the ability to construct their social world. Bourdieu dismisses the structural models (and the application of an unconscious automaticity) to bring out the strategy of agents involved in the social life with their own history.

The critical argument applies as much to the 'structuralist exercises' on kinship as to the anthropological theories of the gift.

A Far from Peaceful Gift

Through the economic and political history of families, the studies on Arab marriage and matrimonial practices in Béarn give a special strength to the notion of strategy. Bourdieu applies the same reasoning to the gift and examines the central role of temporality involved in the act of giving and receiving. The strategy of alliance consists in taking a wife or husband in order to continue or upset the past (order of births, notoriety, and patrimony). In the same way, goods received will be the subject of an immediate or deferred counter-gift, according to the respective positions of the involved partners. To the long and accumulated time of family history, which influences the choice of the spouse, is then added the short or average period of gifts exchanges. In both cases these uses of time are involved in the quest of material and symbolic gains. If structure stands in some permanence, strategy requires time to be fulfilled. It self-develops in the give-and-receive of the exchange, escaping from the instantaneity of the fair exchange, to settle down in duration: the gift will appear more generous as counter-gift comes late, and in that case, seems as well to be a disinterested act. 'The discontinuous series of free and generous acts' (Bourdieu 1997: 229), by concealing the obligation of giving back, enables the act of giving to become a moment of strategic affirmation of oneself. But, Bourdieu adds 'the refusal of self-interest and egoistic calculation ... never entirely excludes awareness of the logic of exchange, not

even ... the denunciation of another, denied, truth of generous exchange — its constraining and costly character' *(ibid.)*.

Therefore, the reference to strategy establishes a close relation between trade and non-trade exchanges. For each of them, it is basically about interests, with the significant exception that, in one case, the calculation is shown, licit, and even encouraged as a 'rational choice', whereas in the other case it is concealed by the appearances of unselfishness and generosity without however succeeding in cheating its world. The capital of honour accumulated by the act of giving can be converted into social capital, even into economic capital (one only loans to the rich), while the social game of generosity and gratitude does not refrain its players from assessing and counting the goods that flow. The strategy progresses in masked fashion, and ventures the social lie in which the denial of interest coexists with the cynical use of the giving and returning duty for selfish purposes. One should not therefore confusedly see the gift/counter-gift practice as a non-mercantile virtue characteristic of traditional and primitive worlds, entirely taken by the symbolic value of things, acts, and words.

Once again, by his vitriolic analyses, Bourdieu aims at shaking up the ethnological paradigm which supports the 'Great Divide' in the name of an irreducible division between 'traditional exchange' and market exchange.[11] According to him, both ways of transferring goods are livened up by the expectation of a profit, which could either be the one deriving from a relation of dependence created by a gift without a possible return, or the one of a good price obtained at the end of a rough bargaining or by the competitive game on the market. The sole difference between the 'economy of the gift' and the 'fair exchange economy' would rest on the ability of the first to transmute economic capital into symbolic capital 'through the alchemy of symbolic exchanges (exchanges of gifts, words, challenges and ripostes, murders, women, etc.)' (Bourdieu 1997: 233), while the second one will clearly assert the bare interest of the exchange without trying to cover it with the chaste veil of generosity. But to avoid reintroducing the duality between archaic and modern economy, it is possible, in my view, to carry even further the dissolution of the frontiers between trade and non-trade.

Nicholas Thomas (1991) has, for example, shown that in their first encounters with the European navigators, the indigenous people of the Pacific led, right away, the transactions in the registers of both gift and symbolic exchange and the 'fair exchange' one. The assessment of the benefits, that the two worlds connected through 'first' and other contacts can derive from both kinds, is neither enigmatic nor the peculiarity of any 'culture' or 'mentality' but depends on a shared lucidity, on the same strategic impulse dealing merely with different stakes and expressing themselves in diverse ways.

Nowadays, for example, the cohabitation of calculation and gift is obvious in the Kanak cer-

11 It is striking, however, that Bourdieu picks up and improves work after work in his sociology of the gift without, contrarily to kinship, propping it up by case researches, fieldworks or a critical reading of the numerous works dedicated to this topic since the publication of Esquisse d' une théorie de la pratique (Bourdieu 1972).

emonies of bereavement. The largest part of the goods exchanged at those occasions is, on both sides, singled out for a strict counting registered in notebooks. This detailed assessment of gifts and counter-gifts exchanged by men (the kin of the deceased's father and the kin of his mother's brother) enables all the contributors to get back a part of the goods they had brought at the beginning. To rigorously reach this objective demands that one counts and assesses, in public and collectively, with the concern of not endangering anybody's interests: no interest deduction compared to some capital which would be invested, but rather the protection of the right for each and every man to recoup, even partially, what he brought. The misbalance lies in the uncounted amount of ordinary and precious goods given by the paternal kin of the deceased to his maternal kin. This portion, without any return, constitutes an addition by which a tribute is paid to the lineage of the mother, source of life, and health. Therefore, the strict counting of the goods, which equitably flows from one group to the other, enables, by contrast, to highlight the portion truly given, by which is expressed the infinite debt of the uterine nephews in regard to their maternal uncles. The calculation clarifies that the gift is neither true generosity nor the search for economic profit, but an ostentatious sign of a vital dependence with respect to those who gave life and could take it back. Moreover, these exchanges are dominated by the fear of releasing the anger of the maternals by not giving enough or not receiving them with dignity. Thus, the exchange is an anticipated response to possible violences, which are also weakened by their ritualization: the uterines miming, at their arrival, a war-like attack. In these Kanak ceremonies, so very different from the potlatch of Native Americans from the Pacific Northwest Coast, the relations between gift and violence are not straight but inverted: the gift does not provoke the other but on the contrary, brings appeasement to his potential anger. It is an alternative to confrontation. As for competitions between lineages, they are gauged through the speeches that come with the exchanges, in acts of witchcraft to which are attributed the weakening of a group and in the stories about the origins of the clans.

What is expected in return for the uncounted excess of clothes, bank notes and shell-rosaries is not a material compensation of the same type but a force of life and health, which, by definition, escapes measurement. The gift without material return is assimilated here as a propitiatory and sacrificial act imploring the magical protection of uterines even if it also manifests, more coarsely, the notoriety of the deceased's family through its capacity to mobilize groups that can gather goods and prepare the increment. The interest is understood in a broader sense, at once social and vital, since the strategy is more motivated by the search for longevity rather than a mercantile project. It is 'life insurance', say those who are concerned.

One should not need any extra proof than the relations to money, to time and to his own people, displayed by Edouard Gorohouna towards a Canadian mining company to which the Kanak nationalists yielded, in 1996, the right to exploit the nickel of the Koniambo's massif. The agreement was sealed during an exchange ceremony, where the Western industrialists, certainly unaware of it, occupied the position of maternal uncles who for Kanak people assure to their uterine nephews life and health, facing the delegation of Melanesian political and traditional officials, including Edouard Gorohana. He explains: "We gave the massif. We did not sell it. We did not act like white people who always come to take money and leave with the profit, far away from us. The Canadians acquired the massif in exchange of shells and traditional wealth, not for money. They wondered how many tons of minerals they could extract from this mine and for how many years and how much money they could expect. But for us, it was not a matter of money. We thought that it would be a good thing to be able to earn something, to derive a benefit from this act that it would keep us alive in the future. It's a good thing that we thought to act this way. It is, in fact, our way to give, to give with the heart. We know that it is good to act like this because, one day, our children and grandchildren and all of our people will have a job' (Bensa and Comolli 2004).

The trade and non-trade exchanges, appeal to the same counting procedures, and all the strategies that one observes here, refer to 'the general economy of practices' where power, wealth, and life expectations are closely linked. Yet it is necessary for each situation to clarify, by ethnography, the deviations of meaning that the strategies locally take to be fulfilled. As mentioned above regarding kinship, if one understands the complexity and the specificity of practices, then the specific limits inside which spread out the Kabylias' strategies but not the Kanaks', College de France candidates' ones but not the stockbrokers' are obvious (Hassoun 2000), etc. Grants of powers to one or another category of people, classifications of goods according to scales of values, horizons of expectations shaped by local history, shape the progress and the semantics of strategies.

By developing a pan-strategic conception of social life, Bourdieu took the risk of reducing logic's diversity of practice to some generalized economism tinged with ethnocentrism. Alain Caille (1986: 111-14) did not fail to emphasize that, in *Lesquisse d' une théorie de la pratique* (1972), 'the articulation of material interests to symbolic interests' tends to make out of the axiomatic of interest an interpretive panacea which erases 'the question of the sense of existence' and 'the history and genesis of values and symbolism'. Bourdieu replies to this criticism in his *Méditations pascaliennes* (1997), in facing 'the structuralist ethnologist, who makes exchange the creative principle of the social bond, and the neo-marginalist economist who desperately seeks the specifically economic principles of cooperation between agents, reduced to the state of isolated atoms'. He continues by inviting these two points of view to study

> economic and social conditions in which historical agents are produced and reproduced, endowed (by their upbringing) with durable dispositions that make them able and inclined to enter into exchanges, equal or unequal, that give rise to durable relations of dependence. Whether it is the *philia* which, in the ideal vision at least, governs domestic relations, or the trust accorded to a person or an institution (a well-reputed trademark, for example), these relations of 'trust' and 'credit' are not necessarily grounded in and set up by rational economic calculation (Bourdieu 1997: 238-39).

Therefore, the logic of the interest is curbed, even diverted, by the social history of practic
which, in any case, gives birth to singular modalities of economic relations representations,
the point where these become unrecognizable.

The Return of the Same

As the formal and global determination by the structure is just a mathematical dream of a
thropologists, pure rational strategy is nothing but an illusion of economists. The reading b
Bourdieu of the economic anthropology of the gift and of the structural anthropology of kinshi
denounces both the free will credited to actors by economic liberalism and the automatic obed
ence to unconscious rules preached by structuralist anthropology. Where the latter consider
practices as effects of the structure (uncontrollable by the subject), Bourdieu's thought focuse
on practices as they combine lucidity and blindness, decision and renunciation, present an
past, probability and uncertainty. There is no point ignoring the temporality in order to rejuve
nate a cold logical framework which is indifferent to change; on the contrary, it is necessary t
consider the process of apprenticeship and legacy, of acquisition and transmission of knowledg
and savoir-faire, in order to grasp social life in the sequences (generational, biographical and
conjunctural) that make history out of it: not formal *variants*, games of elements within a pre
established context, but practical *variations* in the flow of a project which is accomplished as
strategy.

This way should have led Bourdieu to 'do history' or to propose a sociological theory of histo-
ry. But, according to him, the logics of practice are not, strictly speaking, logics of action (Bensa
2003). Between agents and what they undertake also intervenes the mediation of incorporated
memory and the distribution of means and stakes, attainable in the present; in other words 'the
habitus' and the 'field' which tightens the strategy in the vice of the recurrent and the foreseeable.
Whereas criticism of the structure in the name of strategy and of the immobility in the name
of movement seemed to lead us to a full history of practices, everything occurs as if Bourdieu
restored to anthropology the credit that he simultaneously invites us not to grant to it anymore.

Michel de Certeau (1990: 90) has emphasized the contradiction which consists of Pierre
Bourdieu opening, on the one hand, the practices to the strategy, and on the other closing them
again with regards to the 'habitus':

> there is no choice between several possibilities, so there is no 'strategic intention"; there is no introduction of correctives due to better information, therefore not the 'least calculation"; there is not any prediction, but only the 'presumed world" as the repetition of the past.

Are his critics against any ahistorical conception not nuanced by the central place offered to the concept of repetition? The question of the return of the same in history thus underlines more

e unexpected continuity between Bourdieu and Lévi-Strauss' works than the rupture often at-
ched to it. The 'habitus' permits one, in fact, to readjust practices and situations to structure:

with these strategies, scholars without knowing it, the most traditionalist ethnology can re-
turn. In the insulated reservations where ethnology observes them, it considered in fact the
elements of an ethnic group as both coherent and unconscious (de Certeau 1990).

The importance granted by Bourdieu to the notion of habitus testifies to the hold of anthro-
ological culturalism on a work whose critical power and originality are thus moderated. When
strategy refers to the rule as means and reveals the progress of a concern as singular as the events
induced by it, the habitus is an exemplary sample, the sign of a belonging, which enters into
history backwards. The strategy reveals the way a particular history occurs here and now, while
the habitus is already a generalization, a forecast that never stops being realized. Is the unfolding
of action comparable to the regularity of the habitus? The habitus, in folding back the rule to
regularity, cancels the historical potentialities of any situation. Strategies as action and history,
and the habitus as abolition of time by the resurgence of the same, are the core of all Bourdieu's
works. But shall we see there a productive ferment or a contradiction, which makes it possible
for the social fact to avoid its historicity?

References

Barry, L. S. 1998. Le "mariage arabe". *L'Homme* 147: 17-50.

Bensa, A. 1996. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse ŕ l'expérience.* Paris: Gallimard/Seuil, pp. 37-70.

Bensa, A. 2003. Le singulier et le pluriel. In P. Encrevé and R.-M. Lagrave (eds.), *Travailler avec Bourdieu.* Paris: Flammarion.

Bensa, A. and J.-C. Rivičre. 1982. *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Caledonie.* Paris: Selaf.

Bensa, A. and A. Goromido. 1997. The Political Order and Corporal Coercion in Kanak Societies of the Past (New Caledonia). *Oceania* 68, 2: 84-106.

Bensa, A. and J.-L. Comolli. 2004. *Les esprits du Koniambo. En terre kanak.* Paris: Archipel 33 et Arte (film of 90 mins).

Bonte, E. 1994. *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée.* Paris: EHESS.

Bonte, E. and M. Izard. 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France.

Bourdieu, P. 1972 [1977]. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle.* Geneva: Librairie Droz. (trans. R. Nice, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge: Cambridge University Press)

Bourdieu, P. 1979 [1984/1986]. *La Distinction: critique sociale du jugement.* Paris: Editions de Minuit. (trans. R. Nice, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press; pbk. London: Routledge and Kegan Paul.)

Bourdieu, P. 1987 [1990]. *Choses dites.* Paris: Editions de Minuit. (trans. L. Wacquant, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology.* Cambridge: Polity Press.)

Bourdieu, P. 1997 [2000]. *Méditations pascaliennes.* Paris: Seuil. (trans. R. Nice, *Pascalian Meditations.* Cambridge: Polity Press.)

Bourdieu, P. 1992 [1996]. *Les régies de l'art. Genčse et structure du champ littéraire.* Paris: Seuil. (trans. by Susan Emanuel, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field.* Cambridge: Polity Press.)

Bourdieu, P. 2001. *Science de la science et réflexivité.* Paris: Raisons d'agir Editions.

Bourdieu, P. 2002. *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn.* Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre and A. Sayad. 1972. Strategic et rituel dans le mariage kabyle. In J. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures.* Cambridge: Cambridge University Press.

Caille, A. 1986. *Splendeurs et misčres des sciences sociales.* Geneva: Librairie Droz.

Copet-Rougier, E. 1994. Le mariage "arabe". Une approche theorique. In E. Bonte, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée.* Paris: EHESS, pp. 452-73.

Cresswell, R. 1996. Techniques et culture. La parenté arabe. In R. Cresswell, *Prométhée ou*

ndore? Propos de technologie culturelle. Editions Kime: Paris, pp. 151-217

Cuisenier, J. 1962. Endogamie et exogamie dans le mariage arabe. *L'Homme,* II, 1: 80-105.

de Certeau, M. 1990. *L' invention du quotidien. I. Arts de faire.* Paris: Gallimard ('Folio').

Descombes, V 1996. *Les institutions du sens.* Paris: Editions de Minuit.

Duby, G. 1981 (1983). *Le Chevalier, la Femme et le Prętre. Le manage dans la France féodale.* ris: Librairie Hachette. (trans. by Barbara Bray, *The Knight, The Lady and The Priest: The laking of Modern Marriage in Medieval France.* New York: Pantheon Books.)

Fassin, E. 2000. Usages de la science et science des usages. A propos des families omoparentales. *L'Homme* 154-155 (April/September): 391-408.

Geffray, C. 1990. *Ni pčre ni mčre. Critique de la parenté: le cas makhuwa.* Paris: Seuil.

Goody, J. [1977] 1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage.* Paris: ditions de Minuit.

Hassoun, J.-P. 2000. Trois interactions hétérodoxes sur les marchés a la criée du Matif. Rationalité locale et rationalité globale. *Politix* 52: 99-119.

Hobsbawm, E. 2000. *Le court vingtičme sičcle.* Paris: Éditions Complexes-Monde Diplomatique.

Lévi-Strauss, C. 1949 [1969]. *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris: Presses Universitaires de France. (rev. edition trans. by J. H. Bell, J. R. von Sturmer and Rodney Needham (ed.), *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press.)

Lévi-Strauss, C. 1959. Le problčme des relations de parenté. In *Systčmes de parenté, Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes,* EPHE: Sixičme section.

Mauss, M. 1947. *Manuel d'ethnographie.* Paris: Payot.

Murphy R. F. and L. Kasdan. 1959. The Structure of Parallel Cousin Marriage. *American Anthropologist* 61 (February): 17-29.

Needham, R. 1977. *La parenté en question. Onze contributions ŕ la théorie anthropologique.* Paris: Seuil.

Notes and Queries on Anthropology. [1874] 1967. London: Routledge and Kegan Paul.

Thomas, N. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonisation in the Pacific.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Uberoi, J. P. S. 1962. *Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski.* Manchester: Manchester University Press.

Vogel, F. 1997. *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Égypte en migration.* Paris: Karthala.

Alban Bensa

je sociální antropolog, profesor na EHESS v Paříži. Kromě dlouhodobých terénních výzkumů na Nové Kaledonii se věnuje epistemologické kritice: vztahu antropologie k ostatním sociálním vědám (především k historii a sociologii) a otázce užívání pojmu kultura, symbolického řádu a politického systému ve světle deskriptivní etnografie vycházející z antropologie jednání. K jeho posledním publikacím patří *La Fin de l'exotisme: Essais d'anthropologie critique* (Anacharsis, Toulouse, 2006). Kontakt: bensa@ehess.fr

Klub jako metafora domova

Michaela Pyšňáková

Abstract: *The text is the process of searching out the identity of contemporary youth related to club culture (Bennett 1999, Malbon 1998). In order to establish a frame of reference from which to study the relationship between identity and space, I observed and analyzed one such place by a group of young adults. This work explores two basic themes: implicit association with cool places (the subconscious joining of the celebrity with the club) and explicit association with cool places (the wearing of designer clothing). The consumers perceived the image of the club as a "cool place" and this "coolness" transferred to themselves, through identification with the club. What is relevant is the process in which young people of a city form a specific identity. This process is based on a particular form of dependence on a definable club environment and how their dependence on it influences the formation of their identity. The research focuses on the general patterns of self-identity behaviors demonstrated in the sample involving reoccurring mannerisms and collective mentality of those who identify with the club. The young people perceive the club as a place that fills them with unique kind of self-confidence. Some of them carry this identity with "cool place" to a point they consider it home and fellow members as family. This text is conceptualized in theory of neotribalism (Maffesoli 1996a).*

Key words: *club culture, identity, neotribalism*

Sociologických studií zaměřených na formování identit mladých lidí v klubovém prostředí není v českém kontextu mnoho. O současné klubové scéně české mládeže se dovídáme na jedné straně z jednoduchých statistik a moralistních glos o konzumní mládeži, na straně druhé z populárních časopisů, živících stereotypní představy. Tento příspěvek je založen na etnometodologickém výzkumu[1] v městském tanečním klubu, ve kterém jsem od roku 2003 do roku 2005 pravidelně během letní sezóny pracovala jako barmanka[2].

1 Za etnometodologii je označován sociologický směr, který se zaměřuje na analýzu každodenních sociálních interakcí a rozbor metod, které lidé používají k tomu, aby porozuměli světu. Název směru dal Harold Garfinkel (1967). Podle etnometodologie lidé používají určité metody, kterými své každodenní praktiky činí srozumitelnými.

2 Původní studie se zabývala formováním identit mladých lidí spjatých se specifickým prostředím městského tanečního klubu. Ve zkrácené verzi přiblížím hlavní momenty, jež z klubu v očích kluberů tvořily tzv. „cool" místo a také popíši hlavní mechanismy, skrze něž se tito mladí lidé s místem identifikovali natolik, že se považovali také za „cool".

V článku se zaměřuji na formování identity „klubera". Proces formování této identity je z
mován do konceptu novodobých kmenů francouzského sociologa Michela Maffesoliho (19
2002). Současně se opírám o podobně koncipované studie z britské klubové scény devadesát
let. Blíže se zabývám zejména etnografickou studií Bena Malbona (1998) *The Club* a analý
Andy Bennetta (1999) *Subcultures or Neotribes.* Obě studie, stejně jako ta má, analyzují klu
a klubery z pozice Maffesoliho novodobých kmenů. Paralelně se pokouším vysledovat nejen u
verzální podobnosti ve způsobech formování sociálních identit mládeže v britských a čes
klubech, ale také specifika ve vlastním výzkumu.

K interpretaci zjištění z vlastního zúčastněného pozorování využívám Maffesoliho teorii
dvou liniích. První navazuje na dramaturgický přístup Ervinga Gofmanna (1999), který rozp
covává také Malbon (1998), a je soustředěná na význam pojmu „cool"[3] a na konzumní živ
ní styl. Magickým slovem „cool" vyjadřovali zkoumaní pocit vlastní výjimečnosti souvise
s pobýváním v prostoru klubu. Atmosféra taneční párty vytvářela dojem sjednocení a emociá
blízkosti lidí, kteří se ve skutečnosti skoro neznali. V druhé linii rozpracovávám pojetí klubu ja
metafory domova. V této části analyzuji rozhovory se skupinou stálých návštěvníků (rezident
kteří vnímali klub nejen jako místo zábavy, ale také jako svůj „druhý domov". Představu klu
jako metafory domova opírám o text Csaby Szaló (2006). Z jeho antropologicko kritické pe
spektivy nemusí mít domov, jako místo formování kulturní identity, normativní podobu mís
původu či místa návratu. V návaznosti na Maffesoliho teorii hovoří o novodobých kmenech, jej
vytvářejí podoby kulturních identit nevázaných k „domácímu" místu sdílené každodennos
V tomto pojetí pak domov mohou symbolizovat také místa periodického prožívání emocionál
založených vztahů a vášní. Szaló hovoří o „symbolických ostrůvcích přítomnosti". Jinými slov
novodobý kmen vyjadřuje soudržnost, založenou na sdílení symbolů, ideálů a ne-každodenn
obývaných míst (Szaló 2006: 155-156).

Text je zakončen úvahou o klubu jako metafory domova. V závěru argumentuji, že vzta
sledovaných kluberů ke klubu (kteří sami sebe označovali slovem rezidenti – domácí) jako sym
bolickému domovu je v souladu s Maffesoliho teorií novodobých kmenů. Metafora domov
odhaluje touhu být součástí většího celku, přání vrátit se k samotnému základu lidské existenc
v podobě kmenové společnosti (Maffesoli 2002).

Postmoderní pojetí identity a klubová kultura mladých

Problematika formování sociálních identit patří od devadesátých let mezi hlavní témata soci
álních věd. Richard Jenkins píše, že bez každodenně zakoušené sociální identity neexistuje spo
lečnost. Argumentuje, že sociální identita obsahuje jak individuální, tak kolektivní složku, ktere
od sebe nelze oddělit (Jenkins 1996). Identita mladého člověka na přelomu druhého tisíciletí se
stává klíčovým tématem také pro postmoderní subkulturní studia. Počátkem devadesátých le

3 Identita „být cool" a identifikace s „cool" místem, fungovaly jako mechanismus inkluze do společenství kluberů a prostoru kluby
jenž jsem zkoumala.

hází k radikálnímu odklonu od (do té doby dominantní) subkulturní perspektivy[4] (Barker
96). Vnitřní rozpor vrcholí v první polovině 90. let etablováním nové vědecké disciplíny na půdě
nchester Institut for Popular Culture. Takzvaná *populární kulturální studia* (Popular Cultural
dies) přichází s novým konceptem *klubové kultury*. V centru zájmu stojí populární hudba, *club-*
g a globální formace mládeže, jež podle MIPC nahrazují uzavřené subkultury. Jeden z hlavních
dstavitelů postmoderního přístupu k subkulturám, David Muggleton (2000), v práci *Inside*
bculture: The Postmodern Meaning of Style, kriticky analyzuje známou studii Dicka Hebdidge
979) *Subculture: The Meaning of Style.* Muggleton namítá, že strukturální ukotvení konceptu
bkultury je problematické, jelikož je stále více užíváno ve vztahu k současné kultuře mládeže,
jerá má spíše charakter stylů, podstylů a proudů. Podle Muggletona jednotlivá subkulturní dělení
reflektují skutečné vztahy mezi styly, hudebními žánry a identitou, která je postupně slabší a více
exibilní (srov. Bennett 1999). Další z hlavních přestavitelů, Steve Redhead (1997), tuto skutečnost
okumentuje na jednotlivých hudebních směrech taneční hudby z pozice postmoderní kritiky.
ostatní teoretici spojovaní s postmoderním subkulturním přístupem se zaměřují na vzrůstající
ružnost členství v kulturách mládeže a pokoušejí se vytvořit analytické rámce k vysvětlení jejich
ypického seskupování. Celý post subkulturální koncept Manchesterského institutu je opřen o prá-
e několika klíčových sociologických teoretiků: Maxe Webera, Jeana Baudrillarda, Pierre Bourdieu
a Michela Maffesoliho (Blackman 2005). Na jejich základě post subkulturalisté rozpracovali pojmy
„neo kmeny" a „životní styl", s jejichž pomocí nahrazují tradiční koncept subkultur.[5] Postmoderní
interpretace Maffesoliho teorie dala podnět k novému způsobu analýzy britské mládeže. Práce
Bena Malbona (1998) a Andy Bennetta (1999) patří mezi nejznámější studie, jež využívají Maffe-
soliho koncept kmenů jako prostředku k popisu sdružování mladých lidí ve věku pozdní moder-
nity.[6] Oblíbenými místy etnografických výzkumů se staly městské taneční kluby, kterým nebyla do
té doby ani na britské akademické půdě věnována větší pozornost. Zarámování do novodobých

4 Empirické výzkumy v oblasti sociologie mládeže jsou spjaty s tradicí CCCS – Centre for Contemporary Cultural Studies,
založeného v 60. letech na půdě University of Birmingham. CCCS svým *subkulturním pojetím mládeže* významně ovlivnilo bádání
v oblastech kulturálních studií, kriminologie, sociologie mládeže a minorit, antropologie hudby a teorie spotřeby.

5 Subkultura mládeže je typ subkultury vázaný na specifické chování mládeže, na její sklon k určitým hodnotovým preferencím,
akceptování či zavrhování určitých norem, životní styl odrážející podmínky života. S.m. lze smysluplně vymezit a pochopit pouze ve
srovnání s hodnotami, chováním a životním způsobem dospělých v jedné a téže společnosti. Většinou se předpokládá, že s.m. vzniká
tam, kde se historicky a situačně zvýrazní odlišnosti životní filozofie a životního stylu mladých natolik, že vytvoří specifický kulturní vzor
chování (Velký sociologický slovník 1996:1248).

6 Maffesoliho koncept je populární nejen mezi teoretiky z Velké Británie. V roce 2005 vyšla Jing Wangova studie týkající se vzá-
jemného působení kulturního životního stylu a marketingu skrze výzkum fenoménu „hobo horečky" v urbanistické Číně. K vysvětlení
otázky, jak se imaginární třída „buržoazních bohémů" náhle objevila v zemi, kde je základna buržoazie statisticky velmi malá a kde
srovnání s bohémy v podstatě neexistuje, využil Wang právě Maffesoliho koncept. Jinými slovy – vysvětlil přeměnu popkultury v nový
syndrom marketingu za použití konceptu neo-tribalismu. Takto zmapoval cestičky, jež vedly kulturní styly k segmentaci konzumentů
na novodobé kmeny. Wangův profil čínských xin xin renlei se pokouší vysvětlit paradoxní existenci novodobého kmene s jeho protipóly
v čínské společnosti. Xin xin renlei si barví vlasy všemi odstíny. Jejich cool výraz dává obličeji přehnaně prázdnou image. Oblékají se do
plastikového nebo kovového oblečení. Chtějí se za každou cenu odlišovat od zbytku čínské populace. Jako pronásledovatelé trendů jsou
povrchní a věčně neukojený kmen.

kmenů francouzského sociologa Michela Maffesoliho umožnilo teoretikům vypracovat ucele
koncepci „youth club culture", zaměřenou na způsoby artikulace klubové kultury dneška s cí
rozvinout diskuzi o identitě současné britské mládeže.

Neotribální koncept

V čem je Maffesoli pro analýzu formování současných identit mladých aktuální? A proč
jeho koncepce novodobých kmenů tak přitažlivá pro postmoderní subkulturní teorii? K zod
vození těchto otázek je třeba si přiblížit některé z jeho základních myšlenek.

Maffesoli představuje sociologii nových kmenů neboli sociologii sociálních sítí založených
spřízněnosti. Ve své knize *The Time of the Tribes* (1996a) zavádí pojem „neotribalismus". Vycha
ze svého původního konceptu tribalismu, který vysvětluje jako hledání komunity. Návrat k trib
lismu chápe jako reakci na odosobněnou společnost a odcizení, charakteristické pro moder
společnost a prostředí měst. Maffesoli učinil jistým způsobem průlom také v jiné oblasti soci
logického výzkumu, a to v dosavadních teoriích kultury spotřeby. Svým tvrzením *„We live in t
time of the tribes"* svědčí o explozi různorodosti kultur životních stylů.

Maffesoli rozlišuje mezi společenským „social" – jakožto racionálním sdružováním se je
notlivců s jasně vymezenou identitu – a „sociality", družností/společenstvím – vysoce nestálý
prostorem, kde se multiplicita náhodně podmíněných kmenových kruhů protíná, tvoří průs
číky a dává smysl, jenž je podmíněn situací. Je to znak příslušnosti k určité skupině lidí, je
jednotliví členové mají ve skutečnosti málo společného. Maffesoli je fascinován paradoxem, jen
vysledoval v moderní společnosti, jímž je neustálá mezihra mezi rostoucí masovostí a rozvoje
mikro-skupin, které nazývá „novodobými kmeny" (1996: 6). Tvrzením, že lidé již nadále nejso
subjekty historických hnutí, ale jsou subjekty sil procesu deindividualizace s novým zdůrazně
ním role jednotlivců, které hrají uvnitř kmene, oponuje Marxovi. Způsob vytváření novodobé
kmene je definován svou fragmentárností.

Z Maffesoliho myšlenky fragmentárnosti identity vychází postmoderní subkulturní perspek
tiva. Muggleton (2000) poznamenává, že v postmoderní době jsou subkultury pouze jakýmisi
estetickými kódy. Vytváří model moderní a post-moderní éry a charakterizuje každou z nich
specifickými znaky svázanými s identitou jednotlivce i skupin. Podle Muggletona (Smolík 2006)
je moderní éra subkultur charakteristická těmito znaky: skupinová identita, stylová homogeni-
ta, silné hranice trvání, poskytnutí hlavní identity, vysoký stupeň ztotožnění, členství vnímané
jako stálé, nízký stupeň subkulturní mobility, důraz na přesvědčení a hodnoty, politické vyjá-
dření odporu, zaměřenost proti médiím, autentické vnímání sebe. Naopak postmoderní doba
je charakteristická svou nestabilitou, tedy znaky jako: roztříštěná identita, stylová heterogenita,
slabé hranice trvání, mnoho stylových identit, nízký stupeň ztotožnění, přechodná náklonnost
k subkultuře, fascinace stylem a image, apolitické cítění, pozitivní postoj k médiím, vědomost
neautentičnosti, tedy atributy, jež Maffesoli popisuje jako charakteristické znaky postmoderního
společenství založeného na tribálním charakteru (srov. Muggleton a Weinzierl 2003).

Alternativní teoretický model Andy Bennetta (1999) je podobně jako u Muggletona (2000)
ikou validity subkulturního rámce. První námitka se týká problematické objektivity, dru-
obtížnosti při verifikování sociálních kategorií, které charakterizuje jako fluidní a hybridní
kupení, dosavadním empirickým způsobem. Problematiku objektivity vztahuje k procesu
diální konstrukce subkultur, popsané Sarah Thornton (1996). Bennett upozorňuje, že media
nesla termín subkultura do širší veřejné sféry. Inflační používání vytvořilo ze subkultury vše-
rnující a zároveň nerozlišující pojem. Ve svém důsledku je pak subkulturou označena jaká-
liv odlišná kolektivní praktika, jejíž jediný viditelný (avšak také relativní) vztah k subkulturám
že se týká mladých lidí.

Bennettova fluidně-hybridní koncepce zdůrazňuje svobodu mezi různými hudebními styly, ima-
i módou, která nemusí nutně znamenat fixní členství v pevně ohraničené subkultuře. Tvrdí, že
entita je více konstruktem než daností, je spíše fluidní než fixní. Stejně jako Ben Malbon (1998) se
měřuje na současnou městkou taneční scénu mladých Britů. Etnometodologický výzkum z klu-
bového prostředí však neanalyzuje pomocí klubové kultury[7], ale navazuje na Maffesoliho. Bennett
k zcela opouští tradiční, třídně vázaný koncept fixních subkultur a inspiruje se Maffesoliho mode-
em, podle něhož je tradiční kmen formou asociace, jež je definována vysokým stupněm homoge-
ity. Naopak novodobé kmeny jsou ve svém utváření fluidní a organické, jejich masy jsou nestabilní
lidé cítí volnost pohybu mezi jednotlivými kmeny. Kolektivní družení mladých lidí s podobnou
tylovou preferencí a hudebním vkusem považuje za formu fluidního postmoderního společen-
ství. Městskou taneční hudbou souhrnně označuje současné formy hudby „živě" performované
dýdžejem, jako je například house nebo techno. Autenticita dodává taneční hudbě status *serióznosti*
tak ji odděluje od *disko mainstreamové hudby*. Digitální technologie umožňuje dýdžejům stále více
komponovat a nejen přehrávat. A co více, taneční hudba se stává brikoláží stylů, je to hra samplů, ryt-
mické shody, harmonie, stylisticky rozptýlených smyček a melodických frází, které nutí (a zároveň
baví) přítomné klubery hádat: *„Byl to Michael Jackson?"* (Bennett 1999: 610). Bennett ve své neot-
ribální koncepci odděluje hudební vkus od stylu. Nepopírá existenci symetrie mezi vizuální image
a hudebním stylem, zdůrazňuje nicméně fakt, že jejich vzájemný vztah je mnohem méně rigidní,
než se zdá. Výsledkem je nebývalá fluidita, pružnost a zároveň eklekticismus. Volnost hudebního
vkusu nevázaného na vizuální image vytváří fluidní společenství neo-tribálního charakteru.

Klub – etnografický výzkum

V klubu jsem začala pracovat v roce 2003. K vlastnímu výzkumu jsem se však dostala až o dva
roky později (léto 2005). První dva měsíce jsem využila metody zúčastněného pozorování[8] (červen
– červenec 2005). Klubeři byli sledováni ve vlastním prostředí (klub) a v přirozených souvislostech

7 S konceptem club cultures pracuje ve své studii z roku 1996 Sarah Thornton. Svůj výzkum rámuje teorií kapitálů Pierra Bourdieu.

8 Zúčastněné pozorování je styl výzkumu, ve kterém výzkumník participuje na každodenním životě lidí, které sleduje. Díky metodě zúčastněného pozorování jsem tedy zaujala pozici pozorovatele v přirozeném sociálním kontaktu s pozorovanými a stala se „jednou z nich" (Spradley 1980).

(setkávání s přáteli, taneční párty). Jako barmanka jsem měla možnost pozorovat poměrně řid
vyskytující jevy (speciální párty tzv. *massage*, kterých se zúčastňovali také české populární cel
– zpěváci, herci, známí dýdžejové, tváře známé z televizních reality show). Sledování okolí, jeho
rů a přirozené zapojování se do rozhovorů s mladými lidmi u baru mi umožnilo pochopit, jak v
identita „klubera" z pohledu zúčastněných. Sledovala jsem, jak se klubeři chovali k sobě navzá
co si oblékali a také slovník, který používali, když se bavili o klubu. Krok za krokem jsem tedy m
pochopit, proč je toto místo považováno za „cool". Velmi jsem oceniła spolupráci mých informá
(barmana a dýdžeje), kteří mi pomohli proniknout do jazyka kluberů. Současně jsem se po
měsících začala potýkat s nedostatky pouhé participace. První problém představovala interp
ce dění, tedy nebezpečí subjektivního zkreslení údajů. Druhý problém spočíval paradoxně v
barmanky. Jako zaměstnanec jsem sice byla přítomna na tanečních parties, denně jsem sledo
klubery v jejich přirozeném prostředí, ale současně jsem se nemohla vždy svobodně rozhodn
kdy jedince budu sledovat. Mé pozorování bylo občas ztíženo tím, že povinnosti vyplývající z pro
barmanky mne nutily vykonávat práci a omezily pozorování. V té době jsem oceniła již skoro tříle
znalost prostředí a využila známosti s některými klubery. V srpnu a září 2005 jsem rozšířila zúčast
né pozorování o sadu semistrukturovaných interview. K pochopení vzájemných vztahů mezi ak
významně přispěly diskuze se zmíněným kolegou barmanem a dýdžejem již během období zúč
něného pozorování, od srpna do září 2005 přibyly rozhovory se sedmi pravidelnými návštěvn
klubu (17 – 24 let).[9] Rezidenti, jak se těchto sedm mladých informátorů označovalo, byli ocho
nechat naše rozhovory nahrávat na diktafon. Získala jsem nakonec devět semistrukturovaných in
view. Témata se soustředila zejména na vztah k místu (klub) a k ostatním kluberům, tedy na důve
vymezování mých informátorů (rezidentů) vůči nahodilým návštěvníkům klubu, kteří přicház
jednou za měsíc na ohromnou taneční párty. Ty rezidenti označovali za „šampóny"[10].

Jo, šampóni jsou nahodilí návštěvníci – ti co jsou tady jednou za měsíc na velkých akcích. O
se nechají vyfotit na internet a říkají – *Ježišmarijá, já chodím do klubu!* Říkají – *Jsem na kaž
akci.* A přitom ta akce je jen jedenkrát za měsíc a mimo ni sem nechodí a vůbec neví o čem t
podnik doopravdy je. Chtějí se zviditelnit. Všichni se cpou před ty fotoaparáty, ještě nejlé
s nějakou známou osobností a říkají – *Mě to tu strašně baví a já se bavím a bavím se s celebrito
a tak dále. Fakt!* (interview, Polda, září, 2005)

Rezidenti (domácí, stálí hosté) se navzájem považovali za „rodinu". Tyto blízké přátelsk
vztahy (upevňované také s personálem) způsobily, že rezidenti připodobňovali atmosféru klub
k atmosféře domova.

9 Jména informátorů jsou v textu změněna.

10 Z analýzy vyplynulo, proč bylo podstatné pro rezidenty sebeodlišení od této početné skupiny anonymních mladých kluberů i zp
soby, jakými šampóny definovali.

rotože jej považujeme za jeden z nejlepších podniků a chodíme sem skoro od založení, cho-
e sem už skoro čtyry roky a prostě je tady mladá obsluha a příjemná navíc a považujeme to
y za *„domovský stanoviště"*. My o tomhle podniku mluvíme jako o druhým domovu. A tohle
středí nás neskutečně ovlivnilo. (interview, Polda, Marek, září, 2005)

Klasifikace my – rezidenti vs. oni – šampóni, neboli my – domácí vs. oni – cizí, kterou se budu
extu dále zabývat, odhalila více o samotných rezidentech nežli o šampónech. A to zejména
třebu exkluze vůči početné skupině mladých lidí, od kterých se, zejména co se týče účesů
oblékání (tedy vnější image), v ničem neodlišovali. Kolektivní prožitek během tanečních párty,
avozoval přátelsky intimní atmosféru. Tehdy jsem byla svědkem nahrazení či proměny opo-
ních kategorií šampóna a rezidenta v jednu velkou skupinu bavících se lidí, tedy kluberů,
ykazujících známky soudržnosti novodobého kmene v podobě sdílení symbolů, místa a ideálů.
k píše Szaló: *„(…)nejde však o abstraktní, pomyslné sdílení symbolů, míst a ideálů, ale o sdíle-
emocionálních zkušeností bezprostřední interakce, jež přesahuje individuální identitu"* (Szaló
006: 155). Opuštění individuální identity je základem stát se součástí něčeho většího, něčeho,
o jedince přesahuje. Rezidenti líčili stav pohlcení něčím velkým jako atmosféru, jejíž velikost
edokázali popsat, jen emociálně prožívat.

Ta atmosféra se nedá popsat, to musíš zažít… prostě, když sem přijdeš, tak že když tady budeš,
tak se nebudeš nudit, že si povykládáš, navíc potkáš známý[11] lidi, sportáky, zpěváky, prostě…
já nevím, jak bych to řekla. Lidi si na tu atmosféru zvykli, mají tady to zázemí a je jim tady fajn,
je to o té atmošce, kterou sice neumím popsat, ale něco na tom musí být, když ti to říkáme
všichni, ne? (interview, Danča, srpen, 2005)

Ta je nepopsatelná. Pokud to neprožiješ, tak to nepoznáš… To se nedá popsat slovy, tu atmo-
sféru musíš poznat sám… (interview, Miška, srpen, 2005)

Rezidenti takto popisovali chvíle, kdy se v klubu pořádaly *massage*, obrovské taneční pár-
ty, jichž se zúčastňovaly také populární osoby. Přítomnost zpěváků, herců, modelek, sportovců
a účastníků televizních reality show vdechovala klubu „cool" atmosféru, stejně jako DJ, jenž
dokázal rozhýbat všechny přítomné.

Cool klub

Ben Malbon (1998) ve svém etnografickém výzkumu klubové kultury uvádí, že *clubbing* patří
mezi nejčastější způsoby zakoušené spotřeby (*experiential consumption*) současných mladých
Londýňanů (Malbon 1998: 265). Věnuje se identifikaci a identitám, které se v klubovém pro-

11 Význam „známý" zde nespočívá v osobní známosti, či přátelství. Známí, tedy povědomí, představovali mediálně populární osoby, které významně přispěly k vnímání klubu jako „cool" místa.

střední udržují a znovu obnovují. Odhlíží od průmyslu spojeného s *klubováním* a soustře
na vlastní prožitek. Prožitkovou spotřebu zkoumá skrze klub zakoušený myslí a tělem
experienced by the mind and the body" (Malbon 1998: 267). Tento pocit přirovnává k extat
mu stavu, jímž jsou jedinci schopni zpestřit šeď každodennosti. Euforie na *massage* zmírň
distinkci my (rezidenti – stálí klubeři) versus oni (šampóni – nahodilí klubeři). Atmosféra p
zovala pocit přátelství a sounáležitosti.

> Z pohledu dýdžeje je tenhle klub absolutní euforie… prostě ty stojíš za tím pultem a ti lid
> jenom sedí u kávy nebo popíjejí drink a podvědomě poslouchají, tak přitom s tebou ko
> nikují na takový frekvenci, že ať děláš cokoli, tak ti lidi s tebou komunikují, aniž by o
> věděli… Je to strašně výborný pocit a tady ten klub to umí. Najednou jsou všichni naladě
> stejný vlně a baví se, jdou tančit. Je to skvělá atmosféra, absolutní euforie. Je to nejprestižn
> klub ve městě, to jako bezesporu. (interview, dýdžej, červenec 2005)

Klub je sociálním prostorem, který ve stejném okamžiku nabízí stimulaci smyslů a em
a zároveň poskytuje úlevu a odpočinek. Malbon popisuje klub jako smyslový zážitek, *sens*
experience (Malbon 1998: 271). Klubování chápe jako performanci – světlo, tma, stroboskop
zvuky, rituály, drogy a samozřejmě tanec přispívají k intenzivnějšímu vnímaní tohoto pros
ru. Hudba vytváří atmosféru (prostor nabitý emocemi) a tanec je reakcí. Noční způsob záb
Malbon spojuje jednak s městským životem, jednak s prostorem a formováním osobní a kol
tivní identity. Město vnímá jako oblast mnoha vedle sebe koexistujících sociálních prosto
Tyto prostory jsou vyhledávány za účelem stimulace smyslů a emocí nebo relaxace (tento pro
zahrnuje často, ale ne vždy, komodifikaci).

Praxe konstituující identity má skutečně prostorovou dimenzi. Umožňuje zakotvení na ko
krétním místě, ale bez nezbytnosti být k tomuto místu pevně poután. Město je charakteristic
tím, že se jedná spíše o prostor přelétavých setkání než o místo trvalejšího potkávání se. Malb
vysvětluje pocit sounáležitosti (kmenové příslušnosti) kluberů charakterem města. Ačkoli zde ž
mnoho lidí, většina z nich se navzájem nezná, město je plné cizinců a klubování patří mezi jedi
z taktik, jak se identifikovat se skupinou. Tato identifikace je postavena na sdílení kolektivního pr
žitku, tedy na dočasné ztrátě osobní identity, vystřídané kolektivní identitou. Koncept identifika
nelze podle Malbona zaměňovat s konceptem identity. Identita je hluboký pocit vlastní totožnos
založený na prožívání vlastní komunity (jakým člověkem jsem a čím se liším od druhých). Zahr
nuje i hodnoty, kterým jedinec věří a na nichž zakládá svůj světonázor. Je to také ztotožnění s
jedince se svými životními rolemi. Souhrn rolí, kdo jsem nebo budu ve vztahu k druhým. Malbo
vnímá identity jedince jako hierarchicky uspořádané, závislé na prožívání příslušnosti k větším
nebo menším společenským celkům. Ke kterým skupinám patřím, a které jsou pro mne důležité
Některé složky identity jsou dané (pohlaví, barva kůže, věk) jiné jsou získané a jedinec mezi alter
nativami volí nebo musí volit (kariéra, náboženství, politická příslušnost).

albon naproti tomu identifikaci připodobňuje k situaci, kdy lidé nosí v různé situaci roz-
„té pokrývky hlavy. Touto metaforou chtěl vyjádřit, že sebeprezentace a sebeidentifikace je
slá na daném kontextu. Logika identifikace zdůrazňuje sympatii (v tom nejčistším etymo-
ckém smyslu) – tedy že soucítíme a cítíme s ostatními, když s nimi sdílíme stejnou situa-
otěšení být pohromadě je založeno na sdílení společného prostoru (teritoria) a na udržo-
i stability jednoty (unity) členství. Pocit členství nemusí (ale může) být založen na exkluzi
dkazem na ty venku) nebo konformitě/inkluzi (vzhledem k těm, kdo jsou uvnitř). Nicméně
, strukturující důsledky téměř vždy dopadají na zážitek „být v klubu".

být „cool", tedy být součástí klubu, vnímali rezidenti i šampóni nejen překročením vchodo-
ch dveří, ale také stylizací v odívání a proniknutím do vnitřních pravidel. Stylizace v odí-
ní (preference značek Diesel a Replay) souvisela se vzrůstající oblibou tanečních akcí, zva-
ch *massage*. Přítomnost celebrit, které propagovaly tyto značky, způsobila jejich popularizaci
následné napodobování. Značky Diesel a Replay se staly symbolickou uniformou zdejších
uberů. Klub začal být považován za nejprestižnější (cool) místo taneční zábavy mladých lidí
městě. Mediální kampaň na internetu, pohodový hudební styl chill out a lounge, vysoké ceny
spojů a nošení Replay a Diesel oblečení způsobily, že se klub dostal do povědomí jako oblíbená
stinace mladých lidí označovaných za šampóny. [12] Tato nálepka, jíž si klub získal, vyvolala
ereotypní představu o exkluzivitě klubu, tedy místa zacíleného na dobře situované a úspěšné
aladé lidi. Mimochodem, slogan značky Diesel zní: *Diesel – for successful living.*

> A večer sem chodí lidi, kteří zase třeba přišli z práce a nebo jsou na vysoký škole a nebo ta
> garda odrostlejších středoškoláků, který si můžou dovolit si sednout od osmi, od devíti do tý
> hospody a druhý den budou schopní jít do práce nebo do školy. No, chodí sem spíš ta střed-
> ní až středně vyšší třída. Vem si třeba ty VIP akce tady, typu massage – to je jasný příklad
> exkluzivity, to už tady není střední třída, ale opravdu zdejší smetánka. A nebo lidi, kteří si na
> ni hrají, ale v tom případě jsou výborní herci. To se pak sem cpou takový ty celebrity a dejme
> tomu i celebrity v uvozovkách, ale tak jako – je to trochu něco jiného, ale ano, není to tady
> cenově pro každého, takže pokud sem nejdeš jenom na pivo, tak zadarmo to tady není. (inter-
> view, Marek, srpen 2005)

> Večer sem chodí jiný lidi, jsou specifický, já tomu říkám…nebo takhle, ve městě se označují
> slovem „šampóni" – to jsou většinou lidi, kteří jsou spíš pro diskotékovou hudbu, spíše něco
> komerčnějšího, ale velice rádi sem chodí ne ani tak kvůli hudbě, ale spíš kvůli tomu klubu jako
> takovému, protože to je zkrátka prestižní klub. Jinak, prostě to nedokážu popsat, ale je to sorta
> lidí, který poznáš na první pohled, označkovaný od hlavy až k patě do Dieselu nebo Replay. Jo,
> na první pohled poznáš lidi, kteří sem choděj. (interview, dýdžej, červenec 2005)

12 Šampón je obecný název používaný mezi kluhery, kterým označují mladé lidi pocházejících z bohatých rodin (zlatá mládež), dbajících o svůj image a nejnovější trendy, potažmo také populární místa zábavy.

Novodobý kmen?

Jak souvisí nošení značkového oblečení s konceptem neotribalismu? Maffesoliho novo
kmen lze interpretovat také jako vytváření sériových identit prostřednictvím módy a zna
vého zboží. Chození ve stejném značkovém oblečení, spojovaném s určitým životním st
fungovalo v klubu jako přihlášení se ke kmeni souvěrců, k pohyblivé komunitě podobně
čených lidí, kmenu organizovaného okolo jmen značkového zboží a fantazií, které tyto zn
naplňují. Jakési podivně vytvořené sousedství a blízké vztahy na bázi vytváření vnějšího d
a prezentace vlastního image, ale také přihlášení se k lidem, kteří možná, a možná dosti pra
podobně, budou sdílet podobné názory a postoje, odlišující se od těch, kteří na takové obl
nemají, kteří je nechtějí, nebo které vůbec něco takového jako svět značek nezajímá a sna
realizovat naprosto odlišným způsobem. Vraťme se k Malbonově metafoře identifikace jako
ačně podmíněného výběru pokrývky hlavy. Malbon zdůrazňuje, že sebeprezentace a sebeide
fikace je závislá na daném kontextu. Značky Diesel a Replay znamenaly v klubu více než no
džínů za pět tisíc korun. Diesel a Replay patří mezi drahé oblečení, vyvolávající určité soc
konotace. Klub byl implicitně i explicitně považován za místo scházení se mladých lidí s le
ekonomickým zázemím. Preference těchto konkrétních značek se stala identifikačním znak
se symbolickou hodnotou. Maffesoli radí identifikaci nezakládat na formálním členství. Po
něj se neotribalismus formuje přímo skrze prezentování inkluze, exkluze a pobývání jeho
na místech, kde jsou tyto mechanismy uváděny v praxi. V klubu fungovalo nošení značky
mechanismus inkluze směrem dovnitř a zároveň exkluze směrem ven.

Zajímavá byla skutečnost, že nošení oblečení značky Diesel a Replay na jedné straně sym
lizovalo příslušnost ke klubu, zároveň však způsobovalo vzkvétající diferenciace v samot
prostoru klubu a posilovalo vnitřní napětí i seberozlišování kluberů na my – rezidenti ver
oni – šampóni.

Ti lidi mi vadí na první pohled! Vadí mi lidi, kteří mají přes tričko napsáno Replay a Dies
protože tím dávají najevo pro mne něco nepochopitelného. Ano vůbec nerozumím ton
proč to dělají. Myslím si, že to razítko, kdy je to teď moderní, je i drahá značka. Takže zaj
vestují, do trička dost peněz, podle mýho názoru. Do trička, který nosí půlka města a mají
doma schovaný a v pátek, když je párty, si ho oblíknou a jdou tady do klubu, kde si myslí,
jsou nejlepší, protože mají na sobě to drahý tričko, který přes týden mají schovaný a vezm
si ho na tu dobrou akci. Jsou v póze, jako by si na někoho hráli a to logo jim dodávalo pocit,
už si na nikoho nehrajou, ale je to tak doopravdy. (interview, Karolína, září 2005).

Maffesoli tvrdí, že důležitou součástí identity je, když nejsme tím, kým jsme (srov. Szaló 2006
Podobně přistupuje ke klubu jako místu dočasné změny identity skrze identifikaci s prostore
a ostatními, kteří prostor sdílejí, také Malbon. Navazuje nejen na Maffesoliho, ale také na Goff
mana (1999) a klubery zkoumá z *dramaturgické perspektivy*, ve které jsou zároveň publiken

i. Jestliže totiž akceptujeme fakt, že máme schopnost prezentovat sami sebe různými způ-
na různých místech a v různém čase, pak prostory neboli kontexty sociálních interakcí se
jí klíčovými faktory, umožňujícími přetváření (jakési hraní) identifikací s ostatními. Od
šátých let dvacátého století se oděv a móda, podobně jako jiné masově vyráběné zboží,
jí pro mládež významným elementem symbolické kreativity. Jsou materiálem pro přenášení
mů a tvoří součást jejich *common culture*, v jejímž rámci vytvářejí a přetvářejí svou indivi-
ní identitu – kdo a co jsem. Symbolická kreativita je důležitou součástí lidského života, pro-
každý z oděvních stylů je automatickou reflexí sociální identifikace. Schopnost dekódovat
ní výraz vede k záměrnému a promyšlenému vytváření vědomí, „šaty dělají člověka". Změna
u dává pocit proměny a odlišení a umožňuje vstup do nejrůznějších skupin a komunikaci
znými lidmi v nejrůznějších kontextech.

no, třeba kdybych tam chtěla jít poprvé a byla stejná jako ti lidi, tak jdu nejprve na internet,
kouknu se, co mají na sobě a půjdu si to koupit a pak se budu cítit dobře, protože jsem mezi ně
apadla, že mám to stejný, co jsem viděla, že se tam nosí. (interview, Karolína, září 2005)

Klub poskytoval prostor pro rozehrání sociálních rolí a pro změny převleků k těmto rolím.
livňoval způsob vyjadřování, chování a prezentování sebe sama a nabízel možnost hrát něko-
jiného. Ve své knize „*Všichni hrajeme divadlo*" vykládá Erving Goffman (1999) lidské chování
co hraní společenských rolí. Přesvědčivě a přesně ukazuje, jak lidé používají takových jevišt-
ch pomůcek, jako jsou domy, kostýmy, jak vystupují ve své profesi, jak taktizují v týmech.
sáda je termín, který Goffman užívá pro označení standardního výrazového vybavení, jež jed-
tlivec záměrně, či mimoděk užívá během svého výkonu. Někdy je výhodné rozdělit podněty
oříci osobní fasádu „vzhled" a „způsob vystupování". Je samozřejmé, že téměř vždy očekáváme
ezi vzhledem a způsobem vystupování soulad, jímž se vzájemně potvrzují. O vztahu masky
působů a oděvu píše Goffman toto: „*Maska způsobů tudíž může být na svém místě udržována*
evnitř. Jak ale poznamenává Simone de Beauvoirová, tuto pózu nám pomáhají udržovat zábrany
ipevněné přímo na naše tělo, některé skrytě, jiné viditelně: I kdyby se každá žena oblékala v sou-
adu se svým postavením, stejně se tu bude hrát taková hra: lstivá vynalézavost, stejně jako umění
patří k představivosti. Není to jen proto, že podvazkový pás, podprsenka, barva na vlasy a líčidla
skryjí tělo a tvář, ale i proto, že i ta nejméně kultivovaní žena, jakmile se „ustrojí", přestane pozoro-
vatelům předvádět sebe, je podobně jako obraz nebo socha nebo herec na scéně zprostředkovatelem,
skrz nějž je vyvoláván někdo nepřítomný – tj. postava, jíž tato žena reprezentuje, ale již není. Právě
takové ztotožnění se s něčím neskutečným, daným, dokonalým jako hrdinka románu, portrét nebo
bysta, ji uspokojuje. Snaží se identifikovat s touto postavou a ve svém lesku si připadá vyrovnaná
a ospravedlněná" (Goffman 1999: 58).

Goffman v kapitole věnované hereckým výkonům jedince dopodrobna rozpracovává jednotli-
vé složky: první z nich je již zmíněná fasáda, která taktéž obsahuje tři části: vzhled, scénu a způ-

sob chování. Souhra těchto složek definuje danou sociální roli. Každé roli je určeno mí
společnosti. Toto místo lze definovat jak kvantitativně – umístěním na škále sociální stratifi
tak kvalitativně – určením nezaměnitelné funkce každé role ve společnosti. V souvislosti
pak existuje vzhled jedince, charakteristický způsob chování i scéna, v níž se pohybuje,
vypovídají o jeho společenské úrovni, původu, profesním zaměření či další významné so
charakteristice. Následující ukázky demonstrují význam oblečení v klubu a také rozčaro
pokud byla odhalena diskrepance, tedy pokud oblečení konotující určitou sociální roli je
bylo „prohlédnuto" jako kostým.

Nesnáším, když je součástí massage módní show. To mám vždycky pocit, že je to tako
protože su modelka, nebo protože su model, tak jsem něco lepšího než ostatní. Já to pros
nevím, já třeba se snažím si na nic nehrát, já su jakej su a nevidím důvod, proč jenom
že někdo dělá něco jinýho než většina lidí, tak je něco lepšího a k lidem se chová, nebo
jinak. A taky mi připadá, že i když mají na sobě drahý hadry a vypadají jako vychytaní
póni, chovaj se jak šupáci, vlastně jsou furt v nějaký póze! Každej je v nějaký póze! (inter
Honza srpen, 2005)

Co jsem taky vysledoval je, že holky, takový ty jedináčci, co dostaly všechno od rodičů a
celkem i bohatý – tak jim se nechce pracovat. Jim se nechce vůbec pracovat! Ony jsou třeb
podpoře, protože mají po škole, ale vydělávat nepůjdou. Navíc mají vysoký životní stan
a podpora i výpomoc rodičů jim nestačí. Tak co udělají? Šetří si, aby si koupily džíny
chápeš! Z té podpory si koupí džíny. Koupí si Diesel, Replay a jdou hledat ty bohatý koně
sem. Hledají bohatý borce, aby se na ně přilepily a sály peníze z nich. Aby nemusely prac
(interview, Polda, září 2005)

Goffman zdůrazňuje, že má-li jedinec skutečně hrát jistou roli, musí své jednání dramatizo
učinit ho zřetelným. Proto jsou důležité detaily (konkrétně v klubu se jednalo o logo na ob
čení) pohybu či prostředí. Z Goffmanova pohledu mají totiž charakteristiky role významn
schopnost sedimentovat. Sedimentace souvisí s mírou splnění společenské konformity, ale
naopak může způsobit, jak bylo vidět na ukázkách z interview, potenciální napětí.

Klub jako metafora domova

Až doposud jsem v textu hovořila o klubu i jeho aktérech v kontextu novodobého kme
tedy společenství založeného na jednotě a sdílených emocích. Předcházející kapitoly věnova
identifikaci s klubem na základě explicitního nošení značkového oblečení a potažmo implici
identifikaci s celebritami, jež také klub navštěvovaly a oblékaly se podobně, popisují spíše vnitř
rozpor nežli jednotu kluberů. Jak do konceptu neotribalismu zapadá potřeba sebeidentifika
rezidenta skrze vymezení se od šampónů? Ve skutečnosti také oni nosili oblečení značky Die

lay, prožívali s nadšením taneční *massage* a nechávali se fotit na webové stránky s celeb-
i.

co jo, kouříme tady máčka a ne sparty, mám na sobě Diesel a ne džany z tržnice, ale to ještě
znamená, že se na ostatní koukám povýšeně. Ono je to z části i o tý přípravě sem jít. Mne
hrozně baví – dát se do pucu, než se vydáš sem, ale tady mi to nepřipadá jako nepřirozený.
to právě i ta přirozenost, že máš na sobě drahý oblečení a připadáš si normálně a ne jako
ob, co mě tady láká. (interview, Danča, srpen 2005)

zhledem k tomu, že co se image týče, rezidenti si „pěstovali stejný „look" jako šampóni, mělo
vymezení hlubší podstatu, která se týkala postoje ke klubu. Neo-tribalismus vztažený na
lované prostředí klubu je totiž možné klasifikovat jako specifickou mikro-skupinu, vznikající
ámci určité sociální situace, založené na identitě jednotlivce. Maffesoli tvrdí, že individuální
ntita není identitou per se, nýbrž vzniká v rámci předchozí identifikace tohoto jednotlivce
ámci dané skupiny.

Toto je důležitý poznatek, neboť toto vnitřní rozdělení na šampóny a rezidenty znamená
ohem více, než eufemismy sociální třídy či statusu. Tyto nálepky demonstrují, jak vytváříme
tegorie pomocí slov. Vymezení rezidentů od šampónů (kteří sebe sami takto nikdy nenazvali,
byli takto označeni) odhaluje mnohem více o kulturním světě a hodnotách rezidentů, pro-
že jak píše Thornton: *„Nic neklasifikuje člověka více než způsob, kterým klasifikuje on sám"*
hornton: 1996: 101). Rezidenti o klubu mluvili často jako o domovu a personálu jako o rodi-
e. Sebeetikelizace „rezident" ve smyslu domácí, trvale obývající, naznačuje potřebu hledání
mbolického (ideálního) domova i mimo domov skutečný. Nálepka šampón znamenala pro
ezidenty ekvivalent hosta, turisty, občasného návštěvníka, kterého ke klubu nevázalo hlubší
itové pouto, ale jen touha bavit se.

No prostě takovéto zázemí, známý tady máš, cítím se tady jak doma. Klub je jako domov.
Máš tady takovýto zázemí. Prostě víš, že když jdeš sem, tak víš, že se máš s kým pobavit a ne
prostě, když jdeš někam do hospody, tak tam chybí fakt takovýto zázemí, abys ses pobavila
s barmany, prostě máš tady takovou tu jistotu, že tady někdo bude a pokecáš si s ním dobře
jako s kámošem. (interview, Danča, srpen 2005)

Je možné hovořit o klubu jako o domovu? Csaba Szaló (2006) ve své stati *Domov a jiná mís-
ta/ne-místa formování kulturních identit*, opouští dosavadní normativní představu domova jako
normálního a přirozeného místa formování kulturní identity. Sociologii nových kmenů ucho-
puje jako *„reflexi specifického charakteru vynucené přistěhovalecké soudržnosti, charakteristické
pro současný urbánní svět velkých měst"* (Szaló 2006: 155). Novodobé kmeny jsou v podmínkách
velkoměst reprodukovány na bázi každodennosti. Z tohoto pohledu již nemusí mít domov zaži-

tou podobu fyzického místa (dům, lokalita). Domov mohou představovat také sociální sí
symbolická místa periodického prožívání emocionálně založených vztahů a vášní. Szaló
o symbolických ostrůvcích přítomnosti. Jinými slovy, metafora klubu jako místa připom
ho domov vyjadřuje touhu někam patřit.

Jedním slovem, je to pro mě *rodina*. Prostě jinde se necítím, tak jako tady. Je to prostě tou
sférou, která se nedá popsat, musíš tu prostě být. (…) můj první dojem z klubu byl, ž
nádherné místo. Pak jsem sem začala chodit často a postupně jsem se seznamovala… v
takovýto přátelství, a kamarádství… Lidi tady, ti, co sem chodí denně na kafe a ne jak ti sv
co sem lezou na massage, shazujou masky, tady se dokážou uvolnit a zbavit se stresu z prác
ství, bez pózy, kecají s tebou jako rovný s rovným, i když vydělávaj těžký prachy a jsou o
let starší. Dospěla jsem zde a neskutečně si pozvedla sebevědomí. Jedním slovem, je to pi
a další lidi, co sem chodí pravidelně jako já, prostě *rodina*. (interview, Danča, srpen 2005)

My tomu říkáme oáza, půjdeme do oázy klidu a míru – do klubu – tak tady se nikdo ne
tady se nikdo nad nikoho nepovyšuje. Nezažil jsem nikdy žádný konflikt, jako že by někdo
dil a dělal, že mu to tam patří a takový, co se v jiných klubech ve městě stává často, prot
to tam samej borec, kterej čeká, až do něj někdo žduchne. Takovejch těch sedmnáct, osm
devatenáct a tak, to jsou ty typy, co myslí, že jsou na vrcholu a můžou vyvolávat konflikty.
v baru i v sedačce i na parketu je dobře, skoro jako doma, protože tady nejsou pravidla a
hlavně o svobodě. Jsou tady děcka, je tady zábava, je tady relax… (interview, Polda září 200

Szaló (2006) hovoří o klíčové úloze drobných metonymií domova, které evokují zkuše
blízkosti a důvěrně známého, stabilního prostředí. Tradičně bývala takovým místem stabi
rodina. O rodině se mluví jako o místě, kde se člověk setkává s prvními sociálními vztahy, s
ními konflikty. Rodina má obrovské postavení také v utváření lidského já. V rodině se čl
poznává, rodina jej hodnotí, rodina je první místo, v němž jedinec formuluje své požada
potřeby a názory.

To prostředí tady i ty lidi kolem mě, to vše mě ovlivnilo. Tady to ovlivní každého, třeba po
sem chodí jednou dvakrát do týdne a ne jednou za půl roku, tak se vytvoří zvláštní závisl
na tenhle klub a zdejší prostředí. Já jsem si říkal, budu sem chodit jednou za týden, ale chod
sem tak třikrát, čtyřikrát, mám potřebu dejchat zdejší atmosféru… nevím, přijde mi to je
nejhezčí místo ve městě, ale není to jen o designu a poloze. Dá se tady bezvadně vyklá
v jiných hospodách to takhle nefunguje, tady tě barmani poslouchají, i když ti je sedmná
jsou jak bráchové. (interview, Miška srpen 2005)

Ačkoliv se mluví v souvislosti s postmodernou o rozpadu rodiny, řada výzkumů (např. Tuč

ktiv 2003) naopak ukazuje, že rodina hraje v životě mladých lidí stále důležitou roli. Sám
soli moderní instituce, ke kterým patří kromě národního státu, církve a práce také rodi-
závrhuje. Tvrzením, že pod tenkou slupkou individualismu se skrývá hlubinná touha po
tu do prazákladní sociální formy, do náruče kmene naznačuje, že ztracená jistota v moder-
stituce znamená konec masové společnosti, ale samotné instituce tím zrušeny nejsou
lán 2003). Dojem, že tak Maffesoli činí, je nedorozuměním, ke kterému občas dochází při
pretaci sociologů postmoderní teorie.

Závěr

V textu jsem přestavila několik zajímavých momentů, které jsou výsledkem zúčastněného
orování v klubu, kde jsem pracovala. Výzkum byl zaměřen na analýzu každodenních sociál-
interakcí a formování identit mladých lidí v klubovém prostředí. Text je zarámován do kon-
tu novodobých kmenů francouzského sociologa Michela Maffesoliho (1996, 2002) z postmo-
ní subkulturní perspektivy vybraných teoretiků z Manchester Institut for Popular Culture.
vní linie sleduje význam tohoto prostoru pro zdejší stálé klubery, kteří klub popisují jako svůj
hý domov. Jejich vztah demonstruji na subjektivním vymezování se vůči ostatním mladým
berům, kteří hledají v klubu převážně zábavu. Tyto vnitřní rozpory a klasifikace na My versus
ní jsou vyjádřením touhy mladého člověka najít si své symbolické místo zakotvení a vybudo-
t si okruh přátel, tedy stát se součástí sociální sítě lidí, jež pro něho mají specifický význam.
jedstavu klubu jako metafory domova opírám o text Csaby Szaló (2006). Argumentuji, že vztah
dovaných ke klubu (kteří sami sebe označovali slovem rezidenti) jako symbolickému domovu
v souladu s Maffesoliho teorií novodobých kmenů.

Jak je to se mnou a s klubem? Já ti řeknu citát: Pohodu a domov nemá člověk v domě, ale
v duši! Protože když se cítíš šťastná, tak nic nepotřebuješ, ale někdy musíš ten svůj „domov"
hledat. (interview, Miška, srpen 2005).

V této jednoduché větě dokázal jeden z mých informátorů popsat hlavní argument, o který
e opřen tento text. Domov je pocitová záležitost, navozená atmosférou a lidmi, kteří vdechují
místu intimní povahu důvěrně známého prostředí.

Literatura

Barker, Ch. 2006. *Slovník kulturálních studií.* Praha: Portál.

Bennett, A. 1999. Subcultures or Neo-Tribes?: Rethinking the Relationship Between Y
Style and Musical Taste. *Sociology* 33, 3: 599-617.

Blackman, S. 2005. Youth Subcultural Theory: A Critical Engagement with Concepts, its
Origins and Politics, from Chicago School to Postmodernism. *Journal of Youth Studies* 8, 1:

Garfinkel, H. 1967. *Studies in Ethnometodology.* Cambridge: Polity Press.

Goffmann, E. 1999. *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě.* Prah
Nakladatelství studia Ypsilon.

Hebdige, D. 1979. *Subculture: the Meaning of Style.* London: Routledge.

Jenkins, R. 1996. *Social Identity.* London: Routledge.

Kostlán, D. 2003. Diagnóza psychoanalytika kolektivní duše. *Biograf* 32: 97 – 101.

Maffesoli, M. 1996a. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society.*
London: Sage.

Maffesoli, M. 2002. *O nomádství: iniciační toulky.* Praha: Prostor.

Malbon, B. 1998. The Club: Clubbing, Consumption, Identity and the Spatial Practices o
Every-night Life. In Skelton, T. & G. Valentine (eds.), *Cool Places: Geographies of Youth Cul*
New York& London: Routledge, str. 266-285.

Muggleton, D. 2000. *Inside Subculture: the Postmodern Meaning of Style.* Oxford: Berg.

Wang, J. 2005. Bourgeois Bohemians in China? Neo-Tribes and the Urban Imaginary. *Ch*
Quarterly 183: 532-48.

Muggleton, D. Weinzierl, R. 2003. What is „Post-subcultural Studies" Anyway? In
Muggleton, D. & R. Weinzierl (eds.), *The Post-subcultures Reader.* Oxford: Berg, str. 3-26.

Redhead, S. 1997. *Subculture to Clubcultures: an Introduction to Popular Cultural Studies.*
Oxford: Blackwell Publishers.

Spradley, J. P. 1980. *Participant observation.* Victoria: Wadsworth Publishing Company.

Szaló, C. 2006. Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. *Sociální Studia*
145-160.

Thornton, S. 1996. *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital.* Hanover:
University Press of New England.

Tuček, M. a kol. 2003. *Dynamika české společnosti a osudy lidí na přelomu tisíciletí.* Praha: SLON

Velký sociologický slovník. 1996. Druhý díl, P-Ž. Praha: Karolinum.

Elektronické zdroje

Smolík, J. 2006. Extremismus subkultur mládeže? *Rexter*, Brno: Centrum strategických stud
5, 1: 2006. Dostupné na: http://.www.strat.cz/.rexter/.rexter.html (navštíveno 14. 12. 2007)

lichaela Pyšňáková

absolventkou magisterského programu sociologie na FSS MU v Brně. V současnosti studuje
ktorském studijním programu na téže fakultě. Specializuje se na problematiku životních sty-
ládeže, na sociologii spotřeby, intra/inter generačního konfliktu, sociální/kulturní exkluzi
e spotřební chování, zejména na roli značky u současné mládeže. V magisterské práci „Cool
e – mizející hranice mezi identitou a image" (2006) založené na terénním výzkumu popisuje
asnou klubovou kulturu mládeže.

ontakt: michaela.pysnakova@gmail.com

„Don't Embrace Me": Ideologies and Conceptual Hierarchies in Thesauri

Tomáš Samek

Abstrakt: *Článek pojednává o vztahu mezi pojmovou hierarchií a ideologií; zkoumá, jak se tento vztah projevuje ve třech anglojazyčných tezaurech – americkém, britském a tezauru Evropské unie. Knihovní tezaury předkládají množství termínů uspořádaných do pojmových hiearchií tak, aby u každého termínu bylo patrné, s jakými dalšími příbuznými termíny souvisí a jakým sémantickým vztahem (synonymie, antonymie, hyponymie) je s nimi spjat. Jestliže se zaměříme na ideologicky zatěžkaná anglická slova man a gay a analyzujeme jejich lexikálněsémantický obraz prezentovaný v uvedených třech tezaurech, shledáme, že každý tezaurus předkládá jiný obraz světa a jinou ideologii. Navzdory obecně vžité představě, že tezaurus je objektivní pojmová klasifikace, která se používá jako pomůcka k organizaci znalostí v knihovnách a databázích, bližší rozbor ukazuje, nakolik je tato představa pouhou iluzí. Jako jiné jazykové výtvory i tezaurus zrcadlí předsudky svých tvůrců a ovlivňuje jimi na podprahové úrovni své uživatele – čtenáře knihoven.*

Kličová slova: *tezaurus, klasifikační systémy, organizace znalostí, pojmová hieararchie, kategorizace, gender, politické ideologie, sémantické vztahy, angličtina, sexismus v jazyce*

"In everyday English usage, as in everyday English life, it is well established that the masculine embraces the feminine," Winston Churchill, the conservative British Prime Minister, reacted in the House of Commons fifty-five years ago in response to a Labor Member of Parliament who criticized Churchill's generic use of the pronoun *he* in referring back to an antecedent *someone* (Seligman 1996: 133). The parliamentary debate did not revolve around the topic "sexism in language" but centered on the civil war in Greece. That war is longpast. The cultural war on sexist language, however, is not.

In this essay I will focus on a specific aspect of the ideological struggle over generic words, namely, the one fought in libraries and information databases. I will examine the way in which the struggle is manifested in, and perpetuated by, library thesauri used in different countries and cultures to organize knowledge included in books and other information-bearing documents that are processed in libraries, archives, and database centers. From a comparative perspective,

I will analyze the use of some highly contested generic terms – e.g., "man" and "gay" – in three information retrieval thesauri: The British *House of Commons Library Subject Thesaurus* (1989), the American *Library of Congress Subject Headings* (1989), and the international *Eurovoc Thesaurus* (1987; hereinafter, Eurovoc). The term "thesaurus" will refer to "information retrieval thesaurus" unless otherwise specified.

First, I will define the information retrieval thesaurus and demonstrate its functions in library practice. Second, I will argue that that choice of thesaurus is not politically neutral, since conceptual hierarchies in thesauri may index different political ideologies, suggesting them to library users. The goal of this paper is to determine if *House of Commons Library Subject Thesaurus*, *Library of Congress Subject Headings*, and Eurovoc embody different ideological perspectives.

The Information Retrieval Thesaurus and Its Function

What is an information retrieval thesaurus and how does it work? It is an alphabetically ordered collection of words used in libraries, library catalogs, and databases in order to organize and classify books and other information-bearing units in a way that makes it possible to retrieve them whenever a reader/user needs them.

Each book receives a call number that determines the location of the book in the library collection. In English speaking countries the call number is commonly assigned according to the subject (topic) of the book, so that books dealing with a similar subject are located roughly in the same place in the library. The thematic part of each call number is the usually alphanumeric expression of the main concept that captures the main topic of the book ("most relevant" in library science terminology). To locate a new book in the library, the librarian has to find the appropriate concept in the information retrieval thesaurus to determine the thematic part of the call number. The procedure of identifying the thesaurus words ("subject headings") that would best express the topic(s) is called "subject indexing". Due to subject indexing, each book receives a set of word labels ("subject headings") under which the book can be found in electronic catalogs. The call number is assigned according to one ("the main") of these headings.

However, the role of a thesaurus is not limited to co-determining the location of a book on the shelves. Since the thematic subject of each book or document is expressed as a set of thesaurus words ("subject headings"), the end user of the electronic catalog who searches for literature using the subject headings is forced to follow those expressions and conceptual hierarchies prescribed by the thesaurus. The use of other words is strictly forbidden since the central function of the thesaurus is to standardize language used to describe the content of books and other documents.

One of the goals of such standardization is to limit the number of synonyms. This may be shown in some specific examples taken from thesauri. If the content of a book deals with, among other things, the topic "males," the person who indexes the book takes a look in, let say, the *House of Commons Library Subject Thesaurus* and can see the following information under the entry "Males":

Males: USE Men

This means that the thesaurus considers the word "males" a term that should be always replaced by the word "men" in any indexing procedure. In the theory of thesauri, the word "men" is referred to as the *preferred term* whereas "males" is referred to as *non-preferred term*. Therefore, no book can be indexed by the term "males," and, consequently, no book can be found under the term in the electronic catalog (if one relies on "subject headings" only). Both the indexing person and the library catalog user are suggested to go to the entry "men" whenever they would like to use the subject heading "male." This device serves to reduce the number of words to describe the content of books and also fundamentally increases the likelihood that books with the same subject will not be described and linguistically located in completely different ways: one time under the subject heading "male" and another time under the heading "men". Several non-preferred terms may point to the same preferred term but not vice versa. The preferred term stands for all its non-preferred terms.

Thus, the non-preferred terms are subsumed and collapsed into the preferred term. The relation between *preferred* versus *non-preferred* is expressed not only under the non-preferred term entry "males" (see above) but also under the preferred term entry "men," where it takes the following form:

Men

USED FOR: Males

This function of preferring some expressions at the expense of other (more or less synonymous) expressions is one of the important features that makes information retrieval thesauri different from linguistic thesauri such as Roget's (e.g., Laird 1997). Linguistic thesauri like Roget's do not state which of two synonyms must not be used and which, on the contrary, is to be used in all situations. The relationship between *preferred* versus *non-preferred* exists only in information retrieval thesauri.

Horizontal Semantic Relations

What does the horizontal relationship between *preferred* versus *non-preferred* mean in semantic terms? Two different types of relations can be subsumed under the relation *preferred : non-preferred.*

The first type of horizontal semantic relation has been mentioned already. It is synonymy and quasi-synonymy (i.e., partial synonymy). The distinction between synonymy and quasi-synonymy is not easy one, since synonymy is almost always partial synonymy. Absolute synonymy – if defined as replaceability of the lexeme in all contexts without any change in meaning – seems to be rare, and some linguists deny its existence entirely (Čermák 1993).

The second type of horizontal semantic relation is antonymy, i.e., the relation between lexemes with opposite meanings. The formulation "lexemes with opposite meanings" can refer to different semantic phenomena, i.e., various subtypes of antonymy: (a) The antonymy "black" versus "white" is the first subtype – the terms refer only to the extreme opposites. (b) Another subtype can be exemplified by the opposition "male" versus "female" – the terms are complementary (Lyons 1977).[1] (c) Still another subtype can be exemplified by the opposition "to buy" versus "to sell" – the terms refer to two reverse processes. (For other subtypes of oppositeness, antonymy, and contrastive relations see Lyons [1977], especially pp. 270-290.) Obviously, (a), (b), and (c) present different kinds of opposition from a semantic point of view. However, these and other differences are usually not considered relevant for the purpose of information retrieval thesauri and they all may be subsumed under the generalized category of "antonymy in a broad sense."

From the viewpoint of synchronic linguistics, antonymy and synonymy can be seen as kinds of horizontal relationships in – albeit not limited to – the system of lexicon (Čermák 1994). Within information retrieval thesauri, antonymy is often not distinguished from synonymy and both are treated under the overarching category "preferred versus non-preferred terms". So, for instance, the entries may look as follows for the words, *(1)*, "white" and, *(2)* "black", respectively:

(1) White USE Black
(2) **Black**
USED FOR: White

Consequently, all literature dealing with, among other things, the topic "white color" is placed under the same heading as the literary works dealing with "black color." The reverse solution – i.e., "white" as preferred and "black" as non-preferred term – is also possible.

To sum up: In information retrieval thesauri, if two or more expressions seem to have fully or partially synonymous (or antonymous) meaning, one of them – usually the most frequently used one – may be chosen as the preferred term and the others become non-preferred terms that function as mere pointers leading to the preferred term. In a thesaurus, the horizontal semantic relations may be treated as oppositions between the preferred and non-preferred terms. However, this solution is not a mandatory requirement since each of the two terms that could be connected with a horizontal relation (e.g., "men" versus "women") may be conceived of as a separate main entry ("main entries" cannot be non-preferred terms). For instance, "men" and "women"

1 Lyons (1977) points out that the complementary character of the opposition male : female makes it fundamentally different from those types of oppositeness that are a matter of degree, e.g., hot : cold. A human being, he maintains, is either male or female. This reasoning, however, seems to neglect some border-line cases of transsexual and transgender people whose sexual and/or gender identity may be a matter of degree, dynamically shifting between various degrees of more female versus more male. See Kulick's (http://www.language-culture.org/colloquia/symposia/kulick-don/back.html) discussion on that topic.

can be two separate main entries and, at the same time, refer to a common superordinate term – e.g., "persons." This leads us to vertical semantic relations in the thesaurus.

Vertical Semantic Relations

While horizontal semantic relations deal with synonymy and antonymy, vertical semantic relations deal with hyponymy. Hyponymy is a relation of a more specific lexeme to a more general one, e.g., "rose" to "flower" (Čermák 1993). Hyponymy is of central importance for thesauri since, as Lyons (1977) observes, "the relation of hyponymy imposes a hierarchical structure upon the vocabulary and upon particular fields within the vocabulary" (1977: 295).

From the point of view of semantic extension, the relations of a hyponym ("rose") to a hyperonym ("flower") can be described in terms of logical inclusion: "rose" and "tulip" etc. are co-hyponyms included in the semantic extension of the word "flower". "If *X* is the class of flowers and *Y* is the class of tulips, then it is in fact the case that *X* properly includes *Y* ($X \supset Y$)" (Lyons 1977: 291). To use Winston Churchill's metaphor, the hyperonym embraces the hyponym.[2]

In a thesaurus, the vertical semantic relation would be expressed in the respective separate main entries for *(1)* "flower", *(2)* "tulip," and, *(3)* "rose" as follows:

(1) **Flower**
NARROWER TERMS: Rose
Tulip

(2) **Rose**
BROADER TERM: Flower

(3) **Tulip**
BROADER TERM: Flower

The vertical relations are sometimes referred to as *hierarchic*. In such cases as generic "man", linguistic hierarchies reflect upon, and contribute to the establishment of, social hierarchies. The unmarked member of a binary opposition (Waugh 1982) seems to be the one who has more power and/or is more socially visible (Mathiot 1979). This opens the question of the ideological aspect of the hierarchies presented in thesauri.

2 It is apparent in this context that the boundary constructed by some linguists between the „horizontal" and „vertical" semantic relations is quite relative. Observing English language use, one may argue that, for instance, the semantic relation between „man" and „woman" may be conceived in both ways. In some utterances, „man" and „woman" are used as antonyms – i.e., the semantic relation between them can be said to be horizontal; in other utterances, hyperonymic „man" embraces „woman," which would suggest vertical semantic relation.

Thesaurus and Ideology

Kristina Boreus (1999) points out the interrelationship between concepts and ideology. The change of conceptual hierarchies is linked to political change, and vice versa. Since a thesaurus mirrors and suggests semantic hierarchies, it is not too far-fetched to expect some correlation between the semantic hierarchies expressed in thesauri and certain political ideologies.

The ideological load associated with a specific semantic hierarchy may differ from word field to word field (Klein 1989). The conceptual hierarchy suggested by the generic use of the word "man" seems to be more likely to be contested in an ideological struggle than the hierarchy that suggests that "flower" should include "tulip". The generic use of the word "man" that semantically embraces "woman" may be one of the linguistic indexes of conservative ideology in the Euro-American West. On the other hand, the avoidance of the generic "man" may linguistically mark more liberal ideologies and discourses. However, there is no strict boundary here since the presence of the generic use of "man" may or may not become an index of ideological orientation of the user. Schematically, the indexical co-relationships between the two extreme poles of ideology and language use in recent times could be formulated as follows:

the usage of generic "man": the non-usage of generic "man":: conservatism : non-conservatism.[3]

In the following section, I will examine the ideological aspect of the three information retrieval thesauri by focusing on the vertical semantic relations suggested in each of the thesauri for two words that may be used in a generic sense: "man" and "gay. Just as the generic 'man' includes 'woman', so does the generic 'gay' include 'lesbian. The question is if there are any prevalent ideologies expressed in such conceptual hierarchies.

Generic "Man" and "Gay"

The use of the generic "man" and "gay" seems to be based on the same principle: the male notion includes the female notion. However, one has to be careful in emphasizing the notional similarity. In current politically correct English use, the usage of the generic "man" seems to be a bit more ideologically marked than the generic "gay."

Although the generic use of "gay" is perceived as discriminatory by many lesbians (and some gays), it seems to have taken a while until the semantic similarity of the two generic patterns has been fully recognized and consciously ideologized: even those who tend to using non-sexist

3 It is perhaps no accident that Winston Churchill as a conservative politician defended the generic use of „man" against a Labor MP, i.e., somebody coming from a party that has traditionally proposed more liberal views. However, Churchill's parliamentary story goes back more than fifty years, a time span that definitely matters in this case. It is hard to speculate what Churchill would say nowadays. Even such a conservative man as Newt Gingrich recently uttered, in a debate in Congress, a sentence that (unconsciously?) avoids the generic „man" and „he": „The idea that you get your... savings and investment income and pay no taxes on it, while the person next to you is paying taxes on their income, that's nonsense" (Seligman 1996: 133; emphasis added).

language and avoiding (at least in certain contexts) the generic "man", may still use the generic "gay."[4]

Three Parliamentary Thesauri – Three Ideologies?

Eleanor Rosh (1978) opens her famous article on principles of categorization with a quote from the writer Jorge Luis Borges:

[A]nimals are divided into (a) those that belong to the Emperor, (b) embalmed ones, (c) those that are trained, (d) suckling pigs, (e) mermaids, (f) fabulous ones, (g) stray dogs, (h) those that are included in this classification, (i) those that tremble as if they were mad, (j) innumerable ones, (k) those drawn with a very fine camel's hair brush, (l) others, (m) those that have just broken a flower vase, (n) those that resemble flies from a distance (Borges 1966: 108).

Rosh observes that the most salient feature of this classification system is that it is no classification at all (1978: 27). Keeping this observation in mind, let us explore the realm of real classification systems used in parliamentary thesauri for the terms discussed here. The generic "man" and/or "gay" are underlined in the following text.

(A) *House of Commons Library Subject Thesaurus* (1989; hereinafter: HCLST) is used exclusively in the British Parliament. It suggests the following linguistic and ideological hierarchy in the entry for "men":

Men

USED FOR:	Males
BROADER TERM:	People
NARROWER TERM:	Married men

The hierarchic relations in the entry for "women" differ considerably:

Women

USED FOR:	Females
BROADER TERM:	People
NARROWER TERMS:	Armed forces women
	Housewives
	Married women
	Policewomen
	Pregnant woman
	Widows
	Women's movement

I have not found any generic use of man in HCLST. It would be interesting, though, to discuss the ideological preconceptions that may be read from the way in which the co-hyponyms (narrower terms) of each entry have been constructed – compare the hyponym of "men" (there is only one: "married men") with the co-hyponyms of "women". There is no entry for "gay" or "lesbian" in HCLST. There is only one entry for "homosexuality" conceived of as a sexual deviancy:

Homosexuality

BROADER TERM:	Sexual deviancy

The ideological attitude seems to be clear here: "homosexuality" is a form of behavior disorder and a kind of deviancy together with "incest" and "pedophilia" as a brief look at the structure of the broader term reveals:

Sexual deviancy

USED FOR:	Transvestism
BROADER TERM:	Deviance and behaviour disorders
NARROWER TERMS:	Homosexuality
	Incest
	Paedophilia

Since "transvestism" is a non-preferred term of "sexual deviancy," it should be considered on the same hierarchic level. What may logically follow from such a semantic organization is quite non-sensical: "homosexuality," "paedophilia" and "incest" are kinds of "transvestims."

(B) *Library of Congress Subject Headings* (1989; further only: LCSH). I deliberately chose the edition of this American thesaurus that was published the same year as the British HCLST (1989). In the subject headings of LCSH, generic "man" (in singular) is used as well as non-generic "men" (in plural). From a linguistic point of view, this corresponds with Lyons's (1977) observation about the relevance of singular versus plural in the generic versus non-generic language use. So, in LCSH, "man" includes "men" and "women" as its co-hyponyms:

4 It is no accident that most names of homosexual organizations start with the words „lesbian and gay" – in this word order. Such a word order disables the generic interpretation of „gay" in the same way as the expression „woman and man" makes it quite hard to interpret „man" in a generic way. The word order „gay and lesbian" as well as „man and woman" would not work that well from la parole point of view (i.e., language used in real time): one does not realize the non-generic usage immediately when reading the first word in those expressions – "gay" and "man" respectively – but first after one reaches the word "lesbian" and "woman". The word order "lesbian and gay" is immediately and overtly clear as non-generic due to the context. So, for instance, one speaks of LGBT organizations in the U.S. (which stands for "Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender" – note the word order again). The case of "politically correct word order" seems to be interesting since even politically correct words – "gay" and "lesbian" – may be put in a politically incorrect word order. The language ideology spreads from paradigmatic relations in lexicon ("gay", "lesbian" as lexemes) to syntagmatic combinations (realizations in time). It may be worthwhile to examine further the hypothesis that not only language but also language ideology has its paradigmatic and syntagmatic axes.

Married women
Mass media and women
Matriarchy
Middle aged women
Middle class women
Minority women
Mothers
Motion pictures for women
Nieces
Parapsychology and women
Photography of women
Physically handicapped women
Poor women
Pregnant women
Princesses
Queens
Rural women
Single women
Sisters
Television and women
Television programs for women
Urban women
Widows
Wives
Women's mass media
Working class women
Young women

Finally, let us take a look at the mysterious sexless and genderless "persons" that are mentioned under the entry "man". Those persons are (see the enumeration under the "narrower terms"):

Persons

BROADER TERM: Man
NARROWER TERMS: Aliens
Celebrities
Cigarette smokers
Dieters

Draft resisters
Exiles
Fans (Persons)
First loves
Gays
Heroes
Homeless persons
Homeowners
Immigrants
Look-alikes
Medically uninsured persons
Missing persons
Night people
Pacifists
Psychics
Rednecks
Refugees
Respect for persons
Retirees
Roommates
Victims
Zionists

LCSH seems to violate the principles of classification (Rosch 1978) to a large extent at many places but the bizarreness of the above categorization of "persons" almost resembles the fictive taxonomy of the animal kingdom created by Borges. Rosch observes about Borges's fiction that, "[c]onceptually, the most interesting aspect of this classification system is that it does not exist" (1978: 27). LCSH – a quasi-classification that exists at least in the sense that it has been extensively used in American library practice – does not seem that far removed from Borges. Under the notion of "persons", we can find "gays" together with "roommates", "first loves," "heroes," "immigrants," "rednecks" "celebrities", "cigarette smokers" and "Zionists." A brief look at the entry "gays" reveals that the concept, albeit pluralized, is used in a generic sense to include "lesbians."

Gays

USED FOR: Gay people
Gay persons
Homosexuals
BROADER TERM: Persons

NARROWER TERMS:	Church work with gays
	Gay men
	Gay teenagers
	Lesbians
	Social work with gays

To sum up: LCSH suggests many (often contradicting) linguistic hierarchies. The extent to which such ethno-hierarchies can be considered a consistent classification is debatable. The androcentric perspective is present both in the vertical and horizontal semantic relations. Singular "man" always has generic meaning whereas the plural "men" may or may not gain a generic meaning. The noun "gay(s)" is used predominantly in a generic sense to include "lesbians." Yet to prove a *consistent* presence of certain political ideology may prove a harder task. For instance, unlike HCLST, where "homosexuality" was considered only a form of sexual deviance, LCSH enables one to make a broader interpretation. LCSH appears to be a logically inconsistent cluster of intertwined terms whose mutual semantic relations are organized from several different and mutually competing ideological (and cultural) points of view.

(C) In spite of the publication date, Eurovoc (1987) is historically the youngest among the three thesauri. While HCLST and LCSH have had a long tradition of gradual development, Eurovoc is a product of the unifying European Union. It has been created by the European Parliament and the Office for Official Publications of the EU. Eurovoc's conceptual hierarchies are the most consistent. The separate entries for "man" and "woman" are simple and fully symmetric and exist only in singular:

Man

BROADER TERM:	Distribution by sex

Woman

BRODER TERM:	Distribution by sex

A look at the entry for the broader term reveals that the point of view seems to be demographic and sociological:

Distribution by sex

BROADER TERM:	Composition of the population
NARROWER TERMS:	Man
	Woman

The terms "gay" and "lesbian" are present and both are horizontally referred to "sexual minority." The overall web of vertical and horizontal semantic relations suggests rather liberal than conservative attitude in conceptualizations:

Sexual minority

USED FOR:	Gay
	Homosexual
	Lesbian
	Transsexual
	Transvestite
BROADER TERM:	Fight against discrimination

I have not found, in Eurovoc, other terms and hierarchies that would include the generic/non-generic "man" or "gay" (in singular and/or plural).

Conclusion

Focusing on the generic versus non-generic usages of "man" and "gay", I have examined the ideological predilections of three information retrieval thesauri: British HCLST, American LCSH, and European Union's Eurovoc. The ways in which the polarities "man":"woman" and "gay":"lesbian" are conceptualized – i.e., situated in a network of horizontal and vertical semantic relations – have been compared in those thesauri. On the suggested imaginary ideological scale *conservative : non- conservative*, HCLST and LCSH appear to be located somewhat closer to the conservative pole than Eurovoc, the only thesaurus that entirely avoids using words (and relations among words) that may be considered sexist by some users.

One may speculate if such an ideological difference is the product of the political attitudes in institutions of European Union that was historically founded on social-democratic ideas. Until recently, the overall atmosphere in EU institutions (e.g., the European Parliament, which is the co-author of Eurovoc) has been less conservative than in the British House of Commons or in the American Congress on such issues as human rights, capital punishment, equal treatment of women, and the legalization of homosexual relationships. However, such a broad political speculation is definitely beyond the goal and scope of this article.

One may object to the present analysis of ideologies in the three thesauri on the basis that broad cross-cultural comparisons are problematic since they neglect historical, cultural (and on the European continent also linguistic) differences that co-determine semantic relations suggested in and reflected by thesauri. Also, it seems to be difficult to compare thesauri from slightly different editorial traditions and with very different scopes. The differences in broader cultural and sociopolitical contexts in the US, the UK, and the (continental) EU present a large methodological problem. All these critical reservations are serious and have to be taken into account. The

aim of this article has been more modest – namely, to show the existence of the problem and to demonstrate with some examples that there are *possible* links between ideologies and conceptual hierarchies in thesauri. The hierarchies often seem to be problematic not only from ideological point of view: thesauri incorporate a long historic tradition of *speculative* lexicography (Hullen 1990) that has been carried over until recent times. In spite of all their inadequacies, the vertical and horizontal semantic relations perpetuated in thesauri are nonetheless widely used in everyday practice, thus influencing both librarians and end users of those linguistic products.

References

Boreus, K. 1999. The significance of conceptual stability for ideological stability: The ideological shift to the right in the Swedish public debate as an example. *Journal of Pragmatics,* 31, pp. 1-24.

Borges, J. L. 1966. *Other inquisitions 1937 – 1952.* New York: Washington Square Press. [mention the translator: Ruth L. C. Simms…]

Čermák, F. 1994. Jazyk a jazykověda [Language and Linguistics]. Praha: Pražská imaginace.

Eurovoc: Alphabetical thesaurus. 1987. Annex to the Index of the Official Journal of the European Communities. 2. ed. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.

The House of Commons Library Subject Thesaurus. 1989. London: House of Commons Library.

Hullen, W. 1990. Speculative Lexicography: Difficulties in Following the Historical Path of a Linguistic Idea. In A. Ahlqvist (ed.), *International Conference on the History of Language Sciences.* Amsterdam: John Benjamins.

Jakobson, R. 1960. Concluding statement: linguistics and poetics. In T. A. Sebeok (ed.), *Style in language*, pp. 350-77. Cambridge, MA: MIT Press.

Klein, J. 1989. Wortschatz, Wortkampf, Wortfelder in der Politik. ['Vocabulary, word struggle and semantic fields in politics.] In J. Klein (ed.), *Politische Semantik: Bedeutungsanalytische und sprachkritische Beitrage zur politischen Sprachverwendung, ['Political Semantics: Contributions Towards Semantic Analysis and Linguistic Critique of Political Language Use.']*, Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 3-50.

Kulick, D. 1999. *Language and Gender/Sexuality.* Available at: http://www.language-culture.org/colloquia/symposia/kulick-don/back.html

Laird, Ch. 1997. *Webster's New World Roget's A-Z Thesaurus.* New York: Macmillan.

Library of Congress Subject Headings. 1989. 12th edition.Washington, D.C.: Library of Congress.

Lyons, J. 1977. *Semantics*: Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Mathiot, M. 1979. Sex Roles as Revealed Through Referential Gender in American English. In M. Mathiot (ed.), *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf Revisited.* New York: Mouton.

Rosch, E. 1978. Principles of Categorization. In E. Rosch and B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization.* Erlbaum NJ. Pp 27-48.

Seligman, D. 1996. Trivia Questions: Use of Plural Pronouns to Avoid Using Masculine Pronouns. *Fortune* 133, 1: 133-140.

Waugh, L. R. 1982. Marked and Unmarked: A Choice Between Unequals in Semiotic Structure. *Semiotica* 38: 299-318.

Tomáš Samek

studoval informační vědu na FF UK (Mgr.) a lingvistickou antropologii na University of Virginia (M.A.). Po pracovní stáži v Bundestagu řídil v pražské Parlamentní knihovně projekt, jehož cílem bylo sladit sémantické nástroje sloužící k vícejazyčnému vyhledávání informací v databázích EU. V současnosti je doktorandem Ústavu etnologie FF UK; zkoumá veřejný prostor u nás a v Německu z hlediska komunikativních projevů a konstituentů sociální inkluze a exkluze, a to zejména v tištěných masových médiích.

Kontakt: tsamek@gmail.com

Lovec jako lidský „druh": Lov a šamanismus u sibiřských hornokolymských Jukagirů[1]

Rane Willerslev

Abstract: *The text deals with a mixing of a human and animal category that occurs in the course of the hunt among Yukaghirs, a small indigenous group of hunters living along the tributaries of the Upper Kolyma River in North-eastern Siberia. "The act of hunt" influences the identity of the Yukagir hunters as members of a human "kind". To make their hunt successful and to escape the pursuit by the animal's ghost, they try to put themselves in the place of their prey and partly to become animals. However the metamorphosis from the hunter to the animal must not be complete. It is important to maintain certain distance and later on purge itself from the Otherness and became a human again. As a consequence of the long term absence of the shamans, shamanic practices have been adopted by the general population. I want to prove that these "amateur" practices have not become profane or just practical, but that only a level of intensity distinguishes them from the experience of shamans. I replace the term "shamanism" by the term "shamanship". Average members of the society practice "shamanship" on the different level depending on their talent.*

Key words: *liminality, shamanic practices, native conceptions of identity, human-animal relationship, hunt, Yukagirs*

Tato studie[2] se věnuje lidsko-zvířecím přeměnám u hornokolymských Jukagirů, malé skupiny lovců-sběračů ze severovýchodní Sibiře[3]. Zabývám se v ní především „aktem lovu" (viz též Lee

1 Z anglického originálu Willerslev, R. 2001. The Hunter as a Human "Kind": Hunting and Shamanism among the Upper Kolyma Yukaghirs of Siberia. North Atlantic Studies, 4, 1-2: 44-50 přeložila Hana Synková.

2 Za rady a kritiku v průběhu psaní tohoto textu děkuji prof. Caroline Humphreyové, dr. Piersi Vitebskému, Helene Brondholtové a Katie Swancuttové.

3 Jukagirové jsou nejstarší ze současných původních skupin obyvatel severovýchodní Sibiře. Předpokládá se, že sem přišli koncem neolitu, asi 4000 let př.Kr., z oblasti Bajkalu (Žukova 1996a; 1993). Počet Jukagirů před tím, než si je v polovině sedmnáctého století podrobili Rusové, se odhaduje na 5000 až 10 000 osob (Morin – Saladin d'Anglure 1997: 168). Živili se lovem a rybařením, rozděleni byli do několika táborů neboli klanů, které mluvily příbuznými jazyky, ale netvořily politický celek. Během dvou století po podrobení Rusy většina klanů zcela zanikla vlivem epidemií, hladomoru a asimilace se sousedními domorodými skupinami, které je napadaly. Na přelomu 19. a 20. století tak jejich populace klesla na 1500 osob, což představuje u sibiřských národů zcela největší pokles. Dnes Jukagirové tvoří dvě malé skupiny – hornokolymské Jukagiry a Jukagiry z tundry. Dohromady jich je okolo 1100, z čehož zhruba 500

1979: 207) a jeho vlivem na pocit identity jukagirských lovců v souvislosti s jejich příslušností k lidskému „druhu".

Ačkoliv Jukagirové rozlišují mezi pojmy „my" jako lidé a „oni" jako ne-lidé, nejsou tyto hranice zdaleka absolutní a „my" je proměnlivá kategorie. Obzvlášť je tato neurčitost patrná při lovu. Jukagirové chápou lov jako určitý druh vzájemného dialogu nebo dialektiky mezi lovcem a kořistí, jež se vyznačuje jak „vcítěním" do jiné – zvířecí bytosti, tak „odstupem" od ní. V lese se lovci oblékají do zvířecích kožešin, pohybují se a páchnou jako zvířata a namísto toho, aby užívali lidský jazyk, řvou a pískají. Své vlastní tělesné prožitky používají k tomu, aby zprostředkovaně porozuměli zvířeti, získali znalosti o jeho smyslech a vnímání a přijali jeho náhled na svět. Tento pokus o symbiózu zahrnuje jak úspěšné vystopování a zabití kořisti, tak i skrytí lidské identity lovců, aby unikli zhoubnému protiútoku ducha zabitého zvířete. Přeměna lovce na Jinou, zvířecí bytost, je však spojena s rizikem úplné metamorfózy, k níž by nikdy nemělo dojít. Symbiotickému procesu se proto v táboře čelí opačným procesem, jehož cílem je očistit vlastní osobu od Jinakosti a znovu stvořit lovcovu identitu jako člověka.

Na základě lovcovy snahy o dosažení lidsko-zvířecí symbiózy usuzuji, že jukagirský šamanismus by neměl být chápán jako „mysticismus", kterým disponuje určitá náboženská elita, ale spíše jako činnost a zkušenost mnohem širší, kterou si osvojili obyčejní lidé. V případě Jukagirů je to částečně důsledek dlouhodobé nepřítomnosti šamanů, která proměnila šamanské praktiky v amatérskou činnost. Pokusím se dokázat, že rozdíl mezi prožitky lovců a šamanů by měl být spatřován spíše v míře intenzity než v protikladných oblastech typu „sakrální" versus „profánní" nebo jednání „praktické" versus jednání „magické".

Jukagirský koncept druhu a osoby (personhood)

Ačkoliv Jukagirové nedělají zásadní rozdíl mezi lidmi, zvířaty a věcmi, klasifikují skupiny bytostí podle toho, zda mají nebo nemají to, čemu bychom mohli říkat „osobovost" (*personhood*). Jukagirové říkají: „Věci, které nejsou lidmi, nechtějí, abychom je živili" („*mitkiet lieguluek el lanii*") (Žukova 1996: 40). Lidé, zvířata, stromy, řeky a jezera v nejširším slova smyslu jsou osobami, protože se „hýbají", „rostou" a „dýchají", což je odlišuje od kamenů, hor a předmětů (jako jsou zbraně, lyže a potraviny), o nichž se říká, že jsou živé, ale „nehybné". Věci, které „existují" takto staticky, se nepovažují za osoby, protože mají jenom jednu duši, stín–*ayibii*; zatímco věci, které „existují" živě, za osoby považovány jsou, protože kromě svých „stínů" mají dvě další duše:

patří k hornokolymské skupině. Obě skupiny žijí daleko od sebe a jejich jukagirské dialekty jsou vzájemně nesrozumitelné. Dříve se skupiny nepovažovaly za etnicky jednotné, v současnosti však probíhají určité snahy o sjednocení (například Sjezd Jukagirů v roce 1992) (Weinstein 1993). Tento článek se zabývá hornokolymskými Jukagiry, kteří žijí těsně pod polárním kruhem ve Věrchněkolymském ulusu v republice Sacha [nazývané též Jakutsko; ulus je administrativní jednotkou republiky, pozn. překl.]. V roce 1993 jsem se zhruba na čtyři a půl měsíce vydal se skupinou Jukagirů na lov a chytání do pastí. Do jukagirské vesnice Nělemnoje jsem se vrátil na měsíc v roce 1996 a na dva měsíce v roce 1997 v rámci své magisterské práce ve vizuální antropologii. Komunitu jsem krátce navštívil jako obchodník s kožešinami v roce 1998 a v současnosti v ní provádím doktorský terénní výzkum.

srdce–*ayibii*, díky němuž se „pohybují" a „rostou"[4], a hlavu-*ayibii*, která jim umožňuje „dýchat". Na rozdíl od lidské kategorie však není statut osoby pro příslušníky určitého druhu ani konečný, ani pevný. Druhy nabývají a ztrácejí osobovost v závislosti na okolnostech. Když například jukagirský lovec vyjednává s ruskými a jakutskými úředníky v centru regionu, v Zyrjance, svoji roční kvótu zvířat, mluví o losech a sobech ne jako o osobách, ale pouze jako o materiálních entitách, které je třeba zabít a sníst. Právě tak při určování ceny kožešin sobolů a jiných kožešinových zvířat spolu lovci hovoří pouze o kritériích, která jsou zajímavá z obchodního hlediska: o barvě, hustotě a velikosti. Pokud ovšem lovci sledují kořist, jak dále popíši, často ke zvířatům přistupují jako k osobám, které mají určité způsoby chování, povahu a citlivost. Ty berou lovci v potaz, když se s nimi setkávají. Na to, zda bude jukagirský lovec přistupovat ke zvířatům jako k osobám, či nikoliv, má tedy vliv mnoho různých faktorů. Z toho plyne, že hledat jakýkoliv pevný řád v jukagirském systému klasifikace zvířat je zřejmě zbytečné, protože „kategorie lze vyjádřit při různých příležitostech a na různých místech různě" (Ellen 1993: 228, cit. podle Humphrey 1996: 58; viz též Hviding 1996: 169; Pedersen 1997).

Myslím, že osobovost znamená pro Jukagiry především přítomnost rozumových schopností. Mezi ně patří schopnost mluvit, záměrně jednat, přemýšlet, mít emoce a být součástí společenství. Když například Jukagirové tvrdí, že los je osobou, chtějí tím říci, že všichni losi mají společnou jakousi specifickou losí verzi racionálního vědomí. O losech říkají, že dodržují své vlastní kulturní, morální a jazykové kódy, sociálně se organizují do komunit a vedou domácnosti způsobem, jaký se od jejich druhu očekává. A tak, i když by se dalo hovořit o antropomorfní podstatě duchovního typu (tři duše a schopnost racionálního uvažování) společné lidem i nelidem, skutečné projevy těchto základních vlastností se liší podle druhů. Například neviditelní a poněkud méně inteligentní obři (*cou' lije*, „mytičtí starci") jsou považováni za kanibaly,protože jedí své vlastní příbuzné (vedle lidí a zvířat), což je zvyk, který Jukagiry děsí. O liškách (*caxa'le*) se říká, že jsou to mazaná, prolhaná stvoření, která s velkým potěšením trápí jiné druhy, a která mají nepořádek v domácnosti. Naopak losi (*pie'je*) jsou většinou přátelští a pořádkumilovní, i když poněkud hloupí.

Koncept osobovosti však musíme rozšířit, aby zahrnoval jak fyzické, tak i mentální aspekty. Každý druh má svůj vlastní typ těla (*'cul*) a pachu (*yo'rula*) a obojí je nedílnou součástí jeho statusu jako osoby. Pohyb a pach, které patří k jukagirskému pojetí osobovosti, jsou důležité při stanovení toho, s jakým druhem mají Jukagirové co do činění. Duch jedné nemoci například dává svoji přítomnost najevo odporným zápachem (*pe'jel*), i když jej nelze vždy zahlédnout (Jochelson 1926: 152). Ačkoliv jsou zvířata schopna vzít na sebe podobu lidského těla, často jim prý zůstane některá z původních fyzických vlastností, jež je identifikuje jako bytosti zvláštní kategorie, které jednají jako lidé, ale přesto jinak než lidé. A tak žena-liška si zachovává svůj silný zápach a muž-medvěd svůj kolébavý způsob chůze (viz též Riordan 1989: 196-201; Bogoras 1901: 284).

4 Výraz cubo'je znamená „srdce" a rovněž „běl" a „pohyb" (Jochelson 1926: 157).

Vztah mezi osobovostí a tělem je velice složitý. I když Jukagirové mají jasnou představu o tom, které tělo správně odpovídá dané osobě, mohou přijmout i tělo jiného druhu. To však lze udělat jen na krátký čas a je to riskantní. Může se stát, že dočasný život v cizím těle způsobí ztrátu původní druhové příslušnosti. V takových případech dojde k opravdové metamorfóze. Proměněná osoba potom začne vidět svět očima příslušníka hostitelského druhu, prožívá a cítí jej jako on. Změněný jedinec se tak stává Jinou bytostí a na své dřívější zážitky zapomíná (cf. Howell 1996).[5]

Průběh lovu

Lee tvrdí, že lov se skládá ze tří „technických" kroků: příprav k lovu, vlastního lovu a přinášení masa domů (1979: 207). Zaměřím se zde na to, co se označuje jako vlastní lov. V případě Jukagirů však musí být tato část průběhu lovu rozšířena, aby obsahovala nejen štvanici a zabití, ale rovněž život lovců v táboře. Na rozdíl od kung-sanských lovců, které studoval Lee, a kteří se s koncem dne vracívají do lidské komunity, jukagirští lovci zůstávají v tajze obvykle několik týdnů, než se vrátí zpět do vesnice. V průběhu zimního lovu do pastí trvají jejich lovecké výpravy i čtyři až šest měsíců.

Průběh lovu by navíc neměl být redukován jen na aplikaci lidského úsilí vůči pasivním zdrojům, jak to činí Lee. Nedokáže pak do něj začlenit způsob, jakým lovci-sběrači při lovu vnímají své vztahy k jiným druhům. Jak jsem již konstatoval, lov znamená pro Jukagiry jakýsi dialog mezi osobami nebo dialektiku mezi lidským já a ne-lidskou Jinou bytostí. Tvrdím, že tato dialektika se vyznačuje lovcovou „empatií" a jeho ochotou nechat ne-lidskou Jinou bytost přetvořit jej k obrazu svému. K tomu patří i „odstup", který se projevuje snahou vycouvat ze setkání s Jinakostí a obnovit vlastní lidskou identitu.

Předstírání zvířecího vidění světa

Jukagirští lovci si občas říkají „lidé s otevřeným tělem" (rusky *ljudi s otkrytym tělom*; Žukova 1996: 39). Poukazují tím na teorii lovu, která je založena na dovedném odlidštění – skrytí lidských tělesných vlastností – a umožňuje proměnu lovce k obrazu ne-lidské Jiné bytosti – zvířete.

Pokud jde o lov samotný, znamená to potlačit lidský pach tím, že se nepoužívá mýdlo nebo že se lovci den před odchodem do tajgy zdrží pohlavního styku (viz též Kwon 1998: 117). Také malé děti, které prý mají obzvlášť silný pach, by se neměly k lovcům přibližovat. Láska k dětem se doma obvykle vyjadřuje očicháváním. Rodiče přičichnou k dítěti v zátylku a pod bradou a potvrdí, že vůně je velmi příjemná. Když však lovec odchází do tajgy, svého potomka obejme jen zřídkakdy. To proto, aby se jeho pachem neznečistil.

5 Faktor rizika při přejímání zvířecího těla se při studiu sibiřských národů dosti opomíjí, v souvislosti s Chewongy, skupinou lovců-sběračů z malajského deštného lesa, se jím však zabývala Howellová (1996). Stejně jako Chewongové, i Jukagirové mají řadu mýtů o proměněných bytostech, které jsou jak lidmi, tak ne-lidmi. Opravdovou metamorfózu může způsobit mnoho věcí: přijetí cizího těla, čarodějnictví, nebo jen dlouhodobý život s jiným druhem. V některých příbězích získá proměněný lovec (vždy muž) původní identitu a lidskou podobu, když se do něj zamiluje mladá žena – podobně jako v naší pohádce o princezně a žabákovi. V jiných příbězích zabije lovce jukagirský hrdina nebo jej lidská společnost přijme v jeho změněné podobě a on se stane hrdinou, který má nadpřirozenou sílu.

Při zimním lovu se Jukagirové také oblékají do zvířecích kožešin, aby páchli, vypadali a pohybovali se stejně jako zvěř. Je třeba zdůraznit, že kožešinové oblečení neznamená pro Jukagiry „zvířeckost" či „bestialitu" v našem slova smyslu. Oblečení se musí ušít pečlivě a krásně, aby potěšilo estetické smysly lovné zvěře, a jeho části (například pás s náboji) se často bohatě zdobí korálky a pásky různých barev. Říká se, že zvířeti mohou lovcovy krásné šaty udělat takovou radost, že k němu dobrovolně přijde a nechá se zabít[6].

Některé druhy zvířat jsou na to, jak lovci vypadají, citlivější než jiné. Například losové se prý urazí, když je lovec neoholený a má špinavý obličej. Jeden Jukagir mi vysvětloval, že právě proto nemají Rusové při lovu na losy štěstí: „Když žijí v tajze daleko od vesnice, nechávají si narůst vousy." Potom dodal: „Ale Rusové se nám vyrovnají, nebo nás dokonce předčí v lovu na lišku, protože sami jsou také špinavé bytosti." Jít na lov rovněž znamená omezit vzájemné rozhovory. Jukagirští lovci nezřídka kontrolují své pasti sami, ale i když loví ve skupinách například losy nebo medvědy, nepromluví často ani slovo. Pokud už vůbec promluví, použijí jazyk zvířat: řvou či pískají podle toho, které zvíře chtějí přilákat.

Obratná snaha o „podrobení" vlastního lidství se neomezuje pouze na samotný lov, ale je to celoživotní proces učení, který začíná již v útlém věku. Například novorozeného chlapce občas oblékají do „kombinézy" ze sobí kůže, jejíž kapuci tvoří kůže z hlavy včetně uší. Tyto šaty se šijí jen pro děti, a nenosí se tedy při lovu, avšak nošení takových šatů prý zlepšuje budoucí lovecké schopnosti dítěte. Překonávání vlastního lidství se projevuje také všeobecnou posedlostí Jukagirů zkoumat zvířecí chování. Jednou jsem byl svědkem toho, jak lovec jedl kůru z keře *talnik*. Když jsem se ho zeptal, proč to jí, řekl, že proto, aby zjistil, jak oblíbená potrava losů chutná.

Výše zmíněné příklady by neměly být považovány za jednotnou soustavu znalostí, kterou lze se stejnou měrou aplikovat na všechny jukagirské lovce. Znalost lovu se u Jukagirů do značné míry definuje jako jakési společné bohatství – každý „musí říci, co ví"[7] (Bodenhorn 1995: 171). Každý lovec však tyto lovecké znalosti uzná teprve tehdy, až je vyzkouší v praxi a sám zjistí, že doopravdy fungují. Co se osvědčí u jednoho lovce, nemusí nutně fungovat u jiného. Proto se techniky a metody lovu mezi Jukagiry velmi liší a každý lovec je neustále zkoumá, zlepšuje a obnovuje. Lovecké umění a znalosti chování zvířat jsou také určitě ovlivňovány lovcovým příbuzenským zařazením. Vlastnická práva se na loviště nevztahují a lovci tak mohou mezi nimi volně přecházet. Každá jukagirská rodina je však úzce spjata s místem, kde žila před násilným přesídlením („kolektivizací") ve třicátých letech dvacátého století. Přestože lovci občas vyrážejí na lovecké expedice se svými tchány a švagry nebo přáteli, většinou chodí lovit společně se svými otci a bratry na území svých rodin. Každé klanové území oplývá jinými druhy zvěře. Přestože

6 Tím, jak ženy švadleny přispívají k loveckému štěstí svých mužů v kulturách severovýchodní Asie a Aljašky, se zabývá Chausson-netová (1988: 208-26). Tvrdí, že ženy se nemají z loveckého procesu vylučovat, protože tím, že šijí lovcům oděvy, se na lovu nepřímo podílejí a s pomocí šatů, které vytvoří, vytvářejí transformační vztah mezi lovci a zvířaty. Rovněž Bodenhornová (1990) poukázala na význam inuitských žen pro lov v souvislosti s jejich úlohou při rozdělování masa.

7 Výjimkou je umění chytat kožešinová zvířata, jako například soboly a ondatry, které je obklopeno velkým tajemstvím a je považováno za soukromé know-how lovce.

tedy lovci loví mnoho druhů zvířat – losy, soby, medvědy, vlky, rosomáky, soboly a lišky – každá rodina se specializuje na lov jednoho či dvou druhů.

Znalost lovu je pak nevyhnutelně rozmanitá: „jedná se o vědomosti, ne Vědění s velkým V" (Worsley 1997: 10). Různé druhy „vědomostí" však spojuje, jak bylo ukázáno výše, zájem o překonání rozdílů mezi lovci a kořistí vytvářením „prostorů společných tělesných a smyslových zážitků". Je nutno zdůraznit, že lovec své zážitky nepovažuje za identické zážitkům zvířete, ale domnívá se, že se jen do značné míry překrývají. Jukagirové si dávají velký pozor, aby nedospěli ke skutečné metamorfóze, která by znamenala ztrátu lidské identity. Spíše než stát se zvířetem a převzít jeho vidění světa, snaží se lovec zvířeci pohled na svět předstírat. K tomu patří postup, při němž se lovec *přenese* do žitého světa zvířete tím, že přijme za své to, co ví o jeho chování, smyslech a pocitech. Jinými slovy, zážitky lovce nejsou stejné jako zážitky zvířete, ale lovec si je jako společné *představuje*. Představivost by se neměla mylně chápat jako myšlenkový postup oddělený od prožitku těla. Právě naopak: tím, že si lovec navleče zvířecí kůži, mluví jazykem zvířete a jí jeho potravu, používá vlastní tělesné zážitky, neboli to, co Nagel nazývá „subjektivní povahou zkušenosti", k tomu, aby zprostředkovaně porozuměl zvířecím prožitkům (1991: 166). Použitím této metody k osvojení vědomostí o jiné bytosti – zvířeti lovec mnohem pravděpodobněji zvíře úspěšně vystopuje a zabije.

Jak se vyhnout tomu, aby se pro změnu lovec nestal lovnou zvěří

Lovcova snaha o „symbiózu" slouží rovněž ke skrytí jeho identity coby lidského predátora. Severovýchodní sibiřské národy včetně Jukagirů věří, že zabití zvířete není jednorázová událost. Domnívají se, že duch nebo odhmotněná stránka zvířete zůstává poblíž mrtvého těla, aby se za násilné zbavení těla pomstila, a lovci hrozí, že mu duch zvířete způsobí nemoc či neštěstí (viz též Jochelson 1926: 146; Bogoras 1901: 9; Kwon 1998: 119). Tím, že nevypadá jako predátor, chce lovec ducha mrtvého zvířete podvést, aby se sám nedostal do pozice kořisti.[8] Kwon správně tvrdí, že „znalost lovu zahrnuje nejen dovednost najít a sledovat zvíře, ale rovněž stejně důležité umění toho, jak zabránit tomu, aby se pro změnu lovec nestal lovnou zvěří" (1998: 119). Proto tak docela nesouhlasím s Viveirem De Castrem, který říká: „Maska se neobléká ani tak proto, aby zakryla lidskou podstatu zvířecí podobou, ale spíše k aktivaci sil odlišného těla" (1998: 448). Domnívám se, že proměna lovce v obraz jiné bytosti – zvířete má u Jukagirů dvojí účel: jednak osvojit si pohled zvířete na svět prostřednictvím „společných tělesných zážitků", jednak skrýt svoji vlastní lidskou identitu. Tyto dvě stránky by se však neměly vnímat odděleně. Nelze oddělit člověka v určité „roli" od člověka jako „herce" (jak navrhuje například Goffman [1959] „jeviště" oproti „zákulisí"). Hastrupová (1995: 91) tvrdí: „Neexistuje jednání oddělené od já, ontologického průniku těla a mysli." Dokonce i na scéně jsou „herec" a „role" jedno, máme-li věřit Stanislavskému, který říká: „Herec přestává hrát, začíná žít životem hry" (in Hastrup 1995: 91). Jinými slovy, myšlenka hraného klamu nebo skrývání (potlačeného) lidského já za zvířecím tělem je absurdní. V (divadelním) smyslu tak není nesprávné říci, že se lovec stane jinou bytostí – zvířetem.

Je však třeba zdůraznit, že v tomto symbiotickém procesu nedojde k záměně lovcova lidského já za já zvířecí. Jak již bylo uvedeno, „společné zkušenosti" lovce a zvířete jsou pomyslné a nejsou totožné. „Symbióza" tedy znamená, že lovec se poddá cizímu vidění světa a současně se mění. Lovec není zcela pohlcen tou druhou bytostí, ale už není tímtéž – jeho vědomí sebe jako člověka je nejasné.

Způsob života lovců-sběračů se v antropologii často považuje za víceméně srovnatelný se způsobem života zvířat, což o způsobu života zemědělců, pastevců a obyvatel měst neplatí (Ingold 1996: 146). Vzhledem k tomu, co bylo o lidsko-zvířecí symbióze u jukagirských lovců řečeno, je však zřejmé, že lovci pronásledující kořist se nestávají biologickými jedinci (nesociálními ekologickými aktéry). Proměna lovce v obraz jiné bytosti – zvířete v případě Jukagirů neznamená, že se z „kulturních" stávají „přírodními". Jukagirové v takových pojmech neuvažují. Spíše to znamená, že se lidé podřizují cizím pohledům na svět, které náležejí jiným myslícím subjektům, jež jsou považovány za víceméně stejně kulturní jako Jukagirové sami. Pokud jde o duchovní podstatu, jsou si lidé a zvířata podobní (mají tři duše a schopnost rozumového uvažování). Tento společný základ umožňuje lovcům předstírat zvířecí postoj prostřednictvím fantazijních projekcí. Skutečné projevy těchto společných podstatných rysů se však druh od druhu liší. Jukagirové a zvířata se odlišují stavbou těla i kulturními a jazykovými kódy. I když se tedy prožitky lovců a zvířat mohou významně překrývat, vždy zůstanou odlišné. Přestože se jukagirský lovec v tajze zdánlivě může zvířeti podobat a předstírat jeho vidění světa, tato symbióza je spíše podobna divadlu. Zahrnuje „projekci" a „fantazii", ale skutečnou metamorfózu nikoliv.

Lov: čas a prostor

Hon za kořistí může trvat několik dní a je velmi vyčerpávající. Lovec musí nejprve nalézt čerstvé stopy losa nebo soba, což občas vyžaduje ujet na lyžích třicet či více kilometrů. Poté, co stopu najde, zahájí štvanici: aby svoji kořist přemohl, lovec téměř neodpočívá, ale stále běží dál po stopě zvířete. Jochelson uvádí: „[jukagirský lovec] prohledává divočinu dnem i nocí, nespí ani neji. Běží dál, oči má zapadlé v důlcích, v ústech sucho, rty rozpraskané, dokud nepadne vyčerpáním" (1926: 123).

8 Tento záměr lze nejlépe pozorovat při lovu na medvěda. Po zabití medvěda šeptá jukagirský lovec do ucha mrtvého zvířete, že jeho smrti není vinen Jukagir, ale nějaký cizí lovec (někdy říkají, že to byl Jakut nebo Rus). Jukagirové se tak snaží oklamat ducha mrtvého zvířete. Hlava medvěda se oddělí a umístí na ležení čelem k východu. Čelisti medvěda se spoutají vrbovými větvičkami, aby nemohl lovce sníst, a oči zvířete se někdy přikrývají látkou, aby nemohl svého vraha spatřit. Slyšel jsem, že dva Jakuti z vesnice Nělemnoje jednou zabili medvěda a nechali tělo staženého zvířete na zemi. Několik dní poté jeden z lovců zemřel na neznámou nemoc a druhého pronásledovaly sny s bílou ženou v jukagirském oděvu (zabité zvíře byla medvědice). Jeho noční můry přestaly až poté, co se vrátil na místo, kde zvíře skolil, a vykonal výše popsaný rituál. Muži, který zabil mnoho medvědů, se říká medvisjatnik. V tajze neustále čelí nebezpečí, že ho medvědi zabijí nebo že mu zvířata mstící se za své zavražděné příbuzné zničí stan a jiné věci. Podobné zvyky se vyskytují při lovu na losa a soba. Když lovec zvíře zabije, hned mu uřízne vousy z brady a zavěsí je nad zemí. Jukagirové se domnívají, že vousy jsou při krmení pro zvíře nezbytné. Nad rozřezané maso se na provázek zavěsí malá dřevěná figurka. Ta se potře krví zabitého zvířete a prý jde o miniaturní zpodobení lovce. Má dvojí účel – od masa zahání havrany a lišky a také dává zapomenout na „vraždu".

V průběhu vyčerpávajícího lovu se sled běžných událostí přeruší a lovec ztrácí pojem o minulosti i budoucnosti. Důležitá je pouze přítomnost, v ní se odehrává střetnutí lovce s kořistí. V tomto smyslu lze tvrdit, že ve vrcholných okamžicích prožívá lovec zdolávání kořisti jakoby mimo čas. Lov není ani zdaleka neměnný – každá štvanice je jiná – ale prožitek, který doprovází pronásledování a zabití kořisti, je jakoby ukotven v přítomnosti. Projevují se ovšem nesrovnalosti, a to nejen v čase, ale i v prostoru. Veškeré lovcovy smysly a energie představivosti se soustředí na nepatrné stopy zanechané kořistí: na šlépěje, moč a chlupy a na to, co tyto stopy říkají o stavu zvířete: je to samec, či samice; je mladé, či staré; silné, či slabé; unavené, nebo plné energie; je blízko, nebo daleko? Kromě stezky, po níž zvěř kráčí, přestává pro lovce vnější svět existovat.

Lovcův prostorový svět se v průběhu štvanice scvrkává, stejně jako svět časový. Tento zážitek lze nazvat „hraničním", což poukazuje na skutečnost, že liminalita nepatří jen k provádění rituálu jako takového, ale lze jí dosáhnout prostřednictvím každodenní činnosti, jakou je lov. U jukagirských lovců se hraniční stav pojí s dovedným odlidštěním a „vcítěním" do Jiné bytosti – zvířete. Pro zkušeného lovce se liminální stav stává něčím, co v něm „přebývá" neustále. Může jej libovolně použít a někdy si jej může přát i sama kořist. Pokud lovec potká ve snu určité zvíře a ono mu projeví náklonnost například tím, že mu dá pár svých chlupů, znamená to, že je jedincem, kterého si tento druh oblíbil. „Ten má štěstí (*pe'jul*)," říkají Jukagirové, „a proto musí jít do tajgy na lov."

Zbavení se Jinakosti

Zatímco v tajze probíhá při hledání zvěře proces „přeměny" v Jinou bytost – zvíře, v táboře nastává proces opačný: lovec se snaží navrátit z Jinakosti a znovu stvořit svoji lidskou identitu. Po návratu ke srubu pověsí lovci své kožešinové šaty venku. Ve srubu zapálí kovová kamínka a než usednou k jídlu, pití či kouření, vylijí do nich sklenici vodky a hodí hrst cukru, čaje a tabáku. Tato oběť stoupá rourou od kamen k Majiteli zvířat (*lebien pogila*) jako výměnný dar za zabitá zvířata a žádá ho, aby jim v budoucnu poskytl další zvířata. „Sytíme se navzájem," říkají Jukagirové.

Za pár hodin vzduch zhoustne kouřem ohně a tabáku, vůní uvařeného jídla a lidskými pachy. Lovci mluví lidskými jazyky a míchají přitom ruštinu, jakutštinu a jukagirštinu[9]. Vzájemně si vyprávějí o svých zážitcích, což podle Kwona (1993) dává vzniknout příběhům o minulosti nedávné i vzdálené, v nichž se zvířata a místa vyskytují konkrétní i bezejmenná. V prostředí tábora je tedy lov narativním aktem, v němž lovci reinterpretují svá setkání s kořistí v běžných časových souvislostech. Při vzájemném vyprávění příběhů o vzdálené i blízké minulosti si navzájem potvrzují, že nejsou ani soby, ani losy, ale jukagirskými lidmi s vlastními životy a genealogiemi. Narativní jednání spolu s pachy lidské přítomnosti tak lovce a prostor tábora „polidšťuje". Řeč a pach – obojí je považováno za identifikační znaky osobovosti – je třeba chápat jako prostředek vypuzování Jinakosti z vlastního já s cílem obnovit lidskou identitu. Život v táboře je regeneračním procesem, který umožňuje změnu lovcovy identity, k níž opět dojde, když se lovec vrací do tajgy na lov.

9 Zatímco starší generace je multilingvní a mluví jukagirsky, jakutsky, evensky a trochu rusky, mladší generace mluví pouze rusky (viz Vachtin [1991], který v Nělemném prováděl sociolingvistický výzkum).

Lovec a šaman – rozdíl spočívá v intenzitě

Jaký má výše popsaný „akt lovu" vztah k šamanismu? Dříve, než se budu věnovat této otázce, ve stručnosti zmíním komplikovanou historii šamanismu mezi hornokolymskými Jukagiry. Kromě toho, že tradiční jukagirský šaman (*a'lma*, což znamená „dělat") léčil nemocné, předpovídal budoucnost a obětoval, reprezentoval také svůj klan (Jochelson 1926: 163). Každý jukagirský klan odvozoval svůj původ od určitého šamanského předka. Když šaman zemřel, stal se objektem specifického kultu: jeho maso se odstranilo z kostí a vysušilo se, aby je příslušníci klanu mohli nosit pod šaty jako amulet (viz Jochelson 1926). Z lebky šamana vytvořili modlu, kterou žijící klanový šaman denně „krmil" a „žádal" ji o radu, když se mělo podniknout něco důležitého (například válka nebo lovecké výpravy). V polovině devatenáctého století však kult šamanů-předků zcela vymizel. Způsobily to hlavně četné epidemie neštovic a spalniček, které celé jukagirské klany vyhubily a jiné zredukovaly na pár jedinců, kteří se uchýlili k sousedním skupinám a byli jimi asimilováni (Morin – Saladin d'Anglure 1997: 167-9; Žukova 1993: 177-8). Během dvou staletí od podrobení Rusy se stará klanová struktura zcela rozpadla. Zbylo jen několik stovek Jukagirů, kteří žili v oblastech s jakutskou a ruskou většinou. Navíc je ovlivňovala činnost misionářů, jež sice na Sibiři nebyla celkově příliš úspěšná, ale na Jukagiry, kteří byli jako lovci kožešinové zvěře v pravidelném kontaktu s ruskými obchodními stanicemi a vesnicemi, jistý dopad měla (viz též Slezkine 1993: 15-33; Willerslev 2000). Mnoho Jukagirů začalo považovat šamany za ďábly a odmítalo se účastnit jejich rituálů. V těch oblastech, kde jukagirští šamani stále žili, ztratili své klanové vazby a stali se běžnými „profesionálními" šamany, jakými byli šamani Jakutů, jejichž hlavním úkolem bylo uzdravovat nemocné a zabraňovat ničivým důsledkům z Evropy pocházejících epidemií (Jochelson 1926: 168). Ve věcech, které se týkaly lovu – pro Jukagiry nejdůležitějšího zdroje obživy – však šaman důležitou funkci prostředníka mezi lovci a Majitelem zvířat ztratil (viz Jochelson 1926). Za sovětské éry pak eliminace role šamana dále pokračovala. Pár jukagirských šamanů, kteří přežili do dvacátého století, bylo v průběhu stalinské represe v třicátých letech posláno do pracovních táborů; zemřeli bez následovníků buď tam, nebo ve vesnici Nělemnoje.

Dnes Jukagirové žádné šamany nemají a divil bych se, kdyby se nějací našli u okolních skupin Evenů, Jakutů a Rusů v oblasti Věrchněkolymskij ulus, kde hornokolymští Jukagirové žijí. U těchto skupin jsem nepotkal ani žádné „samozvané" nebo „rádoby" šamany, což je jinak fenomén v místním hlavním městě Jakutsku dosti rozšířený; mnoho zdejších lidí tvrdí, že jsou potomky šamanů, a někteří tím naznačují, že jsou proto také tak trochu šamany. Nemám však dojem, že u současných Jukagirů existuje po šamanech poptávka, nebo že lidé dychtivě očekávají oživení šamanismu. Lidé si ve svých každodenních praktických stycích se světem duchů a dalších ne-lid-

ských bytostí vedou zřejmě docela dobře. Nepopírám, že zmizení šamanů mělo v minulosti pro Jukagiry závažné důsledky, stojí však za povšimnutí, že běžný lovec svoji práci vykonává úspěšně i nadále, a to i bez šamanské podpory.

Domnívám se, že to poukazuje na několik zajímavých aspektů jukagirského šamanismu: zaprvé, přestože sovětští funkcionáři jukagirské šamany pronásledovali, a způsobili tedy jejich konečné vymizení, domnívám se, že instituce šamana byla již v té době nadbytečná. Sovětskému systému se krátce po nástupu k moci podařilo ukončit ničivé epidemie, které institucí šamanismu, jež jinak *většinou* nebyla pro život Jukagirů důležitá, udržovaly při životě. Zadruhé se zdá, že mnohé šamanovy původní funkce, místo aby s institucí šamanismu vymizely, převzali do velké míry jukagirští laikové a tyto funkce se staly činnostmi spíše „amatérskými". Příkladem je interpretace snů jako osudových znamení, která bývala šamanovým úkolem, ale dnes si ji lidé provádějí sami, někdy s pomocí „moudrých" starců a příbuzných (viz též Vitebsky 1997). Zatřetí – pokud jde o šamanismus jako amatérskou činnost – antropologie je příliš zaujata posuzováním dědictví šamanismu podle přítomnosti či nepřítomnosti šamanů samotných (viz též Humphrey 1996: 48). To, co jsem řekl o „aktu lovu" u současných Jukagirů, naznačuje, že šamanismus je třeba chápat ne slovy Eliadeho jako „mysticismus, s nímž mohly jisté elity volně disponovat" (1964: 8), ale jako mnohem obsáhlejší činnost a zkušenost, kterou převzali ostatní členové společnosti. V souvislosti se Sory z východní Indie tvrdí Vitebsky něco, co zřejmě platí i pro Jukagiry: „Šamanova činnost a zkušenost jsou specializované formy činnosti a zkušenosti kteréhokoli jiného člena společnosti" (1993: 21). Na základě návrhu Atkinsonové (1989), aby se termín „šamanismus" (*shamanism*) nahradil „šamanstvím" (*shamanship*), se domnívá, že: „Šamanismus je nejen činnost, ale právě tak nadání nebo sklon, stejně jako řemeslná zručnost nebo muzikantská dovednost, a je různě rozšířen mezi osobami, které jej provádějí na rozdílné úrovni" (1993: 22).

Jaký je tedy rozdíl mezi šamanem a lovcem? Z toho, co jsem tvrdil o lovu, nelze usuzovat na nějakou odlišnost, která by se dala vyjádřit v absolutních kategoriích, jako je například praktické/instrumentální a symbolické/magické jednání. Tyto dva aspekty jednání, jak jsem ukázal, jsou v průběhu lovu těsně propojené a nelze je separovat do různých škatulek jako „profánní" a „sakrální". Nehledě na to, že jukagirský šaman byl kromě svých výkonů také lovcem, praktické zkušenosti z lovu a šamanismu se zřejmě významně překrývaly. Jukagir Nikolaj Lichačev mi vyprávěl o zážitcích svého dědečka Semjona z jeho iniciace na šamana. Jeho učitelem byl Majitel zvířat (*lebien pogila*), který jej naučil proměňovat se v různá zvířata, mluvit jejich jazyky, rozumět jim a přijímat jejich vidění světa. Příběh obsahuje mnoho paralel s tím, co jsem říkal o prožívání lovu: zatímco lovcova symbióza s Jinou bytostí – zvířetem je „imaginární" nebo kvazidivadelní, šaman v průběhu iniciace prožije skutečnou proměnu a začne vidět svět očima hostitelských druhů. Zatímco lovec se poddá zvířecímu pohledu na svět jednou za čas na pár dní a pak se v táboře navrátí ke svému člověčenství, šaman zůstává zvířetem celé měsíce, než získá zpět svoji původní podobu a identitu. Zatímco lovci používají každodenní „magické" prostředky, jako je lidský pach a řeč, k tomu, aby se očistili od Jinakosti, šaman se naučí magický úkon

(přeskočit třikrát přes nůž), který jej jako člověka zrekonstruuje. Myslím, že rozdíl mezi oběma zážitky spočívá v míře *intenzity*[10]. *Tvrdím, že přestože jukagirští šamanové začali mizet již před staletími a dnes vymizeli úplně, byli kdysi jednou stránkou mnohem širšího a všudypřítomného „šamanistického" přístupu k životu. Amatérské šamanství ani zdaleka nezaniklo společně se šamany samotnými, ale udrželo se, a dokonce zesílilo. Tvoří neodmyslitelnou součást života současných Jukagirů a provozuje se při každodenních činnostech, k nimž lov patří.*

10 Je zajímavé, že toto překrývání zkušeností šamana a lovce je u Jukagirů odlišné od situace u daurských Mongolů a také u některých jihosibiřských skupin, jako jsou amurští Nanajci (Humphrey 1996: 35). U těchto skupin se šaman nesměl lovu účastnit. V případě daurských Mongolů byl důvodem šamanův téměř příbuzenský vztah k divokým zvířatům (tamtéž 37). Humphreyová dovádí opoziční vztah mezi šamanem a lovcem ještě dále, když srovnává znalosti šamana se znalostmi „stařešiny" (který vedl lovecké výpravy a prováděl rituální praktiky). Tvrdí, že „stařešina" představuje „přímou" nebo „prostou" znalost světa, zatímco šamanovy znalosti byly „založeny na zvláštních, nápadně nerealistických předpokladech", které „byly v rozporu s nejzákladnějšími lidskými znalostmi obyčejných věcí" (tamtéž 39). Je pravděpodobné, že jde o dvě různá šamanistická uspořádání, která odrážejí dva velmi odlišné typy sociální organizace: hierarchizovanější u Mongolů a u dalších jihosibiřských skupin a naopak rovnostářštější u Jukagirů a u dalších severosibiřských skupin jako jsou Čukčové, Korjaci a Evenové. Pokud však máme věřit Jochelsonovu pokusu o rekonstrukci tradiční jukagirské klanové organizace, cítíme rozdíl mezi stařešinou/lovcem a šamanem, podobně jako to tvrdí Humphreyová. Jochelson například popisuje, jak stařešina následoval lovce a vedl je do míst, kde najdou zvěř (Jochelson 1926: 122). Z Jochelsonova popisu není zřejmé, zda byl šaman z lovu vyloučen, ale o zapojení šamanů do loveckých výprav zde zmínka není. Skutečnost, že jukagirský šaman byl na přelomu století také lovcem, mohla být, jinak řečeno, způsobena rozpadem instituce šamanství a klanové struktury, který můžeme pozorovat nejen u Jukagirů, ale i u dalších národů severovýchodní Sibiře.

Literatura

Atkinson, J. M. 1989. *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley: University of California Press.

Bogoras, W. 1909. *The Chukchee*. Memoir of the American Museum of Natural History, ed. F. Boas, Vol. VII. New York.

Bodenhorn, B. 1995. Gendered spaces. Public places: Public and private revisited on the north slope of Alaska. In *Landscape, Politics and Perspectives*, ed. B. Bender. Providence Oxford: Berg.

Bodenhorn, B. 1990. I'm Not the Great Hunter, My Wife Is: Inupiat and Anthropological Models of Gender. *Études/ Inuit/ Studies*, 14, 2.

Chaussonnet, V. 1988. Needles and animals: Women's magic. In *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*, eds. W. W. Fitzhugh – A. Crowell. Smithsonian.

Eliade, M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. W. R. Trask, revised and enlarged edition. New York: Pantheon.

Ellen, R. 1993. *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuaulu Animal Categories from Central Seram*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman, E. 1959. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. New York: Doubleday-Anchor.

Hastrup, K. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London and New York: Routledge.

Howell, S. 1996. Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of humans and other species. In *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, eds. P. Descola, G. Pálsson. Routledge.

Humphrey, C. 1996. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.

Hviding, E. 1996. Nature, culture, magic, science: On meta-languages for comparison in cultural ecology. In *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, eds. P. Descola, G. Pálsson. London and New York: Routledge.

Ingold, T. 1996. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In *Beyond Nature and Culture*, eds. R. Ellen, K. Fuki. Oxford: Berg.

Jochelson, W. 1926. *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*. Memoir of the American Museum of Natural History, ed. F. Boas. Vol. IX, New York.

Kwon, H. 1998. The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. *Man* (N.S.) 4: 115-127.

Kwon, H. 1993. *Maps and Actions: Nomadic and Sedentary Space in a Siberian Reindeer Farm*. PhD thesis. Department of Social Anthropology, University of Cambridge.

Lee, R. 1979. *The Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morin, F. Saladin d'Anglure, B. 1997. Ethnicity as a political tool for indigenous peoples. In *The Politics of Ethnic Consciousness*, eds. C. Covers – H. Vermeulen. New York: St. Martin's Press.

Nagel, T. 1997. What is it like to be a Bat? In *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pedersen, M. 1997. *Totemisme, animisme & identitet* (Totemism, Animism and Identity). Cand. phil. Thesis. Department of Ethnography, University of Aarhus, Denmark.

Riordan, J. 1989. „Man-bear". In *The Sun Maiden and the Crescent Moon: Siberian Folk Tales*. Canongate.

Slezkine, Y. 1993. Savage christians or unorthodox Russians? The missionary dilemma in Siberia. In *Between Heaven and Hell: the Myth of Siberia in Russian Culture*, eds. G. Diment, Y. Slezkine. New York: St. Martin's Press.

Vachtin, N. 1991. *The Yukaghir Language in Sociolinguistic Perspective*. Leningrad: Institute for Linguistics, Academy of Science.

Vitebsky, P. 1993. *Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viveiros De Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Man* (N.S.) 4: 469-488.

Vitebsky, P. 1997. Dreams and Omens: Shattered Fragments of a Shamanic Sense of Destiny. *Paper presented at the Jesup Centenary Conference*, American Museum of Natural History, New York, 13 - 17 November.

Weinstein, C. 1993. Le premier congrés des Ioukaghirs, une ethnie du Grand Nord en lutte pour sa survie. *Études mongoles et sibériennes*. Paris: Université de Paris X.

Willerslev, R. 2000. *Hunting & Trapping in Siberia* (foreword by F. Lynge). Copenhagen: Arctic Information.

Worsley, P. 1997. *Knowledges: What Different Peoples Make of the World*. UK: Profile Books.

Žukova, L. N. 1996. *Religija Jukagirov: Jazičeskij panteon* (The Religion of the Yukaghirs: Pagan Pantheon). Yakutsk.

Žukova, L. N. 1993. Les Ioukaghirs. In *Études Mongoles et Sibériennes*. Laboratoire D'ethnologie et De Sociologie Comparative, Cahier 24.

Rane Willerslev

obdržel PhD v sociální antropologii na Cambridgeské univerzitě a MA ve vizuální antropologii na Manchesterské univerzitě, v současnosti působí jako ředitel Moesgård Museum v Højbjergu (Dánsko). Geograficky se Willerslev zaměřuje na Severovýchodní Sibiř, kde uskutečnil několik dlouhodobých výzkumů. Jeho hlavním tématem je lov jako subsistenční forma v extrémně chladných klimatických podmínkách a jeho implikace pro vztah člověk-zvíře. S tímto tématem souvisí jeho zaměření na šamanismus, psychologickou antropologii a samozřejmě vizuální antropologii.

Kontakt: rane@mail.dk

Revize Etického kodexu Americké antropologické asociace z roku 1998

Carolyn Fluehr-Lobban[1]

Janet Levy předsedala Výboru pro etiku Americké antropologické asociace v první polovině 90. let 20. století. Působení v této pozici ji vedlo k nepříliš optimistickému zjištění, že procedury vycházející z *Etického kodexu Americké antropologické asociace* se ukázaly být „obtěžujícími" a „netransparentními", a konkrétně pravidla pro podávání stížností se stala téměř výhradně nástrojem akademického soupeření (Levy 1994: 5). Reakcí na tuto neutěšenou situaci bylo v roce 1995 vytvoření Výboru pro přezkoumání Prohlášení Americké antropologické asociace o etice, jehož členkou jsem se stala i já.

Výsledkem činnosti komise, která se scházela v průběhu let 1995 až 1997, byla dvě důležitá rozhodnutí. Zaprvé bylo rozhodnuto o upuštění od stávajícího modelu podávání stížností, který byl součástí pojetí etiky Americké antropologické asociace (AAA) od jejího prvního prohlášení v roce 1971. Zadruhé byl vypracován návrh etického kodexu, který měl být uplatňován ve všech čtyřech oborech americké antropologie, tedy antropologie kulturní, lingvistické, fyzické a archeologie (viz Fluehr-Lobban 1996: 17). Toto rozhodnutí bylo klíčové, neboť předešlá prohlášení byla navržena kulturními antropology a obracela se především k jejich oboru. Archeologové disponovali několika kodexy svých oborových asociací a antropologové fyzičtí dokonce žádný etický kodex nevytvořili.

Na vypracování návrhu *Etického kodexu* AAA, jehož finální verze byla přijata v roce 1998, se významnou měrou podíleli i aplikovaní antropologové. Napětí vycházející z odlišných pojetí akademického a aplikovaného výzkumu, které se projevovalo v předešlých prohlášeních o etice, bylo do značné míry zmírněno tím, že AAA poskytla prostor právě aplikovaným antropologům a jejich specifickým zájmům týkajícím se smluvních výzkumů. I díky nim, dříve vnímané rozdíly mezi různými typy výzkumu – aplikovaného, *čistě* akademického nebo soukromého – byly zpochybněny na základě předpokladu, že *výzkum je výzkum*, nehledě na finanční zdroje (veřejné či soukromé) (viz AAA 1998: III). Lze proto tvrdit, že revidovaný *Etický kodex* představuje významný posun v chápání etiky, neboť odmítá takové filozofické standardy, na jejichž základě je možné etická pravidla pozměňovat podle toho, jedná-li se o antropologický výzkum prováděný v rámci akademie, výzkum ve veřejném zájmu, či jedná-li se o výzkum pro soukromý subjekt. Nicméně, i když se uplatňování tohoto *dvojího metru* podařilo setřít na rovině teoretické, v oblasti antropologické praxe, kde může docházet a dochází ke střetům mezi etikou a hodnotami antropologů a zájmy jejich smluvních partnerů, odmítnutí tohoto dvojího metru je méně jednoznačné a nepříliš zažité.

1 Profesorka antropologie, bývalá předsedkyně a současná členka Výboru pro etiku Americké antropologické asociace (pozn. překlad.).

Předpoklad, že *výzkum je výzkum*, ať už jej provádí antropolog nebo jiný vědec, vyžaduje základní procedury při jeho navrhování i provádění, jako je otevřenost ohledně účelu, potenciálních dopadů a zdrojů podpory ze strany sponzorů, kolegů, osob studovaných nebo poskytujících informace a všech relevantních uskupení, kterých se výzkum dotýká. Dále by antropologové měli být obzvlášť pozorní k nebezpečí porušení etiky jako podmínky pro provádění výzkumu (viz AAA 1998: III).

Jak jsem zmínila výše, revidovaný *Etický kodex* AAA je aplikovatelný ve všech podoborech antropologie. Z tohoto důvodu se v něm uvádí, že antropologové mají „prvořadé morální závazky k lidem, biologickým druhům a látkám, které studují, a k lidem, se kterými pracují" (AAA 1998: III, A).

Informovaný souhlas v antropologickém výzkumu

Na počátku 90. let, kdy bylo v platnosti vydání *Etického kodexu* z roku 1990, jsem jako vědecká pracovnice krátce po obdržení doktorátu pobývala v Institutu pro studium aplikované a profesní etiky na Dartmouth College. Díky institutu jsem se mohla seznámit s názory na etiku kolegů z jiných oborů, a především s názory filozofa Bernarda Gerta a profesorky etiky Deni Elliott. Živě si vzpomínám na diskuze s kolegy z institutu o etice v antropologii, a především na jejich údiv a rozčarování nad tím, že antropologie ve svých formálních prohlášeních o etice a povolání nemluví o informovaném souhlasu. Pro tento stav věcí jsem jen těžko hledala vysvětlení. Z diskuzí na toto téma s kolegy antropology jsem si vybavovala jejich skepsi k podepisování formulářů o informovaném souhlasu, který z jejich pohledu byl transkulturně zpochybnitelný a nepoužitelný. Nicméně, z těchto debat zřetelně vystupoval paternalistický/maternalistický postoj antropologů, kteří sami nejlépe vědí, co je pro *jejich lidi* nejlepší, a tudíž vyžadování informovaného souhlasu pokládají za irelevantní. Výsledkem mého pobytu na Dartmouth College tak bylo volání po informovaném souhlasu v antropologii, neboť *my* – antropologové nejsme žádnou výjimkou (viz Fluehr-Lobban 1994). Díky institutu, který mi umožnil vystoupit za hranice mého oboru a nahlížet jej objektivněji, jsem se pokusila argumentovat, že antropologie nepředstavuje pole vědecké činnosti, které je natolik výjimečné, aby se nemusela zaobírat informovaným souhlasem, osvědčeným standardem vědeckého výzkumu (ať biologického či behaviorálního).

Přes prvotní nezájem si informovaný souhlas našel místo v revidovaném *Etickém kodexu*. Současné vydání poskytuje jasný pokyn a doporučení ohledně informovaného souhlasu, který zde plní funkci jak nástroje pro vyjednávání při smluvním ošetření výzkumu tak i nástroje pro antropologické vzdělávání:

> Antropologové by měli předem získat informovaný souhlas lidí, kteří jsou objektem studia, poskytují informace, jsou majiteli zkoumaného materiálu nebo jsou zodpovědní za poskytnutí přístupu k němu, či mají zájmy, jež by mohly být výzkumem ovlivněny. [I]nformovaný souhlas je dynamický a nepřetržitý proces; tento proces má začít s návrhem projektu a být naplňován v jeho průběhu skrze dialog a vyjednávání s těmi, jež jsou zkoumáni. [...] Informovaný souhlas pro účely tohoto kodexu nutně neznamená či nevyžaduje zvláštní psaný či podepsaný formulář. Důležitá je zde kvalita souhlasu, ne jeho forma (AAA 1998: III, A.4).

Uplatňování informovaného souhlasu v antropologii se neustále vyvíjí spolu s tím, jak se vyvíjí pohled na antropologický výzkum. V současné době již nelze pokládat výzkum za ničím a nikým neomezený. Antropologický výzkum se vyvíjí s ohledem na federální zákony a instituce, je regulován univerzitními, národními i kmenovými posudkovými komisemi, a je regulován samotnými zadavateli, kteří získávání informovaného souhlasu sami vyžadují a předepisují. Jak jsem zmínila výše, smysl informovaného souhlasu lze spatřovat především v tom, že je to forma dialogu a vyjednávání s osobami, které se výzkumu účastní. Prostřednictvím informovaného souhlasu je jim umožněno otevřeně a neskrývaně diskutovat záměry výzkumu, metody i pravděpodobné závěry. Informovaný souhlas tedy nestojí a nepadá s pečlivě vyplňovanými formuláři. Kvalita souhlasu spočívá právě v otevřenosti a neskrývanosti dialogu.

Tajný a soukromý výzkum

Duch Franze Boase se pravidelně vrací, aby antropology inspiroval a varoval v otázkách participace na tajných výzkumech. V roce 1919 Boas publikoval v časopise *The Nation* otevřený dopis, ve kterém kritizoval ty antropology, kteří pod rouškou vědy začali během I. světové války pracovat ve špionáži. Za tento dopis byl Boas AAA tvrdě sankcionalizován a vztah mezi antropologickým výzkumem a činností tajných služeb po jeho vystoupení zahalilo na dlouhá léta mlčení. To bylo patrné především v průběhu *správné války*, tedy II. světové války, kdy Boasovi žáci hrdě sloužili v národním zájmu a svým způsobem připravili půdu pro budoucí spolupráci AAA a CIA v nepříliš hrdém poválečném období. Mlčení zachovávalo i předposlední vydání *Etického kodexu* z roku 1990, vydání nereflektující události spojené s obdobím studené války v 60. letech 20. století. A zachovává je i revidované vydání z roku 1998. V obou posledních vydáních nenalezneme žádné upozornění obledně provádění tajných výzkumů administrovaných vládou či odsouzení účasti na těchto výzkumech, což je s podivem, uvědomíme-li si, jakou lekcí je pro nás minulost.

Revidovaný *Etický kodex* z roku 1998 uvádí, že „[p]ři práci pro vládní orgány či soukromé společnosti musí antropologové zvláště dbát na to, aby neslibovali nebo nenaznačovali přijetí podmínek, jež jsou v rozporu s profesionální etikou" (AAA 1998: V.2), čímž podle logiky *výzkum je výzkum* staví na stejnou úroveň výzkum, jehož zadavatelem jsou vládní instituce a výzkum pro nevládní organizace. Veškerá antropologická činnost by tedy měla následovat a dodržovat stejná etická kritéria, která spočívají v otevřenosti vůči „sponzorům, kolegům, osobám, které jsou předmětem výzkumu nebo které poskytují informace, a také vůči všem dalším stranám, jichž

se výzkum dotýká" (AAA 1998: V.1). Otevřenost a úplné zveřejňování informací by v žádném případě neměly být závislé na zdrojích financování výzkumu. Revidovaný *Etický kodex* přesouvá břemeno eticky zodpovědného jednání na samotného antropologa, který je zodpovědný za etická rozhodnutí, která dělá. Antropolog by měl být také schopen zvážit, zda provádět výzkum za okolností, které pokládá za vysoce konfliktní a rizikové (viz AAA 1998: III). A důraz na vzdělávání v otázkách etiky, který je z revidovaného *Etického kodexu* patrný, znamená, že antropologové by si měli být aktivně vědomi etických otázek v průběhu celého výzkumu, čímž mohou předcházet pochybením, která se zpětně jen těžko napravují.

Nicméně revidovaný *Etický kodex* z roku 1998 postrádá jasně definované odmítnutí typu: žádný tajný výzkum, na kterém by se podíleli antropologové, žádné tajné zprávy, které by připravovali antropologové, či žádné vystupování antropologů v souvislosti s utajovanými činnostmi; odmítnutí, která byla součástí *Principů profesní odpovědnosti* (viz AAA 1971). Takto jasně definovaná odmítnutí byla z *Etického kodexu* vypuštěna a to z důvodu, aby se překročil stín choulostivého období vietnamské války. Pro vypuštění takovýchto odmítnutí však byly nalezeny i pragmatičtější důvody – především aby apriorně neomezovala činnost velkého počtu antropologů, kteří pracují mimo akademické prostředí.

Jako členka Výboru pro etiku jsem prosazovala, aby tato odmítnutí byla v revidovaném *Etickém kodexu* jasně zmíněna. Zdůrazňovala jsem, že zřetelné vymezení je pro antropology důležité, především v souvislosti s otevřením této problematiky na základě Zákona o vzdělávání v národní bezpečnosti (National Security Education Act) z roku 1991, který umožňoval provádět výzkumy v zahraničí sponzorované Ministerstvem obrany a dohlížené CIA. Některé oborové asociace (jako například Asociace afrických studií, Asociace studií středního Východu, Asociace latinskoamerických studií) v letech 1983 až 1995 vydaly rezoluce, ve kterých varovaly před účastí na vládou sponzorovaných výzkumech a školeních se stejnou naléhavostí, jako Boas koncem I. světové války. Existence takovýchto vztahů s vládními agenturami přispěla k vytvoření atmosféry nedůvěry a podezření, které mnozí američtí výzkumníci museli čelit v zahraničí. To jsem zakusila i já v průběhu šesti let provádění antropologických výzkumů v Súdánu, Egyptě a Tunisku. Například během mého prvního terénního výzkumu v Chartúmu, kde Spojené státy neměly (a dosud nemají) žádné diplomatické zastoupení, jsme spolu se svým manželem byli často uvítáni otázkou, kdože náš výzkum vlastně platí, anebo jsme slýchali komentáře typu: „Zdá se, že CIA je stále chytřejší, posílají totiž milé mladé Američany, aby dělali jejich práci".

Označovat všechny s vládou spojované výzkumy jako neetické není rozhodně přiměřené. Nicméně, jako způsob jak předcházet obavám plynoucím takovéto spolupráce, navrhuji, aby se jakýkoli tajný či neoficiální výzkum odlišoval od výzkumu soukromého, zadaného klientem. Tajný výzkum je důvěrný, je zadán soukromou či státní agenturou, a není záměrem učinit jej veřejným či dostupným pro zkoumané osoby. Tento typ výzkumu je neetický, neboť porušuje uznávaný základní princip výzkumu, tj. princip absolutní otevřenosti. Výzkum je stále výzkumem, ale tajný výzkum není etickým výzkumem, což je zapotřebí jasně stanovit, a zatím se tak nečiní.

Na druhé straně výzkum soukromý je zadáván klientem, který je vlastníkem výzkumného postupu i jeho výsledků, za něž vyplácí honorář. V tomto druhu výzkumu však o podmínkách výzkumu lze vyjednávat a profesionální volba mezi obchodní filozofií *poplatek za služby* může být vyvážena etickou zodpovědností výzkumníka, jež se bude snažit poskytnout výsledky jak zkoumaným osobám, tak i širší veřejnosti. Smlouva někdy ustanovuje dobu, před jejímž uplynutím se výsledky nesmí zveřejnit; např. u záznamů Světové banky je tato lhůta běžně pět let. V současnosti se v *Etickém kodexu* rovněž uvádí, že „záměrem a předpokladem aplikované antropologie musí být vhodné využití výsledků výzkumů (tj. publikování, výuka, vytváření programů a strategií) v přiměřené době" (AAA 1998: V.1). Společnost pro aplikovanou antropologii (SAA), jež se nikdy nepřidružila k AAA, doporučuje ve svém kodexu z roku 1983, aby antropologové nepřijímali zaměstnání, v němž aktivity či data zůstanou trvale utajovány či nedostupné (viz SAA 1983). Tato tvrzení mírně naznačují nepřijatelnost tajného výzkumu. Domnívám se však, že úplné vyjasnění toho problému by pomohlo studentům a odborníkům lépe zvážit potenciální důsledky smluvního zavázání a účasti na tajném výzkumu.

Tajný vládní výzkum je zahalen mlčením a jeho záměrem je držet jisté jedince a skupiny lidí z dosahu kritického informačního obchu, což možná může být ospravedlňováno z hlediska národní bezpečnosti. Je třeba zdůraznit, že takový výzkum, ve své pravé podstatě není výzkumem antropologickým a antropologové, kteří se takového výzkumu účastní, by měli být spíše označováni jako špionážní výzkumníci. Činnost těchto výzkumníků již nemůže být posuzována podle pravidel podávání stížnosti AAA, neboť od nich bylo odstoupeno. Nicméně faktem je, že v průběhu existence stížnostního řízení nebyl nikdo nikdy do něj zařazen právě kvůli podílení se na tajném výzkumu.

Pehuenčové, Světová banka a tajný výzkum

V roce 1998 vyvrcholil konflikt mezi mocnou Světovou bankou a jejími přidruženými agenturami (Mezinárodní finanční korporací) a chilskou domorodou populací Pehuenčů. V centru dění se ocitl antropolog Theodore Downing, kterého sice zaměstnávala Světová banka, ale který se postavil na stranu Pehuenčů, jejichž práva byla podle jeho názoru ohrožena plánovanou výstavbou přehrady na řece Bío-Bío. Tímto rozhodnutím Downing popudil Světovou banku a chilskou vládu, jejichž zájmy ohledně vybudování přehrady se rozcházely se zájmy indiánů. Případ vyvolal pozornost tisku v severní i jižní Americe a následně se mu začaly věnovat AAA i Americká asociace pro rozvoj vědy.

Downing byl najat, aby posoudil dopad výstavby přehrady na místní populaci. Na základě svého antropologického vzdělání i svého přesvědčení o etické odpovědnosti se rozhodl podělit se o výsledky své práce s Pehuenči a zveřejnil své závěry, které naznačovaly, že výstavba přehrady negativně ovlivní kvalitu jejich budoucího života. Za to, že informace opustily soukromou sféru, Světová banka hrozila Downingovi žalobou, neboť jak se její představitelé domnívali, Downing se jim smluvně zavázal k mlčenlivosti. Downing ovšem nebyl naivní; jako konzultant pracoval

pro Světovou banku více než desetiletí. Vskutku podepsal dohodu o důvěrnosti informací, nicméně tato dohoda byla specificky upravena, neboť tajný výzkum byl z jeho antropologického i osobního hlediska nepřípustný.

Během výzkumu Downing shromáždil názory Pehuenčů (kteří jsou z větší části negramotní) ohledně výstavby plánované přehrady, odlesnění, a jejich přesídlení do And. Zjistil, že indiáni nebyli předem informováni o změnách, které by se jich v budoucnu měly týkat. To bylo jedním z hlavních důvodů, proč se rozhodl o výsledky svého zkoumání s nimi podělit. Downing si uvědomil, že byl zatažen do tajného výzkumu a situaci se pokusil řešit během výzkumu v rámci struktur Světové banky. Smlouva zavazovala Downinga podělit se o své výsledky s určitými akcionáři projektu, jež mu byli představeni během jeho desetidenního pobytu Chile. Díky vzájemnému vyjednávání bylo Downingovi během setkání také „přislíbeno, že i indiáni budou o výsledcích výzkumů informováni. A především na základě tohoto příslibu ochotně, otevřeně a dlouhodobě spolupracovali na rozhovorech a skupinových diskuzích" (osobní korespondence, 2. srpna, 2001).

Místo aby podlehl nárokům svého zaměstnavatele o utajení informací před veřejností a Pehuenči, Downing zdokumentoval porušování lidských práv. Podal první oficiální stížnost v rámci Světové banky a zároveň obvinil Mezinárodní finanční korporaci, že napadla jeho práva antropologa, jehož metody vyžadují, aby se o své poznatky dělil s účastníky své studie (viz Johnston – Turner 1998a).

Nově sestavená Komise pro lidská práva AAA případ vyšetřila a dospěla k závěru, že konání Mezinárodní finanční korporace vedlo k porušení lidských práv Pehuenčů a že rovněž nedodržela vlastní podmínky smlouvy, neboť se uchýlila k vyhrožování a pokusila se Downingovi znemožnit zveřejnění jeho poznatků (viz Johnson – Turner 1998b). Komise byla rovněž znepokojena faktem, že antropologický výzkum spojený s financováním rozvoje by měl být vyjednáván tajně, zatímco mocné agentury zabývající se rozvojem by si udržely kontrolu nad citlivými informacemi ohledně obyvatelstva i životního prostředí. AAA vyzvala Světovou banku, aby se Downingovi omluvila a znovu jej angažovala jako konzultanta, ale Downing se rozhodl, že pro ni již v budoucnu pracovat nikdy nebude (osobní korespondence, 2. srpna, 2001). Nicméně, Downing navrhl, aby Světová banka užívala metody, které by zajistily zodpovědné jednání v rámci celé organizace a které by zajišťovaly širší účast těch, jejichž životy jsou ovlivňovány programy banky. Tento případ a pozornost médií, jež vyvolal, opětovně upozornil na problematiku tajného výzkumu jakožto osobního přístupu a profesní etiky, a také na problematiku výzkumu soukromě zadaného.

K obhajobě lidských práv se stávající *Etický kodex* vyjadřuje následovně – obhajoba lidských práv studovaných skupin domorodých populací, ale i ostatních, je volba či osobní rozhodnutí, nikoli však etická zodpovědnost (AAA 1998: C.2). Jak je z předcházejících řádek patrné, Downing jednal na základě obojího – na základě obav o práva Pehuenčů i na základě vědomí profesní etiky.

Vzdělávání v oblasti etiky

Jedním z nejdůležitějších, ačkoli zatím nerealizovaných hledisek nového *Etického kodexu* je důraz na systematické vzdělávání v otázkách etiky. Toto hledisko vychází z rozhodnutí vzdělávat, nikoli soudit, a klade důraz na vědomou zodpovědnost a proces rozhodování jednotlivých antropologů a pedagogů, kteří antropology připravují na jejich budoucí kariéru. Cílem je vyvinout za pomoci školení a aplikace *Etického kodexu* eticky smýšlející společnost v rámci disciplíny. Jak se zmiňuje v kodexu: „[t]oto prohlášení nediktuje rozhodnutí a nenavrhuje potrestání. Je spíše koncipováno, aby podpořilo diskusi a poskytlo všeobecné vodítko k učinění eticky zodpovědných rozhodnutí" (AAA 1998: VI). Přednášky a semináře v rámci oborových kurikulí představují nejvhodnější prostředí pro tyto diskuse, a to jak z hlediska identifikace s oborem, tak i z hlediska budoucích profesních rozhodnutí.

Nicméně, jak zdůrazňuje Pels (1999) každý kodex předkládá i svá zřetelná omezení. Hlavním cílem by proto mělo být systematické vzdělávání v etických otázkách, které spočívá v kritickém studiu historie antropologie a jejího vyrovnávání se s etickými, politickými a morálními dilematy. Dále je nutné zohlednit poučení získaná z metodologie výzkumu, především ze vztahů se studovanými lidmi, materiály či sponzory; zohlednění, která poukazují na komplexnost a rozličnost antropologického výzkumu. V postkoloniálním světě, kde globalizace odporuje relativismu v každé možné situaci, nemusí nutně být zcela zřejmé, co je správné a co není. To se promítá například i do osvědčených antropologických zásad týkajících se kulturního relativismu a anonymity informátorů, které dnes již není možné pokládat za absolutní. A promítá se to také do samotné konceptuální výzbroje, neboť v současném antropologickém výzkumu najdeme méně odkazů k „subjektům," které nahradily spíše termíny jako „účastník" či „spolupracovník."

Post skriptum: 2000 – Temno vznášející se nad antropologií

Vydání knihy *Darkness in El Dorado*[2] způsobilo silné a náhlé zemětřesení v antropologii a opětovně otevřelo otázky týkající se antropologické etiky a jejího místa v celém oboru. Zneužití Yanomamů pro osobní a studijní účely, vytvoření lidské ZOO v Amazonii, jež sloužila jako tajná výzkumná stanice vybraných antropologů, výzkum zkorumpovaný politickými svazky s venezuelskými kamarádíčky, zinscenovaný boj sekyr pro etnografický film,[3] zavlečení nákazy spalniček a jejich nedostatečná léčba, bezcitná nevšímavost k celkové situaci jednotlivých vesnic i zdraví jejich obyvatel – tato a další tvrzení o neetickém a nemorálním chování antropologů, především pak Napoleona Chagnona, se staly senzací světového tisku. Podivné praktiky, ze kterých byli obviněni konkrétní antropologové, byly záhy generalizovány na celý obor, a vztah antropologie k domorodým obyvatelům se tak stal terčem rozsáhlé kritiky.

2 Tierney, P. 2000. Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon. New York: W. W. Norton & Company (pozn. překlad.).

3 Asch, T. – N. A. Chagnon (dirs.). 1975. The Ax Fight. 30 min. Documentary Educational Resources. První část filmu ukazuje průběh násilného konfliktu ve vesnici Mishimishimabowei-teri, které zachytil filmař Timothy Asch, v dalších částech filmu se kulturní antropolog Napoleon Chagnon pokouší rozkrýt pozadí a příčiny zdánlivě chaotického a nestrukturovaného násilí tím, že analyzuje příbuzenské vztahy, rezidenci jednotlivých účastníků konfliktu a politický systém Yanomamů (pozn. překlad.).

Významnou stránku celé krize představovala komunikace přes internet. Obvinění, která měla kniha přinést, se záhy objevila na internetu, takže zastánci a odpůrci inkriminovaných osob v první fázi krize komunikovali téměř striktně e-maily. Antropologové Terrence Turner a Leslie Sponsel, kteří knihu četli ještě před jejím vydáním, zaslali důvěrný e-mail prezidentovi AAA Louisi Lampherovi a Výboru pro etiku, v němž varovali před nevyhnutelnou krizí nebývalých rozměrů. Součástí e-mailu bylo i shrnutí hlavních bodů knihy – eugenický charakter antropologických výzkumů Yanomamů a *mengelovské* experimentování s epidemií spalniček. Během dvaceti čtyř hodin si tento *důvěrný* e-mail však již četli tisíce čtenářů. S postupem času, kdy sílily snahy o obhajobu oboru jako celku, se kritika z řad antropologů spíše než na samotné obviněné zaměřila na Terrence Turnera a Leslie Sponsela, kteří kvůli svému e-mailu byli označeni za udavače a hlavní viníky celé krize. V následujících měsících se však podařilo vysvětlit převážnou část otázek týkajících se úniku informací o spalničkové epidemii a dalších událostech popsaných v Tierneyho knize, což odvrátilo konfrontaci, ke které se schylovalo na listopadovém výročním kongresu AAA v roce 2000. Zde byla vytvořena vyšetřovací komise, která měla prozkoumat oprávněnost tvrzení uvedených v knize a předložit své závěry na výročním kongresu AAA o rok později. Závěry, které komise předložila v roce 2001, se ukázaly být značně kontroverzními a v referendu se členové AAA vyjádřili k jejich anulování. A jistě stojí za zmínku i to, že tentýž rok členové AAA odhlasovali stažení výtky, jež byla vznesena proti ctihodnému Franzi Boasovi v roce 1919 za jeho veřejnou kritiku těch antropologů, kteří využívají svých vědeckých pověření ke krytí špionáže.

Z angličtiny přeložili Kamila Dolejší a Jaroslav Klepal

Literatura:

AAA. 1971. *Principles Of Professional Responsibility.*

AAA. 1998. *Code of Ethics of the American Anthropological Association.*

Fluehr-Lobban, C. 1994. Informed Consent in Anthropology: We are not Exempt. *Human Organization* 53, 1: 1-10.

Fluehr-Lobban, C. 1996. Developing the New Code of Ethics. *Anthropology Newsletter* 17, 4: 17-18.

Johnston, B. & T. Turner. 1998a. Censorship, Denial of Informed Participation and Human Rights Abuses associated with Dam Development in Chile. *Professional Ethics Report* (American Association for the Advancement of Science Publication), XI: 2.

Johnston, B. & T. Turner. 1998b. *The Pehuenche, the World Bank Group and ENDESA S.A.: Violations of Human Rights in the Pangue and Ralco Dam Projects on the Bio-Bío River, Chile.* American Anthropological Association, Committee for Human Rights.

SAA. 1983. *Professional and Ethical Responsibilities.*

Levy, J. 1994. Anthropological Ethics, the PPR, and the CoE: Thoughts from the Front Line. *Anthropology Newsletter* 35: 1-5.

Pels, P. 1999. Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology. *Current Anthropology* 40, 2: 101-36.

Etický kodex Americké antropologické asociace (schválen v červnu 1998)

I. Úvod

Antropologičtí badatelé, učitelé a odborníci jsou členy mnoha různých skupin, z nichž každá má svá morální či etická pravidla. Antropologové mají morální závazky jako členové skupin, jakými jsou například rodina, náboženská obec, komunita či profese. Mají též závazky vůči vědecké disciplíně, širší společnosti a kultuře, lidskému pokolení, jiným biologickým druhům a vůči životnímu prostředí. Navíc se mezi výzkumníky a osobami či zvířaty, se kterými výzkumníci pracují, mohou vyvinout blízké vztahy, čímž se mravní úvahy dostávají na novou úroveň.

V oblasti takových komplexních odpovědností a závazků nevyhnutelně dochází ke vzniku nedorozumění, sporů a nutnosti volit mezi zjevně neslučitelnými hodnotami. Antropologové jsou odpovědni za způsoby, jakými se s těmito nesnázemi vypořádávají, a za to, aby řešení bylo slučitelné se zde uvedenými principy. Účelem tohoto kodexu je vzdělávat a podpořit diskusi. Americká antropologická asociace (AAA) stížnost na neetické chování neřeší.

Zásady a pravidla tohoto kodexu poskytují antropologům nástroje k rozvíjení a udržování etického přístupu při veškeré antropologické činnosti.

II. Předmluva

Antropologie je interdisciplinární obor vědy a bádání, který zahrnuje studium všech stránek lidstva – archeologické, biologické, lingvistické a socio-kulturní. Antropologie má své kořeny v přírodních, společenských i humanitních vědách, její přístupy sahají od základního k aplikovanému výzkumu a k teoretické interpretaci.

Americká antropologická asociace (AAA), jako hlavní organizace reprezentující celou šíři antropologie, vychází z názoru, že vytváření a náležité užívání vědomostí (tj. publikování, výuka, tvorba programů a formování politiky) o dřívějších i současných lidech tohoto světa je záslužným cílem; že vytváření antropologických vědomostí je dynamický proces využívající různé a stále se vyvíjející přístupy; a že z mravních a praktických důvodů by vytváření a užívání vědomostí mělo být prováděno etickým způsobem.

Posláním Americké antropologické asociace je podporovat všechny stránky antropologického výzkumu a napomáhat šíření antropologických vědomostí prostřednictvím publikací, výuky, vzdělávání veřejnosti a uplatňování vědomostí v praxi. Důležitou částí tohoto poslání je vzdělávat členy AAA ve věci morálních závazků a výzev, které s sebou vytváření, šíření a užívání antropologických znalostí nese.

Záměrem tohoto kodexu je poskytnout členům AAA a dalším zainteresovaným osobám pravidla pro etické rozhodování v průběhu antropologické práce. Poněvadž se antropologové mohou nacházet ve složitých situacích a podléhat více než jednomu etickému kodexu, nepředstavuje Etický kodex AAA striktní návod, pouze rámec pro rozhodování.

Vyzýváme všechny, kteří užívají Kodex jako směrnici k etickému rozhodování a k výuce, aby si vyhledávali názorné příklady a vhodné případové studie a obohatili tím své znalosti.

Antropologové mají povinnost být informováni o etických směrnicích, které se vztahují k jejich práci, a měli by se pravidelně účastnit školení zaměřených na nejnovější výzkumy a mravní otázky. Katedry antropologie poskytující akademické tituly by měly navíc etický výcvik vyžadovat a zahrnout jej do svých učebních plánů.

Žádný kodex nebo soubor pravidel nemůže předvídat jedinečné okolnosti či jednání ve specifických situacích. Antropolog sám musí být ochoten pečlivě zvažovat etická řešení a být připraven objasnit předpoklady, fakta a otázky, na jejichž základě byla daná rozhodnutí přijata. Tato pravidla se tudíž týkají *obecných* souvislostí, priorit a vztahů, jež by se měly brát v úvahu při mravním rozhodování v průběhu antropologické práce.

III. Výzkum

Jak při navrhování, tak při provádění výzkumu, musí antropologové otevřeně sdělovat účel (účely) výzkumu, jeho možné dopady a zdroj (zdroje) financování svým sponzorům, kolegům, osobám, které jsou objekty studia či které jim poskytují informace, i dalším stranám, jichž se výzkum dotýká. Badatelé se musí snažit zužitkovat výsledky své práce vhodným způsobem a šířit je vhodně a včas. Výzkum, který splňuje tato očekávání, je etický, bez ohledu na zdroj financování (veřejný či soukromý) nebo účel (tj. „aplikovaný", „základní", „obecný" nebo „soukromý").

Antropologové si musí uvědomovat nebezpečí, jež představují ústupky od antropologické etiky, jimiž by bylo podmiňováno provádění výzkumu, současně však musí dbát na oprávněné požadavky řádného občanství a respektovat vztahy mezi hostem a hostitelem. Aktivní a vedoucí role ve snaze ovlivnit činnost a politiku veřejného a soukromého sektoru může být podle okolností stejně eticky oprávněná, jako nečinnost, zachování odstupu či odmítnutí spolupráce. Podobné zásady platí pro antropology zaměstnané či jinak zapojené v neantropologických institucích, veřejných institucích či v soukromých podnicích.

A. Odpovědnost vůči lidem a zvířatům, se kterými antropologové pracují a jejichž životy a kultury studují.

1. Antropologové mají prvořadé morální závazky k lidem, biologickým druhům a látkám, které studují, a k lidem, se kterými pracují. Tyto závazky mohou potlačit záměr získávat nové znalosti a mohou vést k rozhodnutí nepouštět se do výzkumného projektu nebo jej přerušit, pokud jsou prvořadé závazky v rozporu s jinými odpovědnostmi, například vůči sponzorům či klientům. Tyto etické závazky zahrnují:

- Vyhnout se škodě či nespravedlnosti na základě pochopení, že rozvoj poznání může vést k pozitivní i negativní změně pro lidi nebo zvířata, se kterými antropolog pracuje či které studuje
- Brát ohled na duševní a tělesnou pohodu lidí a primátů
- Usilovat o dlouhodobé zachování archeologických, fosilních a historických dokladů
- Aktivně se radit s jednotlivci či skupinou/skupinami, jichž se výzkum dotýká, za účelem vytvoření pracovního vztahu, jenž může být prospěšný všem zúčastněným stranám

2. Antropologové musí učinit vše, co je v jejich silách, aby zajistili, že jejich výzkum nepoškodí bezpečí, důstojnost či soukromí lidí, se kterými pracují, provádějí výzkum nebo jiné odborné činnosti. Antropologové pracující se zvířaty musí učinit vše, co je v jejich silách, aby zajistili, že výzkum neuškodí bezpečí, duševní pohodě nebo přežití zvířat či druhů, s nimiž pracují.

3. Antropologové musí předem zjistit, zda si jejich hostitelé/poskytovatelé informací přejí zůstat anonymní, nebo zda chtějí svoji totožnost odhalit, a vyvinout veškeré úsilí, aby těmto přáním vyhověli. Badatelé musí spoluúčastníkům výzkumu přiblížit možné dopady jejich volby a jasně říci, že navzdory maximálnímu úsilí badatelů může dojít k prozrazení jejich anonymity, nebo naopak, že jejich totožnost nemusí vyjít najevo.

4. Antropologové by měli předem získat informovaný souhlas lidí, kteří jsou objektem studia, poskytují informace, jsou majiteli zkoumaného materiálu nebo jsou zodpovědní za poskytnutí přístupu k němu, či mají zájmy, jež by mohly být výzkumem ovlivněny. Rozumí se, že stupeň a šíře vyžadovaného informovaného souhlasu budou záviset na povaze projektu a mohou být ovlivněny požadavky jiných kodexů, zákonů a morálkou země či společenství, v němž je výzkum prováděn. Dále se rozumí, že informovaný souhlas je dynamický a nepřetržitý proces; tento proces má začít s návrhem projektu a být naplňován v jeho průběhu skrze dialog a vyjednávání s těmi, jež jsou zkoumáni. Badatelé jsou odpovědní za identifikování a dodržování různých kodexů informovaných souhlasů, zákonů a předpisů, kterých se jejich projekty týkají. Informovaný souhlas pro účely tohoto kodexu nutně neznamená či nevyžaduje zvláštní psaný či podepsaný formulář. Důležitá je zde kvalita souhlasu, ne jeho forma.

5. Antropologové, kteří navázali úzké a trvalé vztahy (tj. zavazující vztahy) s osobami poskytujícími informace či s hostiteli, musí v průběhu pečlivého a s úctou vedeného vyjednávání o hranicích vztahu dodržovat podmínku otevřenosti a informovaného souhlasu.

6. Ačkoli antropologové smějí ze své práce osobně těžit, nesmějí jednotlivce, skupiny, zvířata či kulturní nebo biologický materiál zneužívat. Musí uznávat svůj závazek vůči společenstvím, ve kterých pracují, i svou povinnost se vhodnými způsoby zkoumaným lidem odvděčit.

B. Odpovědnost vůči vzdělanosti a vědě

1. Antropologové musí v každém stadiu své práce předpokládat, že narazí na morální dilemata, a musí v dobré víře vyvinout veškerou snahu, aby při přípravě návrhů a při uskutečňování

projektů předem rozpoznali možné etické požadavky a spory. Oddíl, který klade a zodpovídá etické otázky, musí být součástí každého výzkumného návrhu.

2. Antropologové nesou odpovědnost za bezúhonnost a pověst svého oboru, vzdělanosti a vědy. Proto antropologové podléhají všeobecným morálním pravidlům vědeckého a odborného chování: nesmějí klamat či vědomě zkreslovat (tj. vymýšlet si či překrucovat fakta, dopouštět se plagiátorství), nebo snažit se bránit stížnostem na nevhodné chování, či stát v cestě odbornému výzkumu jiných vědců.

3. Antropologové musí učinit vše pro to, aby po nich v budoucnu mohli do zkoumaného terénu přijít další výzkumníci.

4. Antropologové musí využívat výsledky své práce vhodným způsobem a šířit výsledky svého zkoumání v rámci vědecké a odborné obce při každé vhodné příležitosti.

5. Antropologové musí brát v úvahu všechny odůvodněné žádosti o přístup ke svým terénním datům a jiným výzkumným materiálům pro účely výzkumu. Musí také vyvinout veškeré úsilí, aby zajistili uchování svých terénních dat pro potřeby příštích generací.

C. Odpovědnost vůči veřejnosti

1. Antropologové musí výsledky svého výzkumu vhodným způsobem zpřístupnit sponzorům, studentům, osobám, které mají pravomoc rozhodovat, a dalším lidem mimo obor. Přitom musí usilovat o pravdivost; nejsou odpovědní pouze za faktický obsah svých tvrzení, nýbrž musí též pečlivě posuzovat sociální a politický dosah informací, které šíří. Musí učinit vše, co je v jejich moci, aby zajistili, že tyto informace budou dobře pochopeny, že budou zasazeny do správného kontextu a odpovědně využívány. Badatelé musí objasnit empirická východiska svých výzkumných zpráv, musí poctivě přiznat, jakou mají kvalifikaci i filozofické či politické zaměření, a musí uznávat a objasňovat meze antropologického poznání skutečnosti. Současně musí dbát na to, aby svými informacemi nezpůsobili újmu lidem, s nimiž pracují, či svým kolegům.

2. Antropologové se mohou rozhodnout překročit rámec šíření výsledků výzkumu a stát se obhájci zkoumaných lidí. Toto rozhodnutí je individuální záležitostí, nejde o etickou odpovědnost.

IV. Výuka

Odpovědnost vůči studentům a posluchačům

Učitelé antropologie musí být při dodržování etických a právních kodexů určujících vztahy mezi učiteli/instruktory a studenty/posluchači, kterými se řídí vztahy ve vzdělávacích institucích nebo širších organizacích, jejichž jsou členy, zvláště vnímaví ke způsobům, jimiž se tyto kodexy uplatňují v jejich oboru (například, když výuka v terénu vyžaduje těsný kontakt se studenty/posluchači). Mezi uznávaná pravidla, která musí učitelé antropologie, stejně jako jiní učitelé/instruktoři, dodržovat, patří:

1. Učitelé/instruktoři musí vést výuku tak, aby vyloučili diskriminaci na základě pohlaví, rodinného stavu, „rasy", společenské třídy, politického přesvědčení, tělesného postižení, náboženství, etnického původu, národnosti, sexuální orientace, věku nebo jiných kritérií, jež jsou pro akademické působení irelevantní.

2. K povinnostem učitele/instruktora patří nepřetržité úsilí o zlepšení metod výuky a výcviku, být studentům/posluchačům k dispozici a chápat jejich zájmy, dokázat studentům realisticky poradit v otázce profesních příležitostí; svědomitě na studenty/posluchače v průběhu jejich studia dohlížet, povzbuzovat je a podporovat, být spravedlivý, pohotový a spolehlivý při sdělování hodnocení, pomáhat studentům při získávání financí na výzkum a pomáhat studentům/posluchačům při hledání místa v oboru.

3. Učitelé/instruktoři musí vštěpovat studentům/posluchačům, jaké morální výzvy každá fáze antropologické práce obsahuje, povzbuzovat je, aby o tomto i o jiných etických kodexech přemýšleli, podněcovat dialog s kolegy na etická témata, odrazovat od účasti na etický sporných projektech.

4. Učitelé/instruktoři musí veřejně přiznávat podíl svých studentů/posluchačů na výzkumu a při přípravě odborných prací, patřičně uznávat spoluautorství studentů/posluchačů, podněcovat zveřejňování hodnotných studentských textů a studenty/posluchače za jejich účast při všech odborných činnostech zaslouženě odměňovat.

5. Učitelé/instruktoři se musí vyvarovat zneužívání a vážných konfliktů zájmu, k nimž může dojít, jestliže se studenty/posluchači naváží sexuální vztahy. Musí se vyhnout sexuálním vztahům se studenty/posluchači, za jejichž vzdělání a odborný výcvik jsou jakkoli zodpovědni.

V. Aplikace

1. Pro veškerou antropologickou práci platí stejné etické zásady. To znamená, že při navrhování i realizaci výzkumu musí být antropologové ohledně záměru/záměrů, možných dopadů a zdrojů podpory výzkumu upřímní vůči sponzorům, kolegům, osobám, které jsou předmětem výzkumu nebo které poskytují informace, a také vůči všem dalším stranám, jichž se výzkum dotýká. Záměrem a předpokladem aplikované antropologie musí být vhodné využití výsledků výzkumů (tj. publikování, výuka, vytváření programů a strategií) v přiměřené době. V situacích, kdy dochází k aplikaci antropologických zjištění, jsou antropologové právě tak povinni být otevření a upřímní ohledně svých dovedností a záměrů a sledovat dopady své práce na všechny zúčastněné osoby. Antropologové mohou být zapojeni do nejrůznějších činností, které často ovlivňují jednotlivce a skupiny s odlišnými a někdy i protichůdnými zájmy. Každý antropolog musí svá etická rozhodnutí pečlivě zvažovat a být připraven objasnit předpoklady, fakta a otázky, na nichž jsou tato rozhodnutí založena.

2. Osoby zaměstnané při realizaci antropologického výzkumu nebo při aplikaci svých antropologických znalostí musí při veškerém jednání se zaměstnavateli pravdivě informovat o své kvalifikaci, schopnostech a záměrech. Dříve než přijmou jakékoli profesionální závazky, musí

Society of Professional Archaeologists

1976 *Code of Ethics, Standards of Research Performance and Institutional Standards.* (Society of Professional Archaeologists, PO Box 60911, Oklahoma City, OK 73146-0911).

United Nations/Organizace spojených národů

1948 *Universal Declaration of Human Rights/Všeobecná deklarace lidských práv.*

1983 *United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women/Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen.*

1989 *United Nations Convention on the Rights of the Child/Úmluva o právech dítěte.*

Forthcoming *United Nations Declaration on Rights of Indigenous Peoples/Návrh deklarace o právech domorodých obyvatel.*

Přeložili Irena Nykodýmová, Lubomír Synek, Hana Synková a Markéta Vaňková

Science, Hermeneutics, and "the Fall of Kinship"[1]

Martin Ottenheimer

In a recent article, "The Fall of Kinship," the author (Sousa 2003) tries to explain why fewer kinship classes are taught today and fewer publications about kinship appear in anthropological journals than in the 1960s. His explanation proposes that a "hermeneutic turn" occurred. This is a shift in emphasis in anthropology from science to the humanities; from explanations in terms of causality to that of interpretation. In this essay, I question whether the changes in kinship since the 1960s can be best explained by a movement away from science. Rather than a turning away from science to a non-scientific, interpretative approach, I believe kinship is being transformed from an older form of science to a modern one. This appears to me to be a step towards, not a fall from, a scientific understanding of social behavior.

The observation that kinship no longer plays the central role in anthropology that it once did is incontestable. But, as Franklin and McKinnon (2000) and Lamphere (2001) have pointed out, the change in kinship can be seen as an advance. Instead of looking at the decline in the number of classes in departments of anthropology dedicated to kinship or to the percentage of articles about kinship in anthropological journals since the 1960s, one needs to focus upon the change that has occurred in the basic formulations about the nature of kinship. Here, one finds a theoretical transformation that promises productive results for understanding social behavior. If current kinship studies no longer occupy the center of anthropological research and publication, it is because kinship has moved to the front of the field. Modern kinship studies have left behind an ancient scientific model to explore human social behavior with a modern analytical tool. To understand the significance of this transformation, it is necessary to refer to some kinship history.

Modern social anthropology began with kinship. The publication of Henry Sumner Maine's *Ancient Law* (1861), Johann Jakob Bachofen's *Das Mutterrecht* (1861), Numa Denis Fustel de Coulanges's *La cite antique* (1980 [1864]), John Ferguson McLennan's *Primitive Marriage* (1970 [1865]), and Lewis Henry Morgan's *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) mark its beginnings. These works all had the common element of using a natural basis for

1 This is a revised version of an article, "The Seasons of Kinship", that originally appeared in the Journal of Cognition and Culture 3, 4: 335-34, 2003.

analyzing human family relationships and using information from societies around the world to justify their conclusions. They exemplified what could be considered an earlier "hermeneutic turn;" a movement away from Biblical exegesis to evolutionary explanations or, as one author has put it, a shift from "Jehovah" to the "Victorian God of Science" (Anderson 1982: 75).

The adoption of a scientific paradigm by 19th century anthropologists to study human behavior is clearly demonstrated by Morgan's *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. It sharply contrasts with *The Book of Mormon*, another work contemporaneous with Morgan's that also tries to account for the origin of Native Americans. *The Book of Mormon* contains a supernatural revelation of Native American origins. Morgan's work, in contrast, contains terminological data from his fieldwork plus other empirical data collected from people around the world. It then uses this data to construct an evolutionary sequence to show what groups are most closely related to the Native Americans and, thus, where the Native Americans were from. By using data derived from his own personal observations, by comparison of this data with others collected in the field, and by attempting to use the results to verify a particular hypothesis, Morgan is said to have invented kinship (Trautmann 1987). That is, kinship as a social science.

Scientific method was soon used in the emerging field of anthropology in other areas as well. As early as the late nineteenth century, studies of religion, technology, and political organizations, just to name a few, became part of the social science of anthropology. With this in mind, one could say that kinship, at that time, had already fallen from the dominance it held within anthropology during the previous century. Yet, kinship studies still raised central issues in the journals and classrooms of anthropology for most of the 20th century and debates concerning the nature of kinship terminology, descent versus alliance, residence rules, etc., formed a large part of the discourse in academic anthropology. Then, towards the end of the last century, these debates diminished in number and virtually disappeared. If one chooses to focus upon these specific issues in the academic environment, one gets the impression that kinship has almost ceased to exist. One might, indeed, conclude that there was a fall of kinship. "But if we are looking for the ways in which people utilize kin ties, conceive of family and sexuality, and shape marriage arrangements, then the study of "kinship" did not disappear so much as move to new arenas of study and new conceptualizations driven by the work of a new set of theorists" (Lamphere 2001: 21). Kinship hasn't fallen. It has shifted direction and the arena in which it plays a role.

For most of the 20th century, kinship was dominated by a traditional model of science epitomized by the physics of Sir Isaac Newton. It was clearly manifested in Murdock's *Social Structure* (1949) and Lévi-Strauss's *The Elementary Structures of Kinship* (1969 [1949]) where numerous formal and quantitative studies of family and marriage relationships appeared. Murdock noted that his work was intended to represent "...an integrated science of human behavior" (1949: vii) and by the late 1960s Lévi-Strauss noted that "...the theory of kinship has become so scientific and complicated..." that if his 1949 work were to be upgraded it would have to be "wholly rewritten" (1969: xxvii). Kinship was comparable to Newtonian physics (Lévi-Strauss 1969: xxvi).

For Levi-Strauss and Murdock, kinship as a science was an objective endeavor with an absolute frame of reference. Gellner (1960) pointed out that the absolute and objective frame of reference for kinship was human nature conceived in biological terms. The scientific basis for kinship studies was conceived to be the physical process of human sexual reproduction. This, according to the theoretical models of the 60s, made possible the objective and comparative investigation into human social organization. In Strathern's terms, kinship in the 20th century had become "biologized" (1992: 19).

There is a bit of irony in this twentieth century attempt to model kinship upon physics. While the science of kinship was now supposed to have an absolute, biological basis and featured objective analysis of social behavior, the physical science it was being modeled upon had been transformed. Physics had moved beyond the use of the Newtonian conception of an absolute, objective framework of space to analyze modern events. Einstein's theories of relativity at the beginning of the century had ushered in a major sea change in science. Remarkably successful models in modern physics were developed in which there was no privileged frame of reference; no absolute, objective world independent of observers. Important scientific advances were produced using a relativistic paradigm. In contrast, kinship languished in pre-relativistic models of science.

In the late 1960s, kinship was still dominated by publications with statistical data, formal analyses and biological assumptions about the nature of human behavior. The most popular text at the time, Robin Fox's (1967) *Kinship and Marriage*, had four primary principles based on the "reality" of biology and was filled with diagrams illustrating alliance theory's doctrines of men exchanging women to maintain social systems. Society was held together by exchanges based on reproduction in a social analogue to Newtonian gravity holding together the solar system in absolute space. But the stirring of changes were already occurring in kinship. Needham's (1960) criticism of Gellner's position argued that kinship had to be understood in terms of culture rather than biology. Although it had little impact at the time, it was an expression of what was to come.

In the 1970s, feminists attacked the blatant sexism of alliance theory and the notion of a natural foundation of kinship based upon the "reality" of human biology (Rosaldo and Lamphere 1974). The importance of culture in kinship analysis began to be more widely expressed and in the following decade was championed by Schneider in his much quoted, *A Critique of the Study of Kinship* (1984). The notion of biology providing an absolute, objective basis for kinship had now clearly been shaken, if not shattered.

Schneider's critique was welcomed by those who saw the opportunity to free kinship from the bounds of biology. Feminist anthropologists applauded Schneider while deconstructing the notion of gender (Collier and Yanagisako 1987) and gays and lesbians welcomed the work in their constructions of nontraditional families (Weston 1991). What is often overlooked, however, is that disputing the status of biology as an absolutistic and objective basis for kinship does

not deny the importance of science in kinship. There are other choices available then simply one between hermeneutics and Newtonian science.

The significance of the recent critiques of kinship lies in the change in kinship that is not represented by the expressions "interpretation *vs* science" or "humanities *vs* science". Its significance is in the transformation of the meaning of science. Kinship has begun to recognize the modern relativistic paradigm for the investigation of human social behavior. This paradigm accepts no privileged framework for analysis yet allows for both generalizations and accurate descriptions of the variety of human social relationships.

The modern paradigm is not that of "cultural relativism", "particularism" or "extreme relativism" (Sousa 2003: 32; note 20). These represent an older model of science (see Ottenheimer 2001a, 2001b, 2005, and n.d. for details). Furthermore, there is no conflict in the modern paradigm between culture and science. Instead, it expresses the culture of science. The modern paradigm recognizes an intimate relationship between the observer and the world being observed. This relationship has become a central feature in modern science, particularly in quantum mechanics and the writings of John Archibald Wheeler (see Barrow *et. al.* (eds.), 2004). In accepting this relationship as a fundamental premise of analysis, kinship has not turned away from science. It has become a modern science.

Kinship began as an important scientific study of the basic relationships of human behavior. It remains so today. Contrary to Schneider's pronouncement in the 1980s that it doesn't exist, kinship has continued to be a part of the study of the human social condition (Schneider, 1987; Feinberg 2001: 2). It also remains a part of the academic world in many disciplines besides anthropology. There have been changes, of course. The debate about the nature of kinship has expanded beyond the academic world into the realm of the courts, politics, and the public discourse.

If there is to be any real significance to the "hermeneutic turn", it is in the scientific endeavor of kinship. Kinship has not moved away from science but from an older view of science where it was assumed that an objective observer required an absolute frame of reference. This older view was reflected in anthropology by the formal and statistical publications of the middle of the last century and was accompanied by the notion of biology providing the necessary foundation for comparative analysis in kinship. Today, culture has become one of the central concepts for understanding human social behavior and a relativistic paradigm is being adopted in the study of culture. With a modern relativistic framework, anthropology promises to become the leading social science in the 21st century. Kinship is leading the way.

Although remaining an important empirical study of family and marriage relationships, the focus of kinship is changing. Anthropologists have to be familiar today not only with the wide range of practices in non-western cultures around the world but also with the changing practices in the western world. The widespread use of new reproductive technologies and the growing public demand for equal rights in same-sex marriage in western cultures are providing new data for the study of family relationships. These data have made it clear that a new scientific appro-

ach; one based upon relativistic theory is required if we are to understand filiation and marriage today. By responding with the development of a theory that does not view biology as an absolute, objective basis for kinship analysis, sees the influence of culture upon biology, and recognizes an intimate interrelationship between the observer and what is being observed, kinship promises to make as much progress in the 21st century as modern physics did in the past century.

In conclusion, I would like to try to be a bit poetic to make my point. When a caterpillar withdraws into its cocoon, we can talk about the "fall" of the caterpillar or we can look forward towards the emergence of a butterfly. Sousa (2001) takes the former view in "The Fall of Kinship" while I take the latter in this essay. I anticipate something scientifically valuable to emerge in the new kinship studies of the 21st century.

References

Anderson, N. F. 1982. The 'Marriage with a Deceased Wife's Sister Bill' Controversy: Incest Anxiety and the Defense of Family Purity in Victorian England. *Journal of British Studies* 21, 2: 67-86.

Bachofen, J. J. 1861. *Das Mutterrecht*. Basel: Benno Schwabe.

Barrow, J. D., P. C. W. Davies and Ch. L. Harper, Jr. (eds.). 2004. *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology, and Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feinberg, R. 2001. Introduction: Schneider's cultural analysis of kinship and its implications for anthropological relativism. In Feinberg, R. and M. Ottenheimer (eds.), *The Cultural Analysis of Kinship*. Urbana: University of Illinois Press. Pp. 1-31.

Fox, R. 1967. *Kinship and Marriage*. Baltimore: Penguin Books.

Franklin, S. and S. McKinnon. 2000. New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited. *Current Anthropology* 41, 2: 275-79.

Fustel de Coulanges, N. D. 1980 [1864]. *The Ancient City*. Translated by W. Small. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Gellner, E. 1960. The Concept of Kinship. *Philosophy of Science* 27: 187-204.

Lamphere, L. 2001. Whatever Happened to Kinship Studies? In Stone, L. (ed.), *New Directions in Anthropological Kinship*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Pp. 21-47.

Maine, H. S.. 1861. *Ancient Law*. London: John Murray.

McLennan, J. F. 1970 [1865]. *Primitive Marriage*. Reprint. Edinburgh: A. C. Black.

Morgan, L. H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Murdock, G. P. 1949. *Social Structure*. New York: The Free Press.

Needham, R. 1960. Descent Systems and Ideal Language. *Philosophy of Science* 27: 96-101.

Ottenheimer, M. 2005. *Kinship: An Introduction to the Anthropological Study of Parentage and Marriage*. California: Thompson Wadsworth. (In press)

Ottenheimer, M. 2003. The Seasons of Kinship. *Journal of Cognition and Culture* 3, 4: 335-341.

Ottenheimer, M. 2001a. Relativism in Kinship Analysis. In: Feinberg, R. and M. Ottenheimer (eds.), *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David Schneider*. Urbana: University of Illinois Press. Pp. 118-30.

Ottenheimer, M. 2001b. The Current Controversy in Kinship. *Czech Sociological Review* 9, 2: 201-210.

Ottenheimer, M. n.d. *On Relativity and Culture*. (In preparation).

Rosaldo, M. Z. and L. Lamphere (eds.). 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Sousa, P. 2003. The Fall of Kinship: An Epistemological Explanation. *Journal of Cognition and Culture* 3, 4: 335-341.

Schneider, D. 1987 [1984]. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Strathern, M. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trautmann, T. R. 1987. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley: University of California Press.

Trip to the Chippewas or Dark Chapter of Physical Anthropology[1]

Markéta Křížová

In the years 1915 and 1916, Aleš Hrdlička and Albert Jenks from the Minnesota State University journeyed to the Chippewa Indian reservation White Earth in northwestern Minnesota. Under the auspices of the federal Department of Justice, they were to determine the extent of full-bloods and mixed-bloods in the reservation community. To explain the circumstances of their task, we have to resume in short the history of American federal government's policy toward the Native Americans.

In the course of the 19th century, on the whole territory of the United States was completed the process of forced removal of Indian tribes to enclosed areas – reservations, where the programs of civilization and Americanization could get a protected start. In the long run, however, the reservations should be abolished and the Indians allowed the full participation in the life of American society, with all civic rights and duties. As one of the most important prerequisites for reaching this stage, the reformers considered the allotment of land to the Indians in severalty. It was a common assumption that civilization was impossible without the incentive to work that came only from individual ownership of a piece of property. Therefore, in the year 1887, *General Allotment Act* was passed by the American Congress. Reservation lands in all U.S. territory, until then owned collectively by the tribes who inhabited them and thus somehow shielded from alienation, because every transaction had to be agreed upon by majority of the adult male tribal members, were to be cut into individual parcels and appropriated to every living Indian man, woman and child. The surplus was prepared for a sale in public auction and the Indian parcels were to be held in trust for 25 years by the federal Bureau of Indian Affairs, in order to ease the transformation of reservation inhabitants into independent farmers and at the same time to protect them temporarily. The allotments held in trust were not to be neither taxed nor sold, leased, mortaged, etc.

Not long after the passage of the act, however, efforts appeared to shorten the 25-year-allowan-

1 This article is a revised version of lecture presented at the IVth International Congress of Aleš Hrdlička (August 31 – September 4, 1999, Praha/Humpolec).

ce and fully liberate the manipulation with privately owned Indian land, at least for „competent", i.e. already civilized and Americanized owners. Among those who asked for „equality of rights" for Native Americans were also some of the tribal members who had reached some economical success. But primarily, the issue was pushed forward by the big companies interested in Indian resources – rich grasslands of Kansas, Nebraska and the Dakotas, oil and gas lands of Oklahoma and also black-soil forests of Wisconsin and Minnesota, inhabited predominantly by the Chippewa Indians, a tribe of the Algonquin linguistic family. In Minnesota, where at that time was a high percentage of mixed-blood Indians (due to the prolonged contact with Europeans since the 17th century), the pressure of the interest groups lead into the passage of the so called *Clapp Ammendments* to General Allotment Act in 1906 and 1907, allowing the mixed-bloods to alienate their allotments. While dark-skinned, dark-haired full-blood Chippewas were considered unqualified for independent management of their property, the proof of the existence of fair, blue-eyed ancestor enabled them to do so.

The Minnesota Chippewa among themselves also had used the terms „mixed-bloods" and „full-bloods", but in a slightly different sense. Because during the initial period of contact between this tribe and the white colonists, the sons of white fathers and Indian mothers usually got better opportunity to gain education and therefore hold out in the world of white people, the Chippewa commenced to call every „civilized" tribal member a mixed-blood. On contrary, the „full-blood" could be a white American, if he spoke Chippewa instead of English, wore Indian dress, hunted for subsistence and lived in a bark-covered wigwam. Such attitude was essentially in accordance with the official governmental emphasis on „competence" as a prerequisite of the full ownership of the land. Nevertheless, the Minnesota representatives and later also federal government attorneys applied different logic, based exclusively on the biological factors. At first they argued that it was reasonable to include within the competent class everybody with half or more of „white blood". In 1914 the Federal Supreme Court declared for „mixed-blood" a person with „any admixture of white blood". This decision represented the broadest possible construction of the term „mixed-blood" and enabled the vast majority of the Minnesota Chippewa to sell their land immediately, regardless of their ability to fully understand the consequences of such transactions. And because there were no official tribal rolls or registers, even the apparently full-blood Chippewas succeeded between in selling the land to big lumber companies. After they sold it, however, they lost the access to the traditional resources they used for subsistence, game, fish and forest fruits. The clearcutting that followed brought about significant ecological problems. From many others the allotment was often taken because of unpaid taxes – because the application for a full ownership of their land brought about also the obligations of the owner.

Between 1907-1915, most of the Minnesota Chippewas lost their lands and the social conditions in reservations rapidly deteriorated. Participants and observers testified that fraud and corruption had characterized every stage of the management and sale of Chippewa land and timber. Many allottees, mixed- and full-blood alike, had not known what they were signing, or the contents of the documents had been misrepresented to them. Sometimes they were promised large amounts of money they had never received, others signed away valuable land for only a trifle of its worth. Land speculators falsified records of dead persons, posed as guardians to orphans or old and disabled persons. In White Earth, reservation for approximately 3,000 Minnesota Chippewas, the land fraud reached the worst point. Finally some of its inhabitants appealed to the federal commissioner of Indian affairs for an investigation and to the local courts for annulation of the contracts. Because full-blood Indians were still under the protection of the American government and they had no right to alienate their property without the government's consent, federal agents were sent to White Earth to clarify the situation. While the protests aganist the contracts forced upon the mixed-bloods could be only moral, not legal, because the legislature itself was not disputed, the full-bloods should be, in words of attorney Charles C. Daniels, „entitled to due process of law" and through court litigation enabled to get back their land or a financial compensation. (Meyer 1994: 166) Mixed-bloods competent to sell would have their cases dismissed. In this moment, however, many mixed-bloods declared themselves full-bloods in order to get the reimbursement, and the whole case became even more complicated. More than 1,500 suits were filed against companies and individuals concerning the frauds.

To determine the blood-status of the individual claimants, the government employees began to prepare an official roll of all inhabitants of the reservation. Because the genealogical information obtained from the Indians themselves and from the reservation agency's records was not sufficient, in May 1915 the scientific evaluation was asked from prominent anthropologists of the time: Hrdlička and Jenks. „Certain critical conditions among the Chippewa tribe and particularly that part of the tribe which occupies the White Earth reservation," resumed Hrdlička in an article for *Smithsonian Miscellaneous Collections*, „have led during the year just past to anthropological work in this tribe (...), which proved not only highly desirable and interesting, but was followed so far as the Chippewa are concerned by certain very practical results." (Hrdlička 1916a: 92) In other words, both scientists wer faced with a case when anthropology was supposed to help assess and solve concrete human problems.

Both Hrdlička and Jenks conscientiously used all the contemporaneous methods of physical anthropology at hand. „Particular attention was directed to the skin of the body, especially that of the chest, to the hair and eyes, physiognomy, and a number of other features, such as the nails, gums and teeth." (Hrdlička 1915: 73-74) The obtained data were measured according to the so called „Pima standard". The Pima Indians in southern USA and northern Mexico, belonging to the Utaztecan language family, were considered by Hrdlička to be minimally affected with the contact with whites, because it was reported that prior to the federal government's administration of their affairs they killed all children of mixed marriages. Paradoxically, in the year 1907 an expert photographer of various Indian types, Edward S. Curtis, noted to the portrait of a Pima girl: „...of as nearly pure blood as can be found in the region. The northern Piman tribes have been in direct contact with Spanish people for more than two centuries." (Photography preserved in the Library of Congress, no. X2290-07)

Hrdlička also applied some new methods to this work. One of them was the „skin reaction test", that, according to its author, „proved of much diagnostic value, both as to blood status and as to the general health of the person." It consisted of „drawing with some force the nail of the fore-finger over the chest, along the middle and also a few inches to each side. This creates a reaction consisting of reddening, or hyperaemia, along the lines drawn. In the full-bloods the reaction as a rule is quite slight to moderate, and evanescent, or of only moderate duration; in mixed-bloods, unles anaemic, it is more intense as well as lasting." (Hrdlička 1915: 202-203) Other compelling proof was the micrometric measurement of hair. This method, however, was doubted by the investigators themselves. Jenks wrote to federal agent Powell in February 25, 1916: „You will be interested to know that your micrometer is revealing some very new and interesting facts concerning the nature of human hair... Both Hrdlička and myself have hair of the most typical negro type; and the Scandinavians have hair more circular in cross-section than our pure Pima Indians." (Youngbear-Tibbets 1991: 112)

Also Hrdlička admitted that „scientific results of the work" proved disapppointing. „The obtainable knowledge as to the nature and time of the admixture is very limited; the members of the families are widely scattered; conditions are complicated by former polygamy; and there are many blends which doubtless follow some laws of heredity, but the complexity is too great to be unraveled by such investigations as possible on the great and sparsely populated reservation and with people who, due to their limitations, can be of but a little assistance to the anthropologist." (Hrdlička 1915: 75) Nevertheless, both scientists were convinced that „it was not only possible to detect and separate all mixed-bloods from full-bloods, but to form some estimate of the proportion of white blood wherever mixture existed," (Hrdlička 1916a: 95) and although they did not confine their comments to general physical characteristics of „mixed-bloods" and „full-bloods", they testified in court on the blood status on specific individuals. They also determined the status of some deceased persons solely from photographs or oral testimonies.

Out of the 696 living Chippewas examined in the year 1915, the full-blood status was confirmed in the case of 126 individuals. Twenty two of them died before the completion of the investigation. Notwithstanding, the resulting registers of full-bloods and mixed-bloods were doubted immediately by the White Earth inhabitants. Because family members were examined at various times and places, in many cases full siblings were classified differently; full-blooded parents were assigned to mixed-blooded children and the other way round; some individuals, by accident investigated twice, were even included in both lists. This happened especially in cases when genealogical information was not accesible to the anthropologists, or when different names were given by the examined persons. They didn't know the Chippewa language, were therefore dependent on interpreters and only partially familiar with the complicated family relationships in the reservation. Already in summer 1915, then, the *Minneapolis Journal* announced another problem with the headline „1000 Land Titles Hang By a Hair, If Curly Indians Lose". At the beginning quite ordinary case involved an Indian woman who claimed to be full-blood and

a man who bought her allotment. Testimony by many witnesses prior to the trial had enabled the development of a genealogy running back five generations. Indians who might have seen or heard about the great-grandparents were asked to testify about their physical characteristics. The expert opinion of Hrdlička and Jenks was then used to evaluate the meaning of these characteristics. One of the ancestors was described as having curly hair, which, according to the experts, was a definite sign that the person in question was a mixed-blood. During the court hearing, however, the witnesses also revealed that the Ojibwe world for „curly" could also describe a „matted" hair. The woman was then declared a full-blood by the court.

In spite of this clear proof how complicated the investigation can be, Hrdlička was again retained by the federal Justice Department the next year. In summer 1916, he examined another 800 Chippewas and declared 693 to be full-blood. Many of them, encouraged by the success of their fellow tribal members, continued to press their cases in federal court and during the next two years 110 of those classified by Hrdlička as mixed-blood were reclassified as full-bloods. Yet the Judge Page Morris, probably inspired by Hrdlička's work, dismissed some cases before they started without reference to genealogical evidence, only on the basis of his personal impression of the plaintiffs' physical characteristics as they stood before his bench. (Beaulieu 1984: 296)

Even those Chippewas who proved their „incompetentness" seldom got their land back. The most valuable timber was already cut down and the cleared land sold to white farmers. Around 1920, the whole case of White Earth land claims quieted down. At that time, only one of each 12 Indian inhabitants retained any land at all. This elimination of Indian-owned land base and resources severely restrained the future economic development of individual Chippewas and of reservation community as a whole. In the year 1977, then, the court litigation was initiated that again cast doubt on the practiques following the passage of the Clapp Acts. Many others followed. During the 1980s and 1990s, Aleš Hrdlička and Albert Jenks were frequently named among those who, wilfully or unknowingly, out of longing for profit or lack of interest, rendered possible what the historian William Folwell named „the tragedy of White Earth" (Folwell 1928) and ethnologist William Moorhead „the black page in American history" (Moorhead 1924: 1).

Chippewa activist Winona LaDuke in her historical novel *Last Standing Woman* sarcastically portrayed Hrdlička as „singularly possessed by the pursuit for pure physical specimens of humanity and the determination of their positive origins", blindfolded by the „tables, charts, averages, evaluations, and groupings of his millions of measurements", favourite of which was his „comparative studies of Pimas, Africans, and various species of monkeys". (LaDuke 1997: 60) Other authors openly blamed Hrdlička for cooperating with the timber lobby. Unlike in case of many government agents and inspectors, there is no proof for this accusation. There is no use in criticizing the methods applied by Hrdlička, for although today many of them seem obsolate and even absurd, they were consistent with the knowledge of the time. There is also no doubt about his carefulness during the investigation.

The main problem is that anthropologist who became world famous for a theory refusing

the concept of „higher" and „lower" human races by a slogan „All mankind is of one origin" participated in such investigation at all - even if it enabled him to „examine a good series of men and women among both tribes for anthropological purposes" (Hrdlička 1916a: 92), to „come in contact with many interesting conditions which usually are not directly related to regular anthropological work." (Hrdlička 1915: 73) The flood of juridical complications, accusations and revealed unlawfulnesses connected with the White Earth case tends to obscure the main purpose of Hrdlička's „short trip to the Chippewas", as he himself called his journey. His scientific authority was to shield the eugenic solution of property rights controversy. Individuals were granted the right to sell or forfeit their property or deprived of such right solely on the basis of their ancestry, determined with the help of physical anthropologists. May it be caused by the confidence in the arguments of government agents or uneasiness of openly challenging them, or really an excessive preoccupation with scientific problems, the scientist was not able to see the consequences of his deeds.

In the whole of professional biography of Aleš Hrdlička, the two short stays in White Earth reservation represented slightly more than an episode. For several hunderds of Indian inhabitants of the time, as well as for their descendants who nowadays press their cases in courts, the years 1915 and 1916 meant a climax of the concentrated and purposeful efforts that deprived them of all their property. For the anthropologists of today, the White Earth ocurrences stand as an important warning against the unforeseen consequences of the „impartial", „purely scientific" research of any kind.

References

Beaulieu, D. L. 1984. Curly Hair and Big Feet: Physical Anthropology and the Implementation of Land Allotment on the White Earth Chippewa Reservation. *American Indian Quarterly*, 8, 3: 281-314.

Folwell, W. 1928. *A History of Minnesota*, V. 3. St. Paul: Minnesota Historical Society.

Hrdlička, A. 1915. Anthropological Work among the Sioux and Chippewa. *Smithsonian Miscellaneous Collections* (1915): 71-75.

Hrdlička, A. 1916a. Trip to Chippewa Indians of Minnesota. *Smithsonian Miscellaneous Collections* (1916): 263-274.

Hrdlička, A. 1916b. Anthropology of the Chippewa. In *Holmes Anniversary Volume: Anthropological Essays*, ed. F. W. Hodge, pp. 198-227. Washington, D. C.: Government Printing Office.

Jenks, A. 1916. Indian-White Amalgamation: An Anthropometric Study. *Studies in the Social Sciences*, no. 6. Minneapolis: University of Minnesota Press.

LaDuke, W. 1997. *Last Standing Woman*, Stillwater: Voyageur Press.

Meyer, M. 1994. *The White Earth Tragedy (Ethnicity and Dispossession of the White Earth Anishinaabeg)*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Moorhead, W. 1912. *The Lesson of White Earth (Address at the 30th Annual Lake Mohonk Conference of Friends of the Indian and Other Dependent Peoples)*, Lake Mohonk: Lake Mohonk Conference.

Youngbear-Tibbets, H. 1991. Without Due Process: The Alienation of Individual Trus Allotments of the White Earth Anishinaabeg. *American Indian Culture and Research Journal* 15, 2: 93-138.

Weil, R. 1989. Destroying a Homeland: White Earth, Minnesota. *American Indian Culture and Research Journal* 13, 2: 69-95.

Severnye Prostory – The Northern Expanses 1985-2000

Stefan Bauer

In this review article I explore central issues raised in the journal *Severnye Prostory* (*The Northern Expanses*) and the changes that took place between the Soviet and post-Soviet periods as regards the journal's coverage of those issues.[1] My textual analysis focuses on the presentation of indigenous cultures, land use and reindeer breeding between 1985 and 2000. I selected two, three-year periods, roughly divided into the Soviet (1985, 1988, 1991) and post-Soviet eras (1994, 1997, 2000). These samples represent crucial moments of political and socio-economic change in the USSR/the Russian Federation.

Severnye Prostory

The journal was first published in 1985[2] as a supplement to the Soviet agricultural journal, *Sel´skaya Nov´* (*The Agrarian Virgin Soil*).[3] It was initiated by members of the political elite who copied the format of specialized Soviet journals to cover regions of the European North, Siberia and the Far East.[4] It has published on topics ranging from Siberian fauna and flora, resource exploitation, structural development, indigenous ecological knowledge, and folklore to glasshouse construction, northern cuisine, crosswords, legal advice and more. The journal addresses a broad readership of indigenous peoples, immigrant workers, and scientists. In Soviet times, *Severnye Prostory* (SP) was distributed from the Baltic states to Kazakhstan. Between 1985 and 1991 its staff included journalists from *Sel´skaya Nov´*, but the majority of writers came from other disciplines and included biologists, social anthropologists, sociologists, indigenous writers, physicians, teachers, tundra workers, reindeer breeders, environmentalists and more. They

1 The focus here is not a comparison of popular and scientific literature on the so-called 'peoples of the North,' but a qualitative analysis of the content and language in just one of many newspapers and journals.

2 In 1985 the journal was described as: 'Illustrirovannoe prilozhenie k obshchestvenno -- politicheskomu i nauchno -- populyarnomu zhurnalu "Sel´skaya Nov' "(SP 1985: 1). About 50 percent of its readers lived in regions of the North, Siberia and the Far East. The other 50 percent of subscribers came from southern and western Republics.

3 'Ezhemesyachnyj obshchestvenno-politicheskiy i nauchno-populjarnyy zhurnal Ministerstva sefskogo chozyaystva SSSR i CK profsoyuza rabotnikov sel'skogo chozyaystva.' Sel´skaja Nov' began printing in 1966. It was published in the agrarian publishing house kolos. 'The content of Sel´skaja Nov' was aimed primarily at sovkhoz and kolkhoz workers.

4 Interview with V.D. Golubchikova, April 4, 1998.

published articles, wrote editorial comments and communicated their professional expertise.[5] The texts were censored through the sending of drafts between editors and censorship offices in Moscow for 'revision.'[6] In 1990, following *glasnost* and *perestroika*, censorship was officially abolished though it continued informally. Furthermore, since 1989, *Severnye Prostory* has been registered as an 'independent' periodical.

Thus '[...] the legal foundation was laid for the founding of print entities independent of state direction' (Mickiewicz 1999: 218), and print media began to change in the mid-1980s. For example, in *Severnye Prostory*, we find an emerging coverage of religion and more critical reporting concerning Siberian industrial development. Prior to becoming independent, in fact, *Severnye Prostory* was not purely an instrument of the state. Between 1985 and 1988 critical discussions were taking place within the journal. Indigenous writers such as V. Sangi, E. Ajpin, as well as social scientists and members of administrative bodies (such as ministers and local leaders of *sovkhozes*), expressed their criticism of seventy years of the construction of *homo et femina sovieticae* (Slezkine/Diment 1993: 218) in *Severnye Prostory*. Soviet cadres, particularly indigenous intellectuals, developed their criticism in this journal.[7] As members of the Writer's Union or as Duma deputies these public figures were thought to know more about the functioning of public media than, for example, tundra workers.

Socialist Development

Soviet politics focused on creating a socialist civilization centered around technological development (Graham 1993: 49-67). The political elite was interested in spreading Soviet achievements among all people(s) of the Soviet Union, regardless of their so-called 'backwardness' or 'undeveloped' status (as was thought to be the case among the peoples of the North). State planners hoped to draw '[...] the indigenous population out from timelessness [...] and [..] [to bring] them into history' (Grant in Slezkine/Diment 1993: 227).

The building of a socialist society reaching up to the vast territories of the North and the Pacific ocean was, in addition to other political agendas, an important part of state propaganda. In 1985, Vladimir Orlov, the first representative of the Ministry Council of the Russian Socialist Federal Soviet Republic (RSFSR) stated: 'Social changes obviously influenced the fate of the northern nationalities. They lived in primitive backwardness and were headed toward physical extinction until the Revolution. [...] the regular help of the state and the support of brother nations meant a historical transition from patriarchal family-based structures to a developed socialist society.' (SP 1985/1: 2) 8 The meaning of Orlov's words was reproduced in various forms

5 No more than 10 % of professional journalists published in the journal. (interview with V. D. Golubchikova, April 4, 1998).

6 Interview with V.D. Golubchikova, April 4, 1998.

7 Gellner observed that one Soviet goal was to create an educated local and exchangeable population of cadres, which were thought to prevent the development of certain forms of nationalism (Gellner 1991: 46).

8 On socialist reconstruction see Eidlitz-Kuoljok (1985: 38) or Slezkine (1994a: 187ff).

in the pages of Severnye Prostory: 'The Chukchian geologist, [and] the Nenez oilworker [...]' (SP 1985/1: 3) were to participate in the integration of all peoples, regardless of social and ethnic background. In Soviet times equality had to be guaranteed. Slezkine's work is particularly helpful here, in showing how minorities in the Soviet North were considered part of a communal house of cultures (Slezkine 1994b: 414-452). 9

At the same time, however, the wealth of the territories behind the Ural mountains, also perceived of as 'rough land' (*Surovaya zemlya*; SP 1985/1: 2), could only be opened and exploited with the help of modern technologies. Ecological resources were viewed as economically and strategically valuable resources to be tamed and tapped into through what was called 'a battle with nature.'[10] In the 1980s, Soviet models of reconstruction often opposed indigenous models of knowledge. The Soviet Union and its policy of industrial and cultural development in the North was understood by some of the journal's authors, in contrast to development in capitalist countries, as a way of taking care of, and looking after, the needs of indigenous peoples. As late as the mid-1980s, indigenous intellectuals were sometimes in favor of this version of socialist development. As one put it in 1985:

> The North is reviving for real and for a long time to come. Before the XVII party congress, where [political and economical development] is discussed, you understand with all clearness: [...] a significant part of the arctic shores and the tundra zones belong to the Soviet Union. Our people [the Chuckchi] can be the first in history to demonstrate, in the region of the midnight sun, all the achievements of socialism. (SP 1985/ 3: 2)[11]

For the most part, however, indigenous commentaries, mostly from cadres (Kojanto in SP 1988/1: 11-12), criticized insufficient education, poor medical care and the general lack of infrastructure (SP 1988/1: 25). Indigenous authors also commented sharply on the unscrupulous economic and industrial exploitation of natural resources in Siberia (SP 1991/1-37: 3). They complained about these 'immoral practices' and we see the beginning of demands for a share in profits and for the compensation of local inhabitants.

Intellectuals were concerned with the exploitation of natural resources from the journal's

9 According to official statements '[...] ethnicity was seen as universal and irreducible' Slezkine (1994a: 258). Ethnic boundaries in Soviet minority politics were more or less thought to be stable collective identities. This can be seen in the concept of (collective) ethnicity as a form of transition to a Soviet socialist model, where the culture of folklore dominated as a transitional form to a socialist society. This "folklore concept" is still visible today and a concept for generating, arguing and transporting problematic forms of cultural difference in political contexts.

10 As the poet Zazurbin put it at the First Congress of Siberian writers in 1926: 'Let the crumbling green beast of Siberia be dressed in the cement armor of cities, armed with stone raters of factory chimneys, forged with taut hoops of railroads. Let the taiga be scorched, cut down, let the steppes be trampled. Let it be as it inevitably must be. Indeed only on cement and iron will a fraternal union of all people be built, an iron brotherhood of all mankind' (see Shtil'mark 1976;Taiozhenye dali, Moscow 1976, p. 205, in: Shtil'mark 1992: 431).

11 The party congress took place from 25. 2. to 6. 3. 1986.

inception. As early as 1985, poet and journalist E. Aypin criticized the oil industry for devastating nature and the decline of traditional land use (1985/4: 24). In the last issue of 1988, R. Rugin put it this way: 'Jamal gives a lot to the rest of the country, but receives very little back' (SP 1988/6: 3). Furthermore, when asked by the ethnographer A. Pika about compensation for indigenous inhabitants, V. Sangi[12] explained bitterly that, '[...for] hundreds of years [...] they [the Russians] confiscated [...] what they could carry without any compensation' (SP 1991/9: 9).

Politicians like V. Etylen, the chairman of the *Chukotskiy Okruzhnyy Sovet* (Chukotkan Soviet District) and *Narodnyy Deputat* (Deputy of the Soviet Parliament), discussed the legal status of autonomous regions, such as Chukotka and the Jamalo – Neneckij, in the hopes of promoting regional legal and economic rights and issues concerning traditional land use (see SP 1991/8: 2). Traditional land use[13] and the compensation policies of neighboring Alaska and Canada,[14] served as models for indigenous Siberian intellectuals in discussions about land rights and higher cultural independence in the Soviet setting (SP 1991/8: 7).

During the final years of the Soviet Union, new possibilities to found private economic units were generated legislatively. Contributors to *Severnye Prostory* argued that registering as an *obshchina*[15] - *rodovoe khozaystvo* (family or clan based unit), with a focus on traditional land use, would strengthen indigenous ecological knowledge and traditional economies (SP 1997/ 1-2: 25). However, since *sovkhozes* and *kolkhozes*[16] remained dominant productive units, registering as an independent economic unit was complicated in practice (SP 1991/8-45: 2).

Post-1991: Land Use

As we have seen, contributors to the journal argued that indigenous land use and access to local renewable and nonrenewable resources have been used in these territories for centuries. Yet in 1997 some indigenous politicians argued that their people should not be given any special socioeconomic status. Some spokespersons considered it a mistake to link indigenous Northerners exclusively to traditional activities like reindeer breeding (SP 1997/1-2: 24-25). In an interview in 1997, Mr Ojnvid, an indigenous representative in the state committee for problems of the

12 In 1985 Sangi was sekretar' pravlenija Sojuza pisatelej (Council Secretary of the Writers Union) of the RSFSR as well as predsedatel' Soveta po literaturam narodov Krajnego Severa i dal'nego Vostoka (Chairman of the Council for the Literatures of the Peoples of the Far North and Far East) (SP 1985/ 2: 24). In March 1990 he was elected first president of the Federal Association of the Indigenous Peoples of the Soviet North, Siberia and the Far East.

13 In western literature the term TEK (Traditional Ecological Knowledge) is used as a terminus technicus in dealing with local ecological expertise; see Nuttall 1998.

14 See for example the Inuvialuit treaty from 1984: http://www.aboriginalcanada.gc.ca/abdt/interface/interface2.nsf/LaunchFrameSet?OpenAgent&RefDoc=13.7.3.html&URL=http://www.tbs-sct.gc.ca/Pubs_pol/dcgpubs/ContPolNotices/97-8E-02.html&altlang=http://www.tbs-sct.gc.ca/Pubs_pol/dcgpubs/ContPolNotices/97-8E-02.html&disp=e&end [26. 12. 2002].

15 Obshchina is a legal term used to connote a family- or clan-based unit often linked to traditional economies, see http://www.systema.ru/search/Bdoc.asp?id=60394 [26. 12. 2002]. For a more detailed analysis of property types in the Taimyr region see: Ziker 2002.

16 Sovetskoe Khozyaystvo are more or less spezialized agrarian entities under state control, whereas Kollektivnoe Khozyaystvo means a farmer´s cooperative formed by communities or farms where private property is largely given up.

North, focused on some of the North's problems. The indigenous populations should not have more rights than other citizens, he claimed. Ojvnid's view reveals a difference among intellectuals following preservationist versus humanitarian views. The former can be connected to juridical texts in which keywords like "tradition, continuity or landuse for centuries" are used as protective markers to define indigenous people´s rights and territories. A humanitarian viewpoint, such as Ojnvid's, indicates an emphasis on equal rights for all citizens—one which can lead to inequalities and the political under-representation of indigenous concerns in today's Russia.

Nevertheless, pieces of protective legislation (meaning the indigenous right to use land, as well as the possibility of founding smaller private units) were passed in the 1990s (SP 1997/1-2: 24). Criticisms persisted, however: Supporters argued that protective laws and the promotion of indigenous economic associations exist(ed) only on paper (SP 2000/4: 5-8). These ongoing discussions about the dependency of indigenous concerns on state legislation demonstrates the fluid process of negotiating cultural and economic rights.

Take, for example, the case of Chukotkan land use, which contributors examined at length in *Severnye Prostory* in 1994. Indigenous representatives argued that land should be the property of indigenous communities and not owned privately. Communal structures, one argued, provided better conditions for economic survival(SP 1994/5: 18). Patty Gray observed a similar process in her analysis of the Chukotka[17] land-use debate: 'One of the solutions proposed by indigenous advocates in the 1990s was to give rural residents more local control by allowing them to form *obshchiny*, or 'ancestral communities,' a special category of land tenure defined in Russian federal law' (Gray 2001: 2).[18]

(Urban) indigenous intellectuals advocating traditional land use practices generated their own definitions of an 'authentic' *tundra/taiga* culture. Moreover, when arguing for local economic interest and territorial rights,[19] indigenous commentaries linked territorial claims to ethnicity. Some indigenous writers developed their expertise as cultural keepers (SP 1997/1-2: 17) and as preservationists of an indigenous conscience. Korjak artist K. Kilpalin was quoted as saying: 'We do not live the way our ancestors lived. We do not respect nature, we went away from it and lost our intuition, we are weakened physically and psychologically. We have to tell the tundra people about this, we have to warn them' (SP 1997/1-2: 70).

The foundation of local non-governmental organizations (NGOs) and the Federal Association of the Indigenous Peoples of the Soviet North, Siberia and the Far East[20] were logical outgrowths of debates in the 1980s and 1990s concerning indigenous cultural and territorial

17 Chukotka is a special case because from 1993 to 2000 Governor Nazarov 'attempted to maintain an iron grip on power at the expense of the development of Chukotka's economy and, in some extreme cases the very survival of its population' (Gray 2001: 2).

18 In the Soviet Union two types of property were established: formally assigned territories and common-pool zones surrounding the villages (Ziker 2002: 1).

19 Most conflicts between indigenous peoples and nation states concern territorial issues (Eriksen 1993: 126f).

20 This organization – RAIPON (Russian Association of Indigenous Peoples of the North) – was founded in the spring of 1990, see: http://www.raipon.org [26. 12. 2002].

rights. These organizations have become increasingly important in negotiating and communicating 'cultural competence' with local and federal administration agencies. NGOs increasingly advocate legislative measures to improve rural economic and social circumstances and draw on the journal to communicate their positions.

Reindeer Breeding

During the socialist era, indigenous and non-indigenous contributors to *Severnye Prostory* made links between reindeer breeding and nomadism as a lifestyle (*bytovoe kochevanie*) to suggest that the indigenous peoples of the North lived an antiquated life (R. Rugin in SP 1988/6: 2). The modernization and reorganization of reindeer breeding was thus seen as advantageous to all breeders. According to state planners, increased output and contribution to the pan-Soviet economy would require the transformation of reindeer breeding in accord with large-scale economic goals. This ongoing process of reorganization by the state dominated reindeer breeding from 1937 to 1989 (Anderson 2000: 35), reaching its final stage in the late 1980s. Later, many reindeer-breeding *sovkhozes* crashed due to the introduction of a liberal market system and the cutting of state subsidies during Yeltsin's initial years as President.

Thus, much like discussions of land use in the late 1990s, we see arguments and debates on the pages of *Severnye Prostory* contesting the restructuring of reindeer breeding.[21] Ten years after massive political and economic shifts, global market liberalization, threats to indigenous cultural traditions, and the depletion of biological and mineral resources of the Russian Federation are seen as dangers—as were socialist designs during the previous period (SP 2000/1: 6). Renewed calls for a protective state now demand that northern territories be shielded from 'foreign economic occupation' (SP 2000/1: 7).

Concluding Remarks

Since the early 1990s, *Severnye Prostory*'s focus has gradually shifted from federally oriented topics to regional issues of indigenous economy, ecology and questions of identity. This shift was accompanied by greater interest in circumpolar topics such as land use, militarization, resource policies and Traditional Ecological Knowledge (TEK) in arctic and sub-arctic regions, as well as global changes as regards indigenous communities (TRIP treaty).

In both Soviet and post-Soviet media settings, *Severnye Prostory* presented northern indigenous cultures to its readers, placing special emphasis on northern economies, material culture, social organization and environmental concerns. The journal's aim was to inform all citizens about the unique ecosystems and the cultures of the North, Siberia and the Far East. The policies of *perestroika* and *glasnost* played decisive roles in shaping the content and direction of the journal and raised the hopes of changes in the region, especially after a long period of politi-

21 For a more detailed exposition see Bauer 2002: 112-143.

cal stagnation (*zastoy*; SP 1988/4: 2). Still, from today's perspective, it is important to take into account the circumstances of intended text production during the journal's earliest years, when the Soviet Union still existed. Despite the political changes taking place at the time, journalists, social scientists and *kolkhoz* workers were subject to powerful state oversight and control.

Nevertheless, initial expectations that *Severnye Prostory* would become yet another Soviet journal advocating the construction of socialism in the regions of the Russian North, Siberia and the Far East were not met. Although style and content were typical for a Soviet periodical, this "Ogonek of the North" (Schweitzer 1991: 88) contained significant criticism of Soviet industrialization policies before 1991. The journal shifted from a vertically structured, state-controlled periodical to a postsocialist one, and the issues and content its editors choose are now judged by its readers.

Thus, particularly from 1988 onward, we see growing ties of indigenous peoples to 'their' ecological expertise. The latter was more important for indigenous intellectuals and upcoming NGOs when claiming basic land rights, financial compensations and cultural rights in negotiations with local and state administrations. In the 1990s, the discourse shifted toward self-governance, resource exploitation, conservation of the (local) environment and the stabilization of indigenous peoples' economic activities and the improvement of their social conditions.

In this regard, it is interesting to follow the specific discourse of reindeer breeding in connection with the settling down of citizens. The journal's discussions, articles and letters to the editor show a variety of different comments on, and approaches to, this topic. In 1985, under the still strictly authoritarian political system, economic integration was of major concern, while in the 1990s the cultural aspect of reindeer breeding played a more decisive role. Discussions in *Severnye Prostory* about the future of reindeer breeding, then, followed similar discursive changes and patterns taking place in other settings (SP 1997/1-2: 25).[22]

In Soviet times, specialists contributing to *Severnye Prostory* promoted the paternalistic development of the northern regions. This changed, albeit slowly, in the 1990s. More and more people of indigenous origin entered positions of political authority (SP 1997/1-2: 12-14). The transformation of local administration underpinned a shift from 'traditional' concepts of ethno-territorialization (and the pejorative differentiation between the 'majority' population and indigenous minorities in the 1980s) to what comes to be understood as the equality of local actors and self-governance in the post-Soviet Russian Federation. As we have seen, reindeer breeding and traditional knowledge about reindeer breeding had been linked to antiquated economic structures. In the 1990s we see the differentiation of ideological approaches; that is to say, distinctions get made between the previously negative connotation of 'nomadism as a way of life' and more positive associations with local expertise, regardless of whether those modes and practices were considered traditional.

22 Discursive events often cannot be traced immediately. Events like subterranean atomic testing in the Republic of Sacha-Jakutiya were eventually discussed years after their occurrence, during the period of glasnost (SP 1991/ 3: 13).

My analysis suggests that the journal did not fit into the traditional canon of Soviet publications. Even before *perestroika* and *glasnost*, *Severnye Prostory* featured sophisticated discussions of northern topics. Critical voices concerning natural protection and indigenous rights gained in significance from year to year. Thus, when conducting research on the journal's content, we must persistent in discerning critical reporting, keeping in mind the role of censors, and attempt as much as possible to read between the lines. This is all the more remarkable when we recognize that censorship through the mid-1990s could have endangered the very existence of the young periodical. Today, *Severnye Prostory* is one of numerous periodicals devoted to indigenous cultures and to the social and political situation in Northern Russia and Siberia.[23]

23 Circulation dropped from about 90,000 per issue in the 1980s to 5,000 issues today.

References

Anderson, D. G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. New York: Oxford University Press.

Bauer, S. 2002. *Die Nördlichen Weiten 1985 – 2000: Eine diskursiv-inhaltliche Darstellung der Zeitschrift: Die Nördlichen Weiten (Severnye Prostory)*, MA Thesis, Vienna.

Boudon, R., ed. 1993. *Lazarsfeld, Paul F.: On Social Research and its Language*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

Centr Ekologicheskoy Politiki Rossii 1996. *Arktika: Grani Katastrofi*, Moskva: Fond Dzhona D. i Ketrin T. Makarturov.

Comrie, B. 1981. *The Languages of the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eidlitz-Kuoljok, K. 1985. *The Revolution in the North. Soviet Ethnography and Nationality Policy*. Stockholm: Almquist & Wiksell International.

Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London/ East Heaven: Pluto Press.

Fairclough, N. 1995. *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*. London/ New York: Longman.

Gellner, E. 1991. *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Godek, L. 1992. Press in Russia: Precarious Freedom. *Perspective* II, 4. Available at: http://www.bu.edu/iscip/vol2/godek.html [26. 12. 2002].

Graham, L. R. 1993. *The Ghost of the Executed Engineer: Technology and the Fall of the Soviet Union*. Cambridge/ London: Harvard University Press.

Grant, B. 1995. *In the Soviet House of Culture. A century of Perestrojka*. Princeton: Princeton University Press.

Gray, P. 2001. *The Obshchina in Chukotka: Land, Property and Local Autonomy*. Working Paper No. 29, Halle/ Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Inkeles, A. 1951. *Public Opinion in Soviet Russia. A study in Mass Persuasion*. Cambridge: Harvard University Press.

Jäger, S. 1999. *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Duisburg: DISS-Studien.

Mickiewicz, E. P. 1988. *Split Signals. Television and Politics in the Soviet Union*. New York/ Oxford: Oxford University Press.

Mickiewicz, E. P. 1999. *Changing Channels. Television and the Struggle for Power in Russia*. Durham/ London: Duke University Press.

Nuttall, M. 1998. *Protecting the Arctic: Indigenous Peoples and Cultural Survival*. Amsterdam: Harwood academic publishers.

Obshchina... 2000. Ob obshchich principach organizacii obshchin korennych malochislennych narodov Rossiyskoy Federacii, 20. 7. 2000. Available at: http://www.systema.ru/search/Bdoc.asp?Id=60394 [26. 12. 2002].

Schweitzer, P. 1990. Severnye Prostory, the Ogonek of the North. *Siberian/ Questions/ Sibériennes* 1: 88-89.

Severnye Prostory 1985 – 2000. In 2000 defined as: Illustrirovannyj zhurnal, osnovan v 1985 g. Vyhodit 4 raz v god, Moskva: Gosudarstvennoe unitarnoe predpriyatie – redakciya zhurnala «Severnye Prostory».

Shtil´mark, F. R. 1992. The Evolution of Concepts about the Preservation of Nature in Soviet Literature. *Journal of History of Biology* 25, 1: 429-447.

Slezkine, Y. & G. Diment (eds.). 1993. *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture*. New York: St. Martin´s Press.

Slezkine, Y. 1994a. *Arctic Mirrors. Russia and the small peoples of the North*. Ithaca/ London: Cornell University Press.

Slezkine, Y. 1994b. The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism. *Slavic Review* 53: 414-452.

Weiner, D. R. 1992. Demythologizing Environmentalism. *Journal of History of Biology* 25, 1: 385-411.

Ziker, J. P. 2002. *Assigned Territories, Family/Clan Holdings, and Common-Pool Resourses in the Taimyr Autonomous Region, Norther Russia*. Working Paper No. 32, Halle/ Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Hrebenne/ Rava – Ruska: Antropologie hranic live

Marek Čaněk, Jakub Grygar, Hana Synková, Iva Voldánová[1]

„Hele, Jakube, ty už víš, co budeš učit?", volá mi Bára Spalová někdy začátkem léta 2003 odkudsi z česko-německého pohraničí, „víš co, jak musíme v rámci [doktorského] studia odučit nějaký kurs."

„No, ještě jsem nad tím moc nepřemýšlel, nevím", odpovídám. „A ty víš? Nebo máš nějaký nápad?"

„Mám. Mám knížku. Antropologie hranic se jmenuje. Nějací Hastings Donnan a Thomas M. Wilson to napsali. Taková učebnice, přehled témat o tom, co mohou antropologové zkoumat v pohraničí. Tak mě napadlo, že bychom to teda mohli vypsat jako kurs. Kdybys chtěl."

„No jo..., když máš tu knížku", odpovím neurčitě a hlavou mi proletí vzpomínka na tlačenici ve frontě na česko-polské hranici v Českém Těšíně, ze které jsem se teprve před chvilkou vymanil. „Tak jo. Když mi tu knížku dáš taky přečíst, tak jo."

Kurs Antropologie hranic jsme vypsali na Fakultě sociálních věd UK a na Fakultě humanitních studií UK v roce 2002/2003. Bavilo nás to a studenty snad taky. O dva roky později jsme se rozhodli, že jej zkusíme v mírně inovované podobě vypsat znovu. Díky podpoře získané od Vzdělávací nadace Jana Husa jsme mohli pozvat zahraniční lektory, mezi nimi i Hastingse Donnana, spoluautora naší „iniciační" učebnice a získali jsme i finanční podporu pro tři cca desetidenní výjezdy do pohraničí.

To, že antropologie hranic, jedno z témat politické a ekonomické antropologie, nemůže být studiem pouze teoretickým, jsme věděli již při přípravě prvního kursu před dvěma lety. Už tehdy jsme vyjeli na dvě týdenní terénní praxe do českého pohraničí a tyto „výjezdy" jsme chtěli ještě rozšířit. Leitmotivem celého kursu bylo studium proměny hranic evropských států. Proměnu vnitřních hranic EU jsme sledovali v Euroregionu Nisa na česko-německo-polském trojmezí a v Euroregionu Těšínské Slezsko na česko-polsko-slovenském trojmezí. Pro studium vnější hranice EU jsme si vybrali polsko-ukrajinsko-běloruské trojmezí. Do Běloruska jsme se nakonec nedostali, spoléhat se na možnosti pomoci kolegů ze Státní univerzity v Grodnu se ukázalo jako příliš optimistické. (Tedy s výjimkou několika chvil, kdy jsme experimentálně ověřovali střeženost běloruské hranice.) I tak ty dny mezi 8. a 24. červencem, kdy jsme projížděli po polsko-ukrajinském/ ukrajinsko-polském a polsko- běloruském pohraničí, byly spíše nahuštěné setkáními a střety s nejrůznějšími jinakostmi.

1 Sled jmen autorů odpovídá abecednímu pořadí a nikterak nekoresponduje s autorským podílem na psaní textu.

Následující řádky chtějí zprostředkovat situaci na polsko-ukrajinském hraničním přechodu Hrebenne/ Rava-Ruska. Neprováděli jsme zde žádný systematický výzkum, to během tří dnů, které Marek, Iva a Hanka v Hrebennem strávili, ani nebylo možné. Postřehy z jejich pozorování však ilustrují témata, která může dnes antropologie na východní hranici EU/ polsko-ukrajinské hranici studovat.[2]

Bar Dox

„LB jako Lublin, ZM jako Zamość, WA jako Warszawa" – říká si pro sebe paní Janina. Nejspíše si tak odhaduje zákazníky, kteří zastavují v Baru Dox v lese za vesnicí na hlavním tahu z Varšavy do Lvova. Přijíždějí sem místní dělníci pracující na moderním hraničním přechodu, spokojení polští řidiči s plnou nádrží ukrajinského benzinu za cca patnáct korun litr, spolumajitel velkoskladu v Hrebennem tvrdící o sobě, že je „turista", anebo jiní hladoví a žízniví zákazníci. „Po prostu nie było tu nic – jednoduše nebylo tu nic", říká paní Janina o situaci před tím, než v říjnu 1990 otevřeli hraniční přechod. Lidé jsou tu různí a dvanáctihodinové denní i noční směny za barem jsou dlouhé. Je však ráda, že má vůbec práci. V kraji, ve kterém osmnáctiprocentní nezaměstnanost zhruba odpovídá celopolskému průměru,[3] není celý pracovní úvazek vůbec samozřejmost. Natočí čtyři Tyskie a jde spálit zbytek odpadků za srubem.

Předhraniční kontrola

„Ukrajince tady pouštěj. Wie pan, tady coś śmierdzi", ozývá se polský řidič, kterému došla trpělivost. „Wie pan, jest granica, jest kolejka" – odpovídá mladý polský celník, který bravurně zvládá čím dál nervóznější frontu aut a jejich majitelů. „Nie ma prądu, na ukrajinské straně nejde proud", dodává. Jeho šéf přichází sjednat pořádek. Šéf je nervózní, na náladě mu nepřidá ani ukrajinský kolega, který přijel ve stříbrném terénním jeepu. Mohutná postava se vyvalí z okénka a mocně mu stiskne ruku: „Dzień dobry, panie kapitanie!". Teď se budou pouštět jen autobusy, oznámí kapitán. Ty projíždějí v protisměru a počet pruhů směrem k hranici se tak momentálně rozšiřuje na čtyři. Kromě dvou oficiálních a jednoho v protisměru je tu ještě jeden. Ten, ve kterém se stojí a čeká, až se přes ukrajinskou část hranice budou pouštět věci, které by teď celníci zabavili. Pan kapitán nechá vrátit jednu dodávku a osobní auto, které se snažily předjet pruhem v protisměru. Jen jeptiškám a také rodině s malými dětmi, nejspíše „humanitárnímu případu", se daří předjet. Nemusejí tak čekat společně s většinou pravidelných návštěvníků hra-

2 Terénní poznámky z dalších lokalit, stejně jako terénní poznámky z terénní praxe v euroregionech Nisa a Těšínské Slezsko a další informace o kursu Antropologie hranic jsou dostupné na adrese www.volny.cz/antropologiehranic.

3 Liczba bezrobotnych zarejestrowanych oraz stopa bezrobocia według województw, podregionów i powiatów. Główny Urząd Statystyczny, http://www.stat.gov.pl/dane_spol-gosp/praca_ludnosc/bezrob_pow/2005/08_05.xls [navštíveno 2. 10. 2005].

nic, s těmi, kteří na existenci hranice vydělávají. „Stojím normálně ve frontě, ale policajti hlídaj tak, že nás mezitím předjelo padesát aut. My jsme se pohli o pár centimetrů. Můžu taky předjet? Co by tomu pán řekl?" – stěžuje si další „náhodná" polská řidička. Nižší šarže zopakuje informaci o „ukrajinském" proudu a dodá, že pracovníci celnice včetně těch v civilu mají přednost. Nepokouší se dále vysvětlit systém priorit u „předhraniční kontroly", která se nachází ještě před samotnou polskou částí přechodu směrem na Ukrajinu. Fronta se prodlužuje a za pár hodin dosahuje dvou kilometrů. K rekordu z dubna 2004, kdy se na přejezd hranice čekalo neuvěřitelných sedmdesát hodin, je však stále daleko. Za celníkem přichází řidič dodávky, která byla vrácena dozadu, usměje se a zeptá se celníka: „Už můžu?".

Čekači a hranice

Čekači jsou všude. Říkáme tak těm, kteří stojí v odstavném pruhu a nejeví žádnou aktivitu. Hlavně kolem hlavní cesty v Hrebennem, která je zároveň příjezdovou silnicí na hraniční přechod, uvidíte postávat nejrozmanitější dodávky a auta, všechna napěchovaná zbožím mnohonásobně převyšujícím limit, který je možné na Ukrajinu dovézt. Narozdíl od běžné představy, v této frontě můžete čekat, aniž byste v ní museli stát. Aut čekajících na to, až bude hranice průchodná je zkrátka tolik, že mnoho z nich stojí opodál, často i mimo silnici. Řidiči sedí vevnitř, kouří a čekají. „Granica nie idzie, hranice nejede," dozvídáte se od místních.

Než hranice „pojede", může to ještě chvíli trvat. Někdy se čeká pár hodin a pak několikakilometrová fronta zmizí uprostřed noci během hodiny. Jindy je u Ukrajinců „kontrola z Kyjeva," a tak se „čekací doba" může prodloužit i na měsíc. A tak čekači čekají a ti, kteří převážejí zeleninu, otevírají kufry a okénka, nechávají ji dýchat, aby se v rozvrzaných volhách nezapařila. „Zelináři" jsou na tom v takovýchto okamžicích vlastně ještě dobře, alespoň v porovnání s těmi, kteří vydělávají na převozu masa. O negativních důsledcích „zavřené hranice" pro přeshraniční dovozce svědčí zápach hnijícího masa v nedalekém lesíku; kapacita mrazáku v blízkém velkoskladu je přeci jenom omezená.

A ještě jedné věci si nelze nevšimnout: zakrytých registračních značek. Konkurence je tvrdá i v této branži a nikdy nevíte, kdy se vás někdo pokusí vyřadit tím, že na vás upozorní celníky.

Na gurce

Hranice je přítomná i v nedaleké vesničce. Třeba takový malý venkovní trh „Na gurce" na autobusové zastávce přímo naproti obchodu vedeného ženou místního policejního náčelníka. V obchodě se alkohol neprodává, na to je třeba mít v Polsku zvláštní licenci, která není zrovna nejlevnější, a tak si s trhem ani příliš nekonkurují. „Mrówky", jak se v Polsku říká pendlerům i několikrát za den překračujícím s vybraným zbožím hranici, jsou zde většinou Ukrajinky prodávající kartóny cigaret, vodku anebo pivo, ale na objednávku jsou schopny dovézt snad cokoli. Ceny jsou fixní, smlouvat vůbec nezkoušejte, stejně jako narušit „kartelovou dohodou" stanovené ceny. Sankcí je „pěkné seřvání" a vyloučení z jinak velice přátelského kolektivu.

Je to způsob výdělku a určitý druh práce se svými pravidly a riziky. Někteří převážejí více, než je povoleno – z přijíždějícího autobusu z Ukrajiny se vyhrne nápadné množství „těhotných" žen, které rychle běží za nejbližší domek, odkud se vracejí jako proměněné. Svá „děťátka" si nesou v černých igelitkách, oblíbených zejména pro svou praktičnost (černou igelitku plnou cigaret nebo vodky v útrobách autobusu přeci jen celníci neobjeví tak snadno).

Někteří naopak vozí jen normu; převoz je prostředkem, jak si přivydělat k důchodu či mzdě. Místní o trhu vědí a o cenách též. Působí to, jak když se nikdo nikoho nebojí a ani před policií se neutíká. Když je prodáno, jede se domů. „Pracovní" výlet může, dle propustnosti hranice, vyjít „mrówky" na 5-14 hodin. Ráno přijíždějí buď pomalejší variantou, autem, nebo rychlejším autobusem a odpoledne se vracejí autem se známými, či si musí svou cestu autem zaplatit. Jako „mrówky" mají též fixní ceny.

Auto pohraniční policie pomalu projíždí malým parkovištěm. Dělník, který pracuje na stavbě nové celnice, znenadání naskočí do policejního auta a přisedne si na sedadlo ke spolujezdci a chvilku mu něco špitá. „Zjišťuje, jestli se dnes nebude pouštět", komentuje jeho počínání jeden z čekačů.

Pašuje se oboustranně, různými způsoby, ve velkém i malém. Z Polska na Ukrajinu jedou hlavně rajčata, cibule, brambory, mrkev, maso, kombajny a auta. Z Ukrajiny do Polska cigarety, benzín a alkohol. Ceny zboží, dopravy i „łapowek" (úplatků, jak se v Polsku říká tomu, co se dává do łapy – do ruky) jsou buď fixní, nebo odvislé od pravidelnosti přechodu hranice (viz měsíční kvóty), známosti či množství převáženého zboží. Ceny jsou nastaveny tak, aby se stále vyplatilo převážet. Jak se převezené zboží od hranice vzdaluje, jeho cena narůstá. Kartón cigaret LM, který na Ukrajině koupíte za zhruba 110 Kč, prodáte v Hrebennem za 150 Kč, v polském vnitrozemí za 260 Kč a v Německu za 370 Kč. Cena každého převezeného litru benzínu koupeného na Ukrajině se v polském vnitrozemí zdvojnásobí. Úplatky celníkům se pohybují od cca 25 Kč za jedno „rychlejší odbavení" po 200 dolarů jako měsíční taxa. Obráceným směrem v době našeho pobytu putovala především rajčata, i jejich cena se má po přejezdu zdvojnásobit.

Maria

Maria je jedna z posledních, kteří pamatují časy, kdy Hrebenne byla úplně ukrajinská vesnice. Řeckokatolický kostel na kopci nad vesnicí a lesní hřbitov jí dávají za pravdu.

Hranice se k Hrebennemu přikradla v roce 1809. Od té doby vstupuje do života místních stejně jako všude tam, kde neodděluje jenom jednotlivé státy, ale i politické režimy. Mariiných rodičů, kteří se narodili v Rakousku-Uhersku, se to ještě tolik nedotklo, ale Mariiným vyprávěním o vlastním životě hranice prostupuje už neustále. Narodila se v Polsku, v onom období, kdy se hranice na pár let od Hrebenneho vzdálila a člověk mohl propadnout iluzi, že žije v klidném vnitrozemí. Hranice se vrátila, když přišla válka a s ní Sověti. Ty dva roky od září 1939 do června 1941, které prožila v Sovětském svazu, sice nepatřily mezi nejlepší, ale pořád na tom byla lépe než většina příbuzných odvlečených na Sibiř. Nakonec se nucené práce nevyhnuly ani jí, od roku

1944, ale to už „kdesi v Reichu". Do vyprávění se jí motají německá slova: Krieg, Arbeitsamt, Urlaub. Bylo mi tehdy šestnáct, uzavírá.

Po válce přišel mír a s ním znovu hranice a čas zúčtování. Stěpana, taky Ukrajince z Hrebenneho, kterého si hned po válce vzala, Poláci v roce 1947 zavřeli do pracovního/ koncentračního tábora Jaworznie. Na vzájemné vypalování vesnic a vyvražďování mezi Ukrajinci z Ukrajinské osvobozenecké armády (UPA) a Poláky ze Zemské armády (Armija Krajowa, AK) si tehdy ještě pamatoval každý. Akce Wisla (1947), organizované přesídlení Ukrajinců a Bělorusů na „získaná území" – dnešní západní polské pohraničí, se tehdy týkala každého. Snad jen ti, kteří byli těžko nahraditelnými odborníky, mohli zůstat. Potom Stěpana popravili a Maria šla na sedm let do vězení. Když se v roce 1960 vrátila domů, Hrebenne už bylo katolické, obsazené Poláky, tím „národem bez kultury", jak říká. Maria se vdala ještě jednou, ale Volodimir zemřel na astma, které si přivezl ze Sibiře. Své příbuzné na Ukrajině může vídat až od devadesátých let. Je sama. Ještě že se už dnes lidé nezabíjejí na potkání a že jí Všemohoucí dává sílu dojít v neděli do cerkve.

Mrówky

Vlak jezdil z Ravy-Ruské do Hrebenného a zpět do 3. července 2005. Většina z tří set cestujících (takový byl průměrný denní přepravený počet osob) v něm nikdy necestovala s prázdnou. Kdo do něj v Ravě-Ruské nastupoval, měl vždy jen jedno přání: co nejrychleji ve vlaku skrýt co největší množství zboží. Během několika minut byl vagón rozmontován, cigarety a vodka putovala do černých igelitek a v těch do skrýší. Pak už jenom vagón zpátky poskládat a připravit se na celní prohlídku. Než vlak přejel těch 15 km z Ravy-Ruské do Hrebenného, trvalo to i několik hodin: celníků je mnohem méně a tak jim demontáž a zpětná montáž vagónů zabrala o něco více času, než cestujícím. Jakmile souprava přejela hranice, celá akce se opakovala znovu, vždy zbylo něco, co celníci nenašli. Po dvou měsících, co byla vlaková souprava takto každý den šestkrát rozebrána a zase smontována, polské dráhy spoj zrušily. Prý dočasně, dokud nenajdou takové vagóny, které by podobný nápor vydržely.

Na tržišti „Na gurce" postává pár ukrajinských žen. Důchodkyně, zaměstnankyně pojišťovny, učitelka na prázdninách, ty všechny chtějí využít toho, co jim hranice nabízí. Když jim zrušili vlak, nezbývá jim než si ráno přivstat a vydat se na autobus. Cesta není ani rychlejší ani kratší než vlakem. Po několikahodinovém čekání přijíždějí do Hrebenneho tak na desátou hodinu. Až prodají, převezou se s někým v osobním autě za dva zloté zpět na Ukrajinu. Každodenní únavná cesta se jim vyplácí, minimální penze je na Ukrajině 300 hřiven (1 hřivna cca 5 korun), a tak i těch 15-25 hřiven, které si mohou denně přivydělat, představuje výrazné navýšení domácího rozpočtu.

Kazikovi je dvacet osm let a je už čtvrtým rokem bez práce. Ale i tak by od „mrówek" nikdy nic nekoupil, říká. Sedí v Baru Dox, kouká na Janinu, jak se snaží ve větru zapálit odpadky. Ukrajince nemá rád. Pak se plácne přes lýtko. „Kurwa", komentuje krvavou skvrnu na světlých kalhotách. „Ukrajinec. Štípou jen komáři, kteří přilétají z Ukrajiny". A pak zamyšleně opakuje po

Janině: „Kdyby tu nebyla ta hranice, tak tu není nic".

Charakter těchto postřehů, spíše žánrové obrázky z „divokého východu" než terénní poznámky, které by měly ambici obstát před odbornou kritikou, by však neměl překrýt informace, které o této pro nás mnohdy relativně dostupné exotice kombinující nostalgii post-socialismu s nostalgií po Rakousku-Uhersku nabízejí. V následujících řádcích upozorňujeme na některé.

Bordering: hranice jako aktivní činitel

Předně, hranice je zde vykreslena jako aktér. Jako činitel, který je neosobní, ale aktivní, prezentovaný jako daný, ale přesto je jeho nesamozřejmost a nahodilost neustále zpřítomňována. Pravda, různými osobami různě. Zatímco pro Marii hranice odděluje dva prostory, které patří k sobě, a jeden z nich následně „polonizuje", pro „mrówky" stejně jako pro „čekače" hranice zpřítomňuje především existenci dvou nevyvážených ekonomických systémů, které – díky překračování hranice a narušování její autority – umožňují jakž takž se vyrovnat s bídou post-socialismu. Samotná autorita a autoritativnost hranice je zde znevážena: ti, kteří s ní spojili své životy (nebo s jejichž životy se spojila ona sama) jí sice berou vážně (nic jiného jim ostatně ani moc nezbývá) a občas se jí i bojí („Raději k té hranici nechoďte", slýchali jsme často v pohraničních oblastech, kde v blízkosti nebyl žádný hraniční přechod), na druhou stranu až příliš často její neosobní autoritu podvrací spojením s konkrétní tváří „pana kapitána" – souseda nebo známého, někoho, kdo jim plní/nabízí různé „protislužby".

Hraniční přechod a hranice samotná představují nejenom ikony a symboly státní moci, popřípadě politického režimu, ale zároveň moc a režim i přímo materiálně zvěcňují a tak zpevňují. To se projevuje i ve zvláštním režimu, který v blízkosti státních hranic panuje.[4]

V našich obrázcích je hranice nástrojem demonstrace moci, dokladem technické převahy nad zemí „za" hranicí. Co jiného je historka o „ukrajinském" proudu, než demonstrací a zvěcněním vyspělosti „krajiny s proudem". V této souvislosti je zajímavá i poznámka o výstavbě nové celnice na polské straně. Stavba financovaná z prostředků EU má zvýšit přepravní kapacitu přechodu na dvojnásobek. Ovšem pouze „na polské straně", na „straně ukrajinské" se tak stane až s dvouletým zpožděním. Kdo dostane černého Petra? Kolik stran má hranice?

Stát a s ním spojené ikony, které jej dokládají, legitimují a stvrzují jeho moc, jsou zde oproti vnitrozemí mnohem viditelnější. Hraniční patníky, závory, ploty a všudypřítomná demonstrace kontroly, stejně jako dvoujazyčné cedule směřující k nejbližšímu tržišti spoluvytvářejí mentální reprezentace hranice a pohraničí. Mentální mapy, promítnutí těchto reprezentací do prostoru, jsou výmluvné. Petrifikace a sakralizace státních hranic, ke které dochází po druhé světové válce (po předchozí úspěšné teritorializaci státu) je přítomná i zde. A na takto ustavenou hranici se navěšují nové obsahy: východní hranice Polska se stává východní hranicí EU a jako taková musí být také demonstrovaná a vnímaná.

4 Viz Grygar, J. & B. Spalová. 2005. Antropologie hranic vocaď pocaď. Česko-saské pohraničí v terénních poznámkách a terénní poznámky ostatních účastníků této terénní praxe. Vše dostupné na www.volny.cz/antropologiehranic (navštíveno 2. 10. 2005).

Jedna z věcí, se kterou jsme se setkávali po celé délce polsko-ukrajinské a polsko-běloruské hranice byl respekt, který místní lidé před hranicí měli. Hranice často vystupovala v promluvách jako neosobní, chladná entita zasahující do života jednotlivců i společenství. Na rozdíl od těch, kteří ji reprezentují – pohraničníků nebo celníků – s touto „Hranicí" se nedá diskutovat, vyjednávat. Lépe se od ní držet dál. Držet se dál? A od čeho vlastně? Patníky, čára na mapě, celníci a pohraničníci, to všechno jsou aktéři, kteří ideu Hranice s velkým „H" reprezentují a obdařují ji mocí. V Hrebennem, stejně jako na jiných hraničních přechodech, v místech, kde na blízkost hranice narazíte takřka na každém kroku, byla ale absolutnost Hranice, její fakticita a závaznost narušená. Aktéři, kteří ji reprezentovali, byli příliš blízcí, příliš známí, příliš osobní. Závaznost a absolutnost hranice, která je vyjadřována a reprezentována v neosobním diskurzu vyhlášek, zákazů a příkazů, politických promluv, v uniformách a manifestované technologické převaze nad každým potenciálním narušitelem,[5] byla těmito setkáními a střetáváními s realitou oslabena. Hraniční plot je děravý, hraniční řeku lze přeplavat, systém kontroly lze obejít (či prostě nerespektovat), hranice nejsou hranicemi toho, čeho se zdají být, atd.

Ordering: hranice legality a ilegality, ekonomické jednání

Celé východní polské pohraničí patří k regionům, které byly nejvíce postiženy ekonomickou transformací 90. let. Emigrace z regionu není až tak silná jako ze Slezského (s centrem v Katovicích), Opolského (s centrem v Opole) nebo Malopolského vojvodství (s centrem v Krakově), přesto však oblast polsko-ukrajinského pohraničí patří s počtem téměř sedmdesáti osmi tisíc osob, které hledají práci v zahraničí (z toho téměř padesát šest tisíc vycestovalo na dobu delší než jeden rok) k největším zdrojům migrace z Polska.[6] Ve srovnání se situací v polsko-německém pohraničí však východopolská vojvodství přestála ekonomickou transformaci bez výrazných sociálních dopadů. Svou roli zde sehrála především dostupnost levného zboží z Ukrajiny a Běloruska, které nahradilo výpadky dodávek zboží domácího polského průmyslu. Opožděný začátek ekonomické transformace v zemích za polskou východní hranicí a následný výrazný rozdíl v cenách vybraného zboží v Polsku, na Ukrajině a v Bělorusku do systému stínové ekonomiky aktivně zapojoval i polské občany. Pašování, úplatky, „mrówky" i „čekače", které jsme v našich „žánrových obrázcích" představili, je tak třeba vidět v širším kontextu post-socialistické transformace.

Ukazuje se, že zatímco samotné rozdělení ekonomických aktivit na legální a ilegální je ještě ospravedlnitelné, už s menší jistotou můžeme držet polaritu legální-ilegální v okamžiku, když uvažujeme o celých okruzích směny. V Hrebennem se dělicí čára mezi stínovou a legální ekonomikou stírá: „špinavé" peníze jsou okamžitě zapojeny do oběhu, aniž by si s jejich „legalizací" kdokoli nějak viditelně lámal hlavu. Rozdělení mezi „čisté" a „nečisté" je výsledkem až vnější

5 „Náskok díky technice", tento reklamní slogan jsme nalezli i na autech polské pohraniční stráže.

6 Migracje Zagraniczne Ludności 2002. Główny Urząd Statystyczny, str. 168. http://www.stat.gov.pl/dane_spol-gosp/nsp/migr_zagr_lud/publik.pdf [navštíveno 2. 10. 2005].

intervence – v našem případě legislativy obou zemí a schopnosti (a ochoty) vytvořit a v praxi udržovat náležité kontrolní mechanismy.[7]

Praktiky udržování hierarchie v sociálních sítích, které zajišťují koloběh zboží a peněz v chodu, by jistě stály za samostatný výzkum. Jak se do těchto ekonomických praktik promítá skutečnost, že celník nikdy není jen mužem v uniformě, ale také sousedem, příbuzným, známým, uzlem v síti, který má své závazky vůči jiným (a naopak). A jakou roli zde hraje to, že „mrówky" stejně jako „čekači" pocházejí z blízkého pohraničí? V těchto souvislostech je třeba rozumět korupčnímu jednání všech zúčastněných aktérů: závazků, které tito vůči sobě mají, je zkrátka příliš mnoho a vytyčit jejich statickou hierarchii se zdá být nemožné.

Othering: hranice politické a sociální

Hranice a pohraničí jsou i oblastmi, kde lze studovat symbolické hranice. Vidíme zde, jak jsou různé kulturní vztahy založeny na dílčích, v prostoru a čase umístěných procesech, které jsou tak důležité pro s nimi/jimi vyjadřované/vykreslované státy a národy. Zatímco „kultura pohraničí" je spíše metaforickým obrazem státu a kultury v dnešním antropologickém diskursu, jejich fixace v prostoru a čase hranice nám pomáhá porozumět fungování moci, která se tu demonstruje. Studium kultury je v tomto pohledu především studiem mocenských vztahů.

Rozdíl mezi Marií na jedné straně a Janinou a Kazikem na straně druhé není pouze v tom, že Marie je Ukrajinkou, řeckou katoličkou a starousedlíkem, kdežto Janina a Kazik jsou nejspíš Poláci, římští katolíci a potomci lidí, kteří se do Hrebenneho přistěhovali po vystěhování místních Ukrajinců během akce Wisla do polského západního pohraničí. Rozdíl mezi nimi spočívá i v tom, jak vnímají Hrebenne a jeho pozici v pohraničí. Pro Marii, která se ohlíží za svým životem, jako jedna z mála, kteří nebyli odejiti, je lokalita reprezentovaná hranicí součástí biografie i biografie jejích předků. Je stejně tak dokladem historie a zaplněnosti místa, jako neustálou připomínkou toho, že ona sama se ocitla za hranicí prostoru nyní spojovaného s ukrajinskou historií a kulturou, ke kterému by se snad ráda vztahovala jako k domovu. Pro Janinu a Kazika je hranice všechno. Bez ní by tu nebylo nic, jak říkají. Možná, že právě toto hypotetické „nic", které by zde nebýt hranice bylo, „nic", které odkazuje spíše k nemyslitelnosti, nepředstavitelnosti či nepřijatelnosti jiného života než je ten, který je spojen s hranicí, nakonec nejlépe ukazuje, jak je pro Janinu i Kazika hranice v danou chvíli „vším": jedním z posledních možných zdrojů obživy v regionu stejně jako tím, co ostatní možnosti vyloučilo; tím, co zviditelňuje polské Ukrajince i tím, co legitimizuje Janininu i Kazikovu přítomnost coby Poláků.

Postavy, které necháváme v našich „žánrových obrázcích" promlouvat, nežijí jenom spolu, ale i vedle sebe. Hrebenne je představeno spíše jako prostor, kde lidé žijí vedle sebe, než jako konsensuálně ustanovené místo zatížené shodně interpretovanými sociálními vztahy, emocemi nebo sítěmi, v nichž se uskutečňují ekonomické aktivity jednotlivých aktérů. A nejde jen o jejich

7 O situaci v Ravě-Ruské, na ukrajinské straně hranice a o tamějším sociálním postavení celníků viz terénní zápisky Jana Cholta a Lenky Pitronové na www.volny.cz/antropologiehranic.

biografickou situaci. Pravda, Mariino ohlédnutí za svou přítomností v Hrebennem a jeho minulostí vypráví úplně (úplně?) jiný příběh, než který nalézáme v Kazikem opakované Janině větě o hranicích a nicotě. Vedle tohoto generačního ukotvení je zde ještě rovina etnické sebeidentifikace našich postav a jejich občanství. Polarita Poláci versus Ukrajinci je zmnožena v protikladech Poláci z Polska proti Ukrajincům z Polska a všichni spolu (nebo proti sobě?) proti (nebo s?) Ukrajincům z Ukrajiny. Sociální stratifikace je etnizovaná. (Nebo že by to bylo naopak?).

A ještě jedna věc, které si nelze nevšimnout. Onen obraz „vykořeněnosti" hrebennských Poláků (Janiny a Kazika) kontrastující se zakořeněním posledních hrebennských Ukrajinců (Marie). Kdo se v našich poznámkách jak prezentuje? Nebo spíše „Kdo v těchto poznámkách jak koho prezentuje?" V každém případě a bez ohledu na invenci autorů tohoto textu, hranice je zde opět aktivní činitel. Kategorizuje, třídí, zpřehledňuje. Život „tam" i naše přemýšlení „o nich" „tady". *Bordering – ordering – othering.*

Religion Explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors.

Martin Hříbek

Boyer, P. 2001. Religion Explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors. London: William Heinnemann. 430 stran, ISBN 0434 00843 5

Název Boyerovy knihy je ambiciózní a provokativní. Slibuje vysvětlit náboženství jako univerzální jev, podat soubor hypotéz platných pro všechny náboženské představy bez ohledu na kulturní kontext. Vysvětlení tak staví nad popis, ať už etický nebo emický. Neopírá se přitom o posloupnost textů autorů, kteří se o analogická vysvětlení pokoušeli dříve. Odkaz na Marxe, Freuda či Durkheima v jeho knize nikde nenajdeme. Boyer vstupuje in medias res a hned na počátku prohlašuje, že „vysvětlení náboženské víry a náboženského chování je třeba hledat ve funkčním uspořádání lidské mysli" (str. 3). Referenčním rámcem jeho argumentace jsou novější (většinou z devadesátých let dvacátého století) poznatky z vývojové a kognitivní psychologie a kognitivní antropologie.

Nejdříve se vyrovnává s obvyklými, avšak, jak ukazuje, jen dílčími odpověďmi na otázku, proč existuje náboženství. Náboženské představy sice do jisté míry podávají vysvětlení neznámých jevů, přinášejí útěchu tváří v tvář smrti a úzce souvisejí s uspořádáním společnosti, avšak žádná z těchto odpovědí není dostatečně komplexní, aby nevyvratitelně platila pro všechny známé náboženské systémy.

Postup Boyerovy argumentace lze dobře ukázat pomocí paralely náboženství a jazyka. Náboženství jako kulturní fenomén nelze vysvětlit shromažďováním a detailním popisem různých věr, představ a rituálů a následným hledáním vnějších společných rysů, tak jako se nepřibližíme k podstatě fungování jazyka pouhým zaznamenáváním řečových projevů a sepisováním slovníků jednotlivých jazyků. V obou případech budeme postaveni před hradbu nezvladatelné rozmanitosti. Jazykověda ovšem abstrakcí od jednotlivých jazyků dospěla k fonetické, morfologické a syntaktické struktuře jazyka obecně. Podobně jako přírodní vědy nalezla obecné principy, které platí pro množství jednotlivých případů. Ve stejném duchu se Boyer pokouší o nalezení principů, které by vysvětlovaly vznik, šíření a uchovávání náboženských představ.

Ve zkratce řečeno, Boyer tvrdí, že náboženské (šířeji nadpřirozené) představy jsou natolik rozšířené proto, že účinně stimulují kognitivní systémy lidské mysli, které se v průběhu evoluce vyvinuly k jiným účelům. Mezi tyto systémy patří například intuitivní ontologie, tedy intuitivní rozlišování mezi neživými objekty, rostlinami, zvířaty a lidmi a s tím související odvozování zákonitostí

těmto ontologickým kategoriím vlastní (kameny se nerozmnožují, rostliny se nepřemísťují apod.). Základní charakteristikou nadpřirozených představ je, že v určitém ohledu tuto intuitivní ontologii narušují, například hora, která mluví a které je třeba obětovat pokrmy. Tyto představy, jak bylo experimentálně prokázáno, vzbuzují větší pozornost a jsou snadněji zapamatovatelné, než představy odpovídající běžné zkušenosti. Kognitivně nejúčinnější, a proto nejsnadněji se šířící, jsou představy o bytostech, které mají kvazi lidské vědomí, mohou jednat a zasahovat tak do lidských životů a disponují strategickými informacemi – typicky představy různých božstev, duchů apod.

Mezi další obecné systémy, zahrnující řadu specializovaných podsystémů, patří intuitivní psychologie (intuitive psychology) – schopnost odhadnout záměry a myšlenkové pochody druhých a intuitivní sociologie (social mind systems) – schopnost odvozovat vztahy mezi lidmi, jejich historii a možný budoucí vývoj. Často zmiňovaný je také mentální systém, který spouští chování předcházející nákaze (contagion system), jenž je aktivován rozmanitými koncepty rituální čistoty.

Hovoří-li Boyer o systémech, nemá na mysli konkrétní struktury mozku. Spíše předkládá soustavu hypotéz o funkci lidské mysli, o jejichž věrohodnosti čtenáře přesvědčuje na jedné straně množstvím etnografických příkladů, tedy velkého a různorodého souboru kulturních faktů, jež mohou být pomocí těchto hypotéz přesvědčivě vysvětleny, a na straně druhé příklady vývoje normálních kognitivních funkcí u dětí a poruch těchto funkcí. V tomto duchu probírá v jednotlivých kapitolách většinu velkých témat s náboženstvím spojených, například téma smrti, morálky, rituálů, doktrín a fundamentalismu, víry.

Různorodá témata a etnografické i jiné příklady jsou pevně sevřeny linií ústředního argumentu. Výklad působí místy až sugestivně a jistě by se dala uvést i fakta, která by předkládaná vysvětlení činila méně věrohodnými a univerzálními. Boyerova práce je inspirativní zejména pro antropology, kteří svou disciplínu chápou spíše jako společenskou vědu než humanitní obor.

Kromě kognitivní antropologie navazuje i na práce jiných antropologů, jejichž důraz na pravidla a zákonitosti spíše než na interpretaci významů je jeho pojetí bližší, zejména na práci Humphreyové a Laidlawa (1994). Je zarážející, že nikde nenajdeme odkaz na vynikající rozbor védského obřadu agničajana od F. Staala (1990), jehož směřování je v řadě ohledů velmi blízké závěrům Boyerovým, i když se lidskou kognicí přímo nezabývá.

Díky čtivému stylu na pomezí odborné a populárně naučné práce, přehledně členěné linii argumentace, výstižným shrnutím jednotlivých kroků ve zvláštních rámečcích a komentovanému přehledu doporučené literatury k jednotlivým tématům lze Religion Explained doporučit jako text vhodný k četbě v magisterských kursech oborů antropologie, etnologie či religionistiky.

Literatura

Humphrey, C. a J. Laidlaw. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship.* Oxford: Clarendon Press

Staal, F. 1990. *Ritual and Mantras: Rules without Meaning.* New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Velká Sibiř malých národů

Paweł Krzyworzeka

Nowicka, E. (ed.). 2000. Wielka Syberia Małych Narodów. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos". 200 stran, ISBN: 83-85527-91-5.

Líčení Sibiře polskýma očima začíná v polovině 18. století, kdy byli „za Ural" odvlečeni první Poláci. Tyto deportace trvaly celé 19. století až do 50. let století následujícího. Vědomosti o kultuře sibiřských etnik i geografii a biologii regionu se čerpaly z tehdejších zpráv a pamětí. Autoři byli jak Poláci odvlečení na Sibiř, tak i ti, kteří se tam ocitli dobrovolně a účastnili se výzkumů ruských vědeckých středisek. Za doby Sovětského svazu Poláci z politických důvodů výzkumy sibiřských kmenů neprováděli. Polští představitelé společenských věd započali vlastní bádání teprve v devadesátých letech. Zde recenzovanou knihu můžeme nazvat plodem těchto výzkumů. Vydání „Velké Sibiře malých národů" bylo důležitou událostí z pohledu lidí zabývajících se sibiřskou tematikou u našich sousedů – je to totiž první polská kniha obsahující texty podložené mnohaletým výzkumnými pracemi autorů.

Termín „malé národy", použitý v názvu, může čtenáři sugerovat, že se práce týká etnických skupin se statusem *maločislennych narodov*. Sáhl jsem po zmiňované knize v domnění, že jsou v ní články právě o malých kmenech. Nalezl jsem však práci věnovanou jen těm největším z autochtonních sibiřských etnik: Altajcům, Burjatům, Jakutům a Tuvincům.

Autoři jsou sice představiteli různých vědeckých disciplín (sociologie, antropologie, politologie), přesto ale oscilují všechna pozorování kolem jednoho tématu – fenoménu „národního obrození" na Sibiři. Kniha představuje současné pokusy o vytváření jednolitých národních kultur v sibiřských republikách Ruské federace. Výběr tématu si zaslouží kladné hodnocení zvláště vzhledem ke své aktuálnosti: procesy národního obrození jsou totiž v poslední době celosvětovou tendencí. Výzkumy byly realizovány na počátku 90. let, a díky tomu se badatelům podařilo zachytit „obrozenecká" hnutí ve stadiu výjimečně intenzivního rozvoje, kdy se ustalovaly jejich ideologické základy a symbolické podloží. „Velká Sibiř malých národů" nám předkládá popisy a analýzy těchto hnutí v republikách Altaj, Burjatsko, Sacha a Tuva.

Analýzy Stanisława Zapaśnika a Zoji Morochojevové se opírají o teze vyvozené z bádání v rámci „Laboratoria sibiřských etnik a Dálného východu" při Ministerstvu školství Burjatské republiky v letech 1993 – 1995. V kapitole *Problémy obrození burjatské kultury a specifika historie Burjatů*

probírají autoři těžkosti, se kterými se badatel musí potýkat, chce-li označit invarianty burjatské kultury. Problémy vycházejí z toho, že Burjati nikdy v minulosti nevytvořili kulturu společnou všem kmenům. Procesy proměňující burjatskou společnost navíc mnohokrát narušily kontinuitu tradice.

Autoři uvádějí přehled historických okolností vedoucích k dnešní situaci, kdy místní inteligenci chybí soubor kulturních symbolů, jenž by se mohl stát základem národní kultury. Zvláštní pozornost ve výzkumech burjatské tradice věnovali také významu rozpadu dřívějších rodových struktur. Jako začátek procesu změny společenské struktury určují ve svých analýzách vpád Rusů a jím vyvolané velké přesuny obyvatelstva.

Ewa Nowicka se zabývá identitou burjatské společnosti ve světle teorie, podle které se vytváření sebeurčení neobejde bez přítomnosti „jiného", od nějž je „vlastní" odvozováno. V analýze přitom užívá nerozdělitelné dvojice opozičních kategorií „náš" *versus* „cizí". Představuje autostereotyp Burjatů i obraz blízkého cizího, čili stereotyp Rusa. Výsledkem jsou dva protilehlé obrazy (ačkoliv vytvořené na bázi stejných hodnotících kritérií), které ukazují burjatský hodnotový systém. Dalším předmětem bádání Ewy Nowické je „etnická vzdálenost". Vytyčuje ji na základě pozorování stupně akceptace smíšených manželství a dětí pocházejících z těchto svazků. Zaznamenaný vysoký stupeň akceptace manželství s Rusy autorka vysvětluje stálým kontaktem, zeslabujícím pocit cizosti.

Výzkumy Roberta Wyszyńského se týkaly víceúrovňových sociálních vazeb v dnešní Burjatské republice. Autor rozlišuje a podrobuje sociologické analýze sedm úrovní vazeb – od rodové a velkorodinné až po asijskou. Zvláštní důraz klade na vazbu národní a panmongolskou. Vychází z kulturalistické definice národnostní skupiny, podle které je základem existence takového společenství sdílený kánon kultury. Wyszyński vytváří přehled všeobecných symbolů a hodnot mezi Burjaty, které mohou být základem ideologické struktury a analyzuje institucionální kroky k posílení takové struktury. Poukazuje také na činnost neotradicionalistického charakteru (vytváření nových symbolů na bázi tradičních).

Dvě kapitoly z pera Agnieszky Halemby se týkají společenských procesů zkoumaných v Altajské republice. Předmětem úvah prvního textu je národnostní vědomí současných Altajců. Autorka poukazuje na existenci silných kmenově-rodových vazeb i na značnou kulturní rozdrobenost obyvatel této republiky. V takové situaci stojí ideologové obrození před těžkým úkolem vytvoření nadrodové struktury, která by sjednotila všechny altajské skupiny. Bez povšimnutí nezůstává ani zvláštní role etnologů v posuzovaných procesech. V druhé kapitole A. Halemba prezentuje komplikovanou náboženskou situaci v republice Altaj. Na příkladě Telengů ukazuje spojitost mezi překotným rozmachem náboženského života a ideou „národního obrození". Autorka představuje také problém budování silné národní solidarity Altajců při značné různorodosti náboženských koncepcí jejich elit.

Práce Łukasze Smyrského pojednává o projevech národního obrození s institucionálním charakterem v republice Tuva. Za jednu z důležitějších činností při vytváření jednolité národní kultury považuje vymýšlení nových svátků opřených o tuvinské tradice. Věnuje se mimo jiné hlavním

státním svátkům slaveným centrálně: Naadym (svátek pastýřů a zároveň Den republiky) a Šagaa (Nový rok podle lunárního kalendáře). Autor poukazuje také na postupy úředních autorit podporujících „kultivování" národních symbolů i šíření fundamentů tradiční kultury mezi mládeží prostřednictvím koncepce národního školství. Dalšími analyzovanými projevy stimulace rozvoje původních kultur shora jsou kroky ve prospěch tradičních, tedy neevropských, náboženských systémů (tibetský buddhismus, šamanismus).

Tématem poslední kapitoly je hodnocení vlivu Rusů na autochtonní kultury v republice Sacha. Autor Paweł Trzciński ukazuje, jakým způsobem dospěly ruské aktivity k ustavení nerovné závislosti, křivdící původnímu obyvatelstvu a podněcující negativní vnímání jeho kultury. Představuje také hlavní ideologie národního obrození v novém jakutském státě: první se zakládá na osvobození od negativního hodnocení původních tradic sovětskou propagandou a na popsání a pochopení vlastní kultury prostřednictvím jejích vlastních kategorií; druhá koncepce se zakládá na přizpůsobení tradičních hodnot tak, aby odpovídaly současným politickým potřebám.

Ewa Nowicka, redaktorka knihy, prezentuje předmět úvah obsažených v práci takto: *„Zabývali jsme se společnostmi, jejichž zamlžené dějiny a stejně komplikovaná dnešní situace jsou odpovědné za složitost pravidel soudržnosti, kritérií pocitu blízkosti a cizosti. Proto jsme museli sáhnout do historie sibiřských národů, ačkoliv v centru našich výzkumů stojí hůře uchopitelná sibiřská současnost. Věnujeme se totiž komunitám nesmírně mnohovrstevným, se synkretickým, komplexním obrazem kultury, čerpajícím onen synkretismus z pohraničí mezi Východem a Západem."* (s. 190).

Řekl bych, že se autorům podařilo představit mnohoaspektové jevy ve sledovaných republikách zajímavým a inspirujícím způsobem. Za hodnotnou považuji dovednou a zřetelnou prezentaci analyzovaných procesů jako fenoménů utvářejících se v daném historickém rámci.

Práce obsahuje též seznam citovaných děl, biografie autorů i fotografie s popiskami, přibližující sledovaný terén (18 černobílých fotografií).

Knihu „Velká Sibiř malých národů" bych rád doporučil zvláště všem, kdo se zajímají o tematiku etnicity, i těm, kdo si chtějí obohatit své znalosti o současné situaci sibiřských etnik.

Přeložil Ondřej Klípa

Birth by Design

Ema Hrešanová

DeVries, R., C. Benoit, E. R. van Teijlingen and S. Wrede (eds.). 2001. Birth by Design. Pregnancy, Maternity Care, and Midwifery in North America and Europe. New York: Routledge. 272 stran, ISBN 0-415-92337

"To musel být porod," řekne si zřejmě nejeden čtenář již po přečtení úvodu ke knize Birth by Design, ve kterém je nastíněn výzkumný projekt, jehož je recenzovaná kniha výsledkem. Na výzkumu participovaly desítky odborníků z různých zemí (z nichž mnozí pracovní a časovou náročnost projektu nevydrželi a jejich příspěvek ve sborníku nenalezneme), kteří byli charakterem a rozsahem výzkumného záměru donuceni vytvořit nový způsob spolupráce.[1] Sborník jistě zaujme nejen ty, kteří hledají návod k efektivní spolupráci v rámci mezinárodních výzkumných týmů; zájem vzbudí u sociálních vědců zabývajících se studiem technologií, problematikou profesí, sociálních nerovností ve zdraví, tělem a tělesností, sociálními hnutími či genderovými studii.

Hlavním předmětem sborníku je analýza systémů *maternity care* a *birth care*[2] ve vybraných zemích západní Evropy a Severní Ameriky. Pro porodní systémy v těchto zemích platí, že jsou vysoce technologizované a sofistikované, přesto lze mezi nimi nalézt podstatné kulturní odlišnosti. Právě na ně se autoři jednotlivých příspěvků zaměřují, když analyzují místo, které tyto systémy zaujímají v konkrétních kulturních, sociálních a historických kontextech. Porodní a mateřská péče se do určité míry odlišuje od ostatních oblastí systému péče o zdraví, neboť předmětem jejího zájmu je z velké části zdravý fyziologický růst a nikoliv nemoc. I proto se zde více než v jiných oblastech prolínají kulturní představy o sexualitě, ženství, rodině a reprodukci vůbec s věděním lékařských věd a se strukturálními silami, které zajišťují reprodukci celé společnosti (2001: xii).

Autoři usilují o holistické a komparativní uchopení systémů porodní a mateřské péče, což jim umožňuje určit vlivy, jež formují jejich současnou podobu v euroamerickém prostoru, pokud

1 Účastníci projektu, mezi kterými nalezneme významné osobnosti antropologie a sociologie porodu, jako jsou Robbie Davis-Floyd, Raymond DeVries či Edwin van Teijlingen, vytvořili demokraticky pracující cyber-team. Intenzivní využití nových informačních technologií členům týmu umožnilo podílet se stejnou měrou na výsledné podobě textu.

2 Termíny maternity a birth care zde překládám jako "mateřskou a porodní péči" ve smyslu péče o matky, případně o jejich děti. V širším významu zahrnuje mateřská péče i rodinnou politiku a péči o dítě. Ve sborníku se autoři soustředí pouze na péči o ženu v těhotenství, před porodem, během něj a po něm (ibid: xvii).

ovšem nějaké širší trendy vůbec existují. Doposud napsané studie se zaměřovaly převážně na studium jednoho systému porodní péče, takže nedovolovaly učinit takové závěry.

Autoři systémy porodní a mateřské péče analyzují na třech úrovních, které reflektuje vlastní struktura a členění sborníku. Na *makro* úrovni je zajímá, jak je porodní a mateřská péče formována politickými ideologiemi a praxí, stejně jako i legislativou jednotlivých národních států. Na *meso* úrovni analyzují, do jaké míry je podoba péče ovlivňována systémem profesí. A na *mikro* úrovni zkoumají péči jako osobní interakce mezi poskytovatel(kam)i a klientkami.

V kapitolách první části nalezneme analýzy politik, které například definují vhodné místo k porodu. Je to porodnice nebo domov? Ve Finsku například byla hospitalizace porodu viděna jako další logický krok a dovršení procesů industrializace a urbanizace. Naopak v Nizozemí sehrála svou roli geografie a skutečnost, že péče porodních asistentek a porody doma jsou levnější. Podstatné je i to, zda je porod primárně konceptualizován jako nemoc anebo naopak jako normální fyziologický proces. Na makro úrovni je také důležité, kdo a jak určuje a mění státní politiku poskytování porodní péče a jiných zdravotních služeb. Mohou do podoby existující péče zasahovat její uživatelky a další klienti? Co se stane, když se zájmové skupiny začnou organizovat a kolektivně bojovat za proměnu podoby porodní péče? Jakou moc a vliv mají v tomto ohledu různé zdravotní profese? Jak se zde projevuje genderové uspořádání dané společnosti? To jsou jen některé otázky, na které autoři při srovnání různých porodních systémů odpovídají. Neopomíjí přitom ani rozdíly, které existují uvnitř systémů. V komparativní perspektivě analyzují rozdíly v poskytování porodní péče ženám různého původu a různého třídního postavení.

Kapitoly zabývající se meso úrovní kladou do centra své analýzy porodní asistenci. Porodní asistentky bývají totiž považovány za klíčové poskytovatelky péče v nejrůznějších modelech porodní péče – a to jak v silně medikalizovaných systémech, tak v alternativních modelech porodní péče. Nalezneme zde studie zabývající se různými trajektoriemi profesionalizace porodních asistentek. Dozvíme se, jak si toto tradičně ženské zaměstnání vydobylo profesní autonomii, vyšší status a větší moc vůči konkurenčním lékařům.

Bez širší politické podpory by ale porodní asistentky ve svém profesionalizačním úsilí daleko nedošly. Významným spojencem porodních asistentek jsou ve většině zkoumaných zemí zájmové a spotřebitelské skupiny, často zformované do tzv. hnutí alternativního porodu. Toto hnutí se kriticky zaměřuje na přetechnizované a odosobnělé zdravotnictví.

Porodní asistentky poskytují "low-tech" péči, která je primárně zaměřená na rodící ženu. Kapitola devět na příkladu srovnání Nizozemí a Spojených států amerických ukazuje, jak je užívání různě sofistikovaných technologií v prenatální diagnostice podmíněno hodnotami jednotlivých kultur. V USA se mnoho prenatálních technologií užívá rutinně. Vliv zde mají i ekonomické faktory. Narození postiženého dítěte pro rodiče často – vzhledem k americkému systému zdravotního pojištění – znamená neúměrnou finanční zátěž. Největší hodnotou je tudíž bezvadný produkt – zdravé dítě. Tomu se podřizuje i péče v těhotenství a během porodu. V USA můžeme nalézt silně medikalizovanou péči, která se snaží eliminovat rizika. V Nizozemí oproti tomu mají silné posta-

vení porodní asistentky, které vystupují proti rutinnímu užívání technologií. Podle těchto žen není hodnotou pouze zdravé dítě, ale i samotná zkušenost těhotenství jakožto radostného očekávání, a to i v případě, kdy nedopadne dobře. Zde se názorně ukazuje, jak je užití technologií v prenatální péči pevně zasazeno do širšího kulturního rámce a hodnotového systému.

Na mikroúrovni autoři studují dvě centrální témata. Jednak se zabývají perspektivou klientek těhotenské a porodní péče a jejich názory na přístup a využití zdravotních služeb. Dále je zajímá, jakými způsoby technologie formují práci porodních asistentek a zkušenosti rodících žen. Ve čtyřech kapitolách této sekce autoři rozvíjejí argument, že "kultura a společnost formují přání rodících žen, která se týkají toho, co při porodu chtějí a jakou porodní péči dostávají" (s. 201). Dobrou ilustrací je příklad Nizozemí (kap. 12), kde klesá počet porodů doma i přes silnou podporu místní vlády. V ostatních zemích zatím porodní aktivisté o tuto možnost marně bojují. Odpověď na to, proč se stále více nizozemských žen rozhoduje pro porod v nemocnicích, nalézají autorky při detailním prostudování trajektorií těhotných těl. Zjišťují, že nové prenatální technologie významně proměňují prožívání těhotenství, stejně jako obraz a uspořádání těl těhotných žen.

Sborník podle mého názoru osloví široké publikum a to nejen z řad akademiků, ale i z řad aktivistů a laiků zajímajících se o porodní a mateřskou péči. Poskytuje řadu zajímavých empirických údajů a umožňuje srovnání péče v různých zemích na třech úrovních. Tyto analytické úrovně představují efektivní způsob jak dospět ke komplexnímu pohledu na zkoumané porodní systémy. Uvedená konceptualizace navíc různě zaměřeným badatelům umožňuje seznámit se s tématy, kterými se sami aktuálně nezabývají. Obeznámení s nimi může být velmi přínosné pro získání tolik potřebného nadhledu a relevantní interpretaci.

In the Time of Trees and Sorrows

Razvan Dumitru

Gold, A. G. and B. R. Gujar. 2002. *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan.* Durham NC: Duke University Press. ix + 403pp, ISBN 0822328208

In the Time of Trees and Sorrows is an anthropological study of a radical political, environmental and social transformation based on oral histories encompassing living memory. The book is the product of collaborative research between an American anthropologist and a local schoolteacher in the former twenty-seven-village kingdom of Sawar in the Rajahastan province of India. Despite the fact that Ann Grodzins Gold did the writing, the book is presented as a co-authorship with Bhoju Ram Gujar, who initially worked as Gold's research assistant.

Having an extensive knowledge of the field and a rich collection of interviews, Gold takes advantage of the contemporary turn to memory and past-oriented studies and gives voice to subaltern people. The book is structured in two parts. The long introduction, divided into four chapters, is followed by the main part comprised of six sections that cluster recurring topics ever-present in the villagers' oral histories.

The first part provides an earnest report of the research premises but fails to develop a thorough theoretical discussion on oral histories and memory. Following two introductory chapters that discuss research motivations, background and conditions, an introduction to Sawar geography and history, is placed next to a literature review on memory studies.

The second part of the book gathers major recurrent themes appearing in the interviews: Shoes, Court, Homes, Fields, Jungle and Imports. These chapters assemble fragments of the oral histories evoking the period of Sawar as a kingdom. Stories about abuse, domination and exploitation of lower castes by the king, bans set on consumption and the court's fierce protection of the forest and wild animals stress the abject poverty and ruthless exploitation of the pre-independence period in people's memories. Gold and Gujar talked and listened to men and women, lower and upper castes, in an attempt to give a voice to many, being aware that their social and historical position within the social hierarchy shapes people's recollections. Most of the respondents remember the pre-independence period as 'the time of trees and sorrows'. The harsh rule and exploitation of the people by the court is contrasted with the king's devotion to the well-being of the trees and wild animals, showing the measure of the cruelty of the regime.

The authors' focus on environmental change mirrors the underlying division in villagers' memories between the time of the kings and the succeeding period of democratic government. It is this dichotomy of the radical change in the surrounding nature and climate, from abundance of trees and wildlife to deforestation, that was chosen by Gold and Gujar to subsume the contrast between authoritarian versus democratic rule, poverty versus comfort, and control and exploitation versus freedom. The final chapter underscores villagers' perception of a radical division between the past and the present by referring to their nostalgia for imagined close community ties. Thus, foreign trees and goods contaminate people's present. Imports degenerate villagers' social and physical character and further deteriorate the environment. Some faces of modernity show their bad side in this rather Manichean remembering of the past and present.

Using oral testimonies Gold and Gujar evoke and record people's memories. The recollections cover the time of the kings as experienced by the elderly villagers in the first part of the 20th century and stand in opposition to the present. Reading the interviews included in the book, one can easily argue that people's recollections were framed in a binary opposition induced by the anthropologists' questions. The radical rupture between 'the time of trees and sorrows' and the happy and comfortable present is very often implied by Gujar's own perceptions. Moreover, his interviews evoke snapshots of the past and focus less on the villagers' own explanations of the transformations. The static images of past and present that come out from oral accounts are one of the weakest points of Gold and Gujar's work.

This book looks from below in an attempt to give voice to the disempowered. Yet, memories are not discussed in the context of written historiography. Lack of dialogue between oral and written sources adds little to a critical understanding of the past. Written sources are dismissed from the beginning as the voice of the powerful, while the post-modern renunciation of the search for the truth is claimed. Nonetheless, Gold sometimes relies on written information for drawing the larger framework of the field in time and space. Both of the authors seem equally aware of the value of the elders' memories, people who experienced on first hand a colonial system now gone, and witnessed major political, social and economic transformations. However, the voices from below are set apart from the voices from above, an artifice that hides the fact that both categories, even if opposed, were also intertwined in a historical struggle for survival and power.

Body and Soul

Eva Mahdalíčková

Wacquant, L. 2004. *Body and Soul: Ethnographic Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford Universtity Press. 255 stran, ISBN 0-19-516835-6

Wacquantova kniha názorně ukazuje, jak může náhoda určit objekt výzkumu, i to, jak se mu člověk dokáže oddat celým svým tělem i duchem. Autorovým původním záměrem bylo zkoumat každodenní realitu černošského ghetta v Chicagu. V srpnu roku 1988 se souhrou okolností a náhody ocitne v boxerském tréninkovém centru Woodlawn Boys Club a okamžitě se zapíše. Hned po prvním tréninku si začíná vést svůj terénní deník, kam si každou noc pečlivě zaznamenává své postřehy z předešlého dne. Ani ve snu by ho nenapadlo, že bude nakonec do tělocvičny docházet třikrát až šestkrát týdně a po dobu tří let trénovat po boku amatérských i profesionálních boxerů. Z tělocvičny, původního „okénka" do sociálního života černošského ghetta, se stane pole pro vlastní objekt výzkumu, kterým se ukázalo být samotné boxerské umění. Wacquant se jím nechá svést natolik, že v jednu chvíli dokonce uvažuje o tom, že zanechá akademické kariéry a stane se profesionálním boxerem. Jeho naprosté vnoření se do terénu mu umožňuje propojit perspektivu badatele a boxera na společném základě zkušenosti těla.

Jakmile autor vstoupil do skutečného světa boxu, objevuje se před ním výzva, a to hned v trojím ohledu. Jak se mu podaří obstát v boxu, jakým způsobem sociálně uchopit černošské ghetto skrze prostor tréninkového centra, a konečně jak vůbec přetlumočit tělesno a smyslové poznání do řeči sociologie. Na tyto výzvy se pokouší odpovídat specifickým přístupem ke zkoumané realitě. Wacquantova pozornost k vlastním zkušenostem, jakožto sociologa, etnografa a boxera se promítá do žánrového propojení sociologické analýzy, etnografického popisu a popisu čistě literárního. Výsledkem tak je působivá výpověď o významu boxu, jeho fyzické i morální stránce ve spojení se specifickými rysy života černošského ghetta.

Autor nás nejprve uvádí do prostoru tělocvičny, jakožto protikladu ke každodennímu životu okolo, poté detailně popíše, co všechno obnáší takový jeden den boxera od ranního tréninku až po pozdní noční návrat z oslav po zápase, a v poslední části, kterou sám nazývá „sociologickou novelou", již líčí krok za krokem svou vlastní přípravu na Chicago Golden Gloves, největší amatérský turnaj středozápadu. Tím, že se sám stává boxerem, se zároveň v určitém smyslu stává sám objektem svého výzkumu. Jak sám autor zdůrazňuje, jeho metodou nebylo ani tak „*participant*

observation", jako spíše „*observant participation*" (Wacquant 2004: 6) Zkušenost takového „pozorného účastenství" se nám autor snaží přiblížit také pomocí doslovně citovaných dialogů, osobních záznamů a v neposlední řadě četnými fotografiemi, které mají nezastupitelnou funkci při zprostředkování světa ovládaného nikoliv mluveným slovem, nýbrž tělesností.

Třebaže se tělocvična nacházela jen dva bloky od autorova bydliště, představovala zcela odlišný, uzavřený svět. Autor jej příznačně charakterizuje jako útočiště, svatyni a jako školu morálky, která učí jak tvrdé disciplíně tak respektu. Tento „*ostrov řádu a cti*" ostře kontrastuje s každodenní drsnou realitou v ghettu, kde vládne chaos, násilí a drogy. Box představuje jednu z mála aktivit, ke kterým se mohou mladí uchýlit, pokud chtějí se sebou něco dělat, nenechat se vláčet ulicí. Explicitně to vyjadřují i sami boxeři: „*Místo toho, abys byl úplná nula, nic nedělal a skončil špatně na ulici, můžeš bejt někdo. Boxování ti dá možnost bejt někdo...*" (Wacquant 2004: 41). Jestliže se venkovní prostor kolem tělocvičny vyznačuje nestabilitou a nebezpečím, vnitřní prostor ovládá naopak pevný řád, který vyžaduje od svých členů kázeň, disciplínu, odříkání, pevnou vůli a respekt, zároveň jim ale přináší pocit bezpečí a sounáležitosti. Obraz tělocvičny však nevyvolává asociaci s továrnou na sny, ale spíše s „obrněnou pevností", kam venkovní svět téměř nepronikne, a která chrání své „vojáky" tím, že z jejich těla učiní dokonalý stroj.

Wacquant nám tedy přibližuje boxera jakožto člověka, který je v první řadě podřízen pravidlům a který spíše rány dostává, než rozdává, čímž tak úspěšně boří nejeden z mýtů, které jsou o boxu rozšířeny v našem povědomí. Box je především o tom, zvyknout si na bolest „[...] *jediný způsob, jak se obrnit vůči bolesti a jak si tvoje tělo zvykne na údery, je ten, že budeš bit pravidelně.*" (Wacquant 2004: 94). Popisem nekončící rutinní dřiny v tělocvičně, nám autor zcela záměrně představuje tu nejméně spektakulární stránku boxu, která nicméně tvoří jeho skutečné jádro. Při tréninku většinou nejde o „*ringwork*", nýbrž o „*floorwork*" a „*tablework*" (Wacquant 2004: 60). Skutečný box se z velké části odehrává mimo ring, to hlavní se tak odehrává mimo scénu. Zajímavé je srovnat v tomto ohledu box s wrestlingem. Rolland Barthes líčí wrestling jako obraz vášně a podívanou pro diváky. Připodobňuje wrestling k antickému divadlu, kde jde o „*přehlídku Bolesti, Porážky a Spravedlnosti*" (Barthes 2004: 17). Wacquant se však rozhodně nedívá na box z pozice diváka, a nepojednává tudíž o boxu jako o podívané. A když nás uvádí do boxerského zákulisí, činí tak v roli aktéra nikoliv z pozice chtivého voyera.

Při tréninku má hlavní roli tělesno, nikoliv mluvené slovo, což demonstruje i trenér DeeDee a jeho všeobecná nechuť ke knihám. Tento vysoce individuální sport se rodí ze zcela kolektivního tréninku, při němž se stírá hranice mezi individuem a ostatními. Veškeré učení probíhá pohledem a napodobováním, boxeři jsou doslova obklopeni těly, všude jsou zrcadla a plakáty boxerů. Každý je neustále konfrontován s tělem svým (při shadowboxingu) nebo s tělem druhého boxera (při sparingu). Čím se boxer nakonec stává, je tak výsledným produktem kolektivního učení v rámci jasně daných pohybových aktivit vycházejících z prostorového uspořádání tělocvičny.

Wacquant box označí mimo jiné také jako „*divadlo modřin*". Právě doména tělesnosti ovládající box je vlastní také divadlu, a to ve smyslu jak ho požadoval Artaud. Podle něj má být divadlo domé-

nou tělesnosti a nikoliv nadvládou mluveného slova. Jako příklad takového opravdového divadla uvádí balijské divadlo, kde hraje klíčovou roli pantomima, hudba a tanec. Jde přitom o *„hru zrcadel, kdy jako by si lidské údy navzájem vracely ozvěny"* (Artaud 1994: 59), což může být i celkem příznačnou metaforou pro tréninkové zákulisí boxu. Artaud píše v této souvislosti o *„krutém divadle"*, přičemž krutost zde znamená jasnozřivost a úsilí. *„Krutost je především jasnozřivá, je to jakési neúprosné směřování, podrobení se nutnosti."* (Artaud 1994: 114). *„Úsilí je krutost, bytí skrze úsilí je krutost."* (Artaud 1994: 116). A právě v tomto „artaudovském" smyslu bychom mohli box označit za „krutý", abychom ho tak odlišili od pouhé sadistické podívané, za kterou ho mnozí považují. Právě o toto odlišení Wacquantovi jde, když mluví o boxu jako o *„nejdrsnějším a nejnáročnějším sportu."*

Bylo by zajímavé podívat se na box jakožto *„mužné umění"* v ženském provedení, neboť kromě ženského boxu existuje ostatně i ženský wrestling. Autor se o ničem takovém nezmiňuje, což mu nelze nijak vytýkat, neboť zůstává věrný své zkušenosti a prostředí, ve kterém se pohybuje. Čím víc nás nechává autor proniknout do výsostně mužského světa, tím méně můžeme odhalit pozici žen, které stojí mimo. Role žen je ve Wacquantově knize vymezená jen negativně, tím co nesmějí, nebo co znamená jejich přítomnost v tělocvičně pro ostatní. Na jednu stranu jsou objektem touhy, na straně druhé představují pro boxera hrozbu v tom, že ho oslabují. Přímo se k nim ale skrze tento virilní prostor nedostaneme. Jestliže muži nacházejí své útočiště v tělocvičně, kde potom nacházejí své útočiště ženy? Snad v náručí boxera?

Vraťme se ale na samý začátek a to k názvu celé knihy. V propojení těla a duše se tu setkáváme s něčím, co proráží stěny tělocvičny, ba co stírá i mnohé další hranice. Vlastními Wacquantovy slovy: *„Boxer je živým soukolím těla a mysli, které smazává hranice mezi rozumem a afektem"* (2004: 17). Právě od boxerů se můžeme naučit něčemu o nás samých. Ukazují nám, jak může fungovat souhra mysli a těla. Skutečné boxerské umění spočívá v naprostém ovládnutí sebe sama, v dokonalém propojení těla i mysli. Myšlení se tu stává záležitostí těla a to samé platí i naopak. Pokud zde vidíme nějaký rozpor, pak proto, že mnohé konvenční duality, v nichž jsme navyklí se pohybovat, máme zakořeněny tak hluboko, že již nejsme schopni nahlédnout jejich konstruovanost. Máme ve zvyku vytyčovat přesné hranice, více rozdělovat než spojovat. Výsledkem je celá řada dělení, která sice dobře zní, ale jsou v posledku spíše zavádějící (tělo/mysl, věda/umění, přirozený svět/svět vědy, humanitní/exaktní, barbaři/civilizovaní, kultura/příroda atd.). Wacquant v tomto ohledu nejen tyto vytvořené hranice úspěšně překračuje, a to už i samotným spojením tří žánrů v jedné knize, ale navíc ukazuje přínos spojení, daleko přesahující svět boxu, jako *„divoká věda"*, *„kultivovaný instinkt"*, *„spontánní stratég"*, v nichž není rozdíl mezi tělem a myslí, instinktem a myšlenkou.

Literatura:

Wacquant, L. 2004. *Body and Soul: Etnographic Notebooks of an Apprentice Boxer.* New York: Oxford University Press.

Artaud, A. 1994. *Divadlo a jeho dvojenec.* Praha: Herrmann.

Barthes, R. 2004. Mytologie. Praha: Dokořán.

Jazyk a identita etnických menšin.

František Vrhel

Šatava, L. 2001. *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace.* Praha: Cargo Publishers. 156 stran, ISBN 80-902952-1-5

Ve svých lyrizujících *Cestách historikových* (Kalista 1947: 28) pokládá Zdeněk Kalista jazyk za jeden z „více méně vegetativních příznaků" etnických celků. V pozitivním (nikoli „denigrujícím") slova smyslu to znamená, že jazyk je nepochybně bytostným objektivním atributem, dokonce, jakkoliv to může znít odvážně, natolik objektivním, že na úrovni makroskopické, transkulturální lze operativně počítat s jednoznačným vztahem jazyka a etnika. Právě klasifikatorně viděné problémy vztahu jazyka a etnického vědomí, vztahu jazyka a identity především etnických menšin vyznačují základní rámec přítomné práce Leoše Šatavy, práce, jež může být pokládána za ústrojnou součást autorových zájmů tematických; jejich temporální syntézu ztělesňuje encyklopedická příručka *Národnostní menšiny v Evropě* (Šatava 1994).

Dílko o jazyce a identitě, příkladně redigované Ludkem Brožem (v této souvislosti bych rád podtrhl jemně vypracovaný „index hlavních pojmů a osob", stavěje jej do protikladu k oddílu VII. „některé klíčové pojmy", jenž zdá se mi stejně stručný jako banální; nejpádněji to zjevně dokládá „definice" *jazykové změny*), je hrou o čtyřech rovinách, jinobytích či superpozicích: teoretické a aplikované, lingvistické a etnologické. Tato takřkajíc matrice dodává dílu *pestrosti*, mocněné autorovými bezpochyby oblíbenými typologizacemi; nejlepším dokladem je v této souvislosti oddíl V., popisující „prototypicky" Gaely, Laponce, Maory, Velšany, Basky a Gagauzy.

Zdá se mi zbytečné přibližovat substantivně jednotlivé kapitoly i neobyčejně živé, ba dramatické přílohy (dílo je k dispozici na domácím trhu), nemluvě o vskutku obsažné bibliografii, jejímž konceptuálním protagonistou je zjevně Joshua A. Fishman, jedna z nejvýznačnějších osobností moderní sociolingvistiky; spíše bych si dovolil dvě poznámky: první se týká pojmu etnicity, druhá pak Sapir Whorfovy teze.

O etnicitě bylo řečeno více než mnohé a více než mnoho; ač přiznávám, že Leoš Šatava shrnul v prvních třech oddílech otázku etnicity způsobem nanejvýše brilantním, zdá se mi, že by etnologům mohl prospět i pohled odjinud, pohled nejen z jazykovědy (jenž je inkorporován snad od počátku, tedy od Boase), nýbrž i pohled historický, avšak pojmoslovný, tvarový: vnucuje se Braudelův konstrukt „la longue durée", jenž byť jen zčásti korelován jak s etnicitou, tak s kulturním

areálem může odhalit některé nové souvislosti; je-li etnicita nebo může-li být etnicita také časem mentalit, dějinami takřkajíc nehybnými, stává se, jak se mi zdá, oním kulturním (ovšem nikdy zcela ukojeným) libidem, tedy nadčasovým pulsem, jejž lze sice politicky a sociálně kolonizovat, nikoli však jednoduše měnit.

Poznámka druhá se týká lingvistické relativity (tu vyvstává něco mé kritičnosti), jíž Šatava nepříliš pročleněně na dvou místech uvádí (s. 55 a 56, s. 101); dodejme, že klasická verze jazykové relativity sugeruje „aktivní", determinující roli jazyka v poznávacích procesech a lze ji spíše než podle Budila shrnout podle Sapira a Whorfa (v bibliografii je postrádám); je to spíše teze než teorie; s. 101 naznačuje humboldtovsky obraz světa v jazyce, techničtěji řečeno, známou von Humboldtovu „proměnu světa v jazyce"; ani von Humboldt se v bibliografii neobjevuje. Zajímavější je možná ta skutečnost, že Šatava nepřímo potvrzuje oprávněnost oné původní spekulativní představy o jazyce jako o *energeia*, radikalizované v Americe právě Whorfem, v Evropě pak domýšlené především Cassirerem. V každém případě lze uzavřít, že nejen mnohoplánovost, nýbrž i pestrost a klasifikační čistota činí z přítomného díla o jazyce a identitě dílo veskrze jedinečné.

Literatura:

Kalista, Z. 1947. *Cesty historikovy*. Praha: Václav Petr.

Šatava, L. 1994. *Národnostní menšiny v Evropě*. Praha: Ivo Železný.

Pizda na větvičce seděla…

Pavlína Brzáková

V lese na břehu řeky stálo několik čumů. V létě ženské sušily maso, vydělávaly kůže a šily zimní oděv a koberce – kumalany. Dojily sobice a sbíraly jahody. Mužští rybařili, dělali lodky z březový kůry, zakládali dýmoviště, aby se měli sobi kde skrýt před bodavým hmyzem. V zimě přeháněli stáda z jednoho tábořiště na druhé a prohlíželi pasti.

Byl začátek podzimu. Jeden beje z tábora od řeky sedl na soba a že pojede na lov. Když minul rašeliniště, uslyšel nářek. Diví se, co to může být, takový nářek jaktěživ neslyšel – možná ženský hlas, kdo ví. Vydal se tím směrem, odkud nářek vycházel. Najednou kouká, stojí tam strom a na větvičce se něco hýbe…

„E, e, e, e, to je zima, to je zima!“ naříká ten hlásek. „Asi zmrznu, brzo umřu!“

Beje šel blíž, aby se líp podíval, a ona tam sedí samotná… Pizda. Krásná byla, to se musí nechat. Ale kde se tam vzala?

„Vezmi mě s sebou,“ začla škemrat Pizda. „Když mě tu necháš, zmrznu a umřu. A to by byla škoda, no ne?“

Muž se zamyslel, pak natáhl ruku a Pizdu z větvičky sundal.

„Kam tě ale dám?“ přemýšlel beje a pak si dal Pizdu do rukavice.

Pizda se však rozkřikla: „Ne! Vytáhni mě z té rukavice! Copak mě chceš dočista zabít? Víš, jak mně to bude bolet?“

„Dobrá!“ řekl muž a Pizdu vyndal. Ale kam s ní? Položil ji tedy do čepice.

Pizda se dala do křiku: „Ne! Nedávej mě do čepice! Copak mě chceš dočista udusit? Dej mě pryč!“

Muž vytáhl Pizdu z čepice a dal si ji do podpaží. Pizda se dala znovu do křiku.

„Co tě jenom napadlo, dávat mě do podpaží? Vždyť mě celou zpotíš!“

„Ale kam tě mám dát?“ zeptal se beje.

„Dej si mě do kalhot, tam je to nejlepší!“ poradila mu Pizda.

Beje udělal, jak řekla.

Pizda se zaradovala: „To je dobře! To je teplo! A jak sladko…“

A ten beje byl taky rád.

Muž s Pizdou v kalhotách usedl na soba a vrátil se zpátky do tábořiště. Když zašel do svého čumu, neřekl ani slova a lehl si, ani nevečeřel. Žena se divila, že nemá hlad a že jde rovnou spát, ale on jí odpověděl, že únavou sotva stojí na nohou a vlezl do spacího pytle. Ráno se vzbudil a měl se k odchodu – ani neposnídal. Žena posmutněla, cítila, že se v lese něco přihodilo.

Když se večer vrátil muž z lovu, zase nic nejedl, nemluvil a šel spát. Ráno mlčky vstal, ani kožešinu po sobě neuklidil a byl pryč.

Žena vzala kožešinu, že z ní vyklepe prach, ale jen co ji nadzdvihla, něco z ní vypadlo. A přímo do ohniště. Žena se polekala a vykřikla: „Co to je?!“

A ona se tam v plamenech kroutí Pizda. Skáče jak žabka, svíjí se bolestí a naříká: „Au! To mě to bolí, to mě to pálí!“

Pak ale vyskočila a hop! už je zase v posteli. Schovala se pod kožešinu a ztichla.

Večer se beje vrátil domů. Zase ani muk a rovnou do postele a spát. Pizda se k němu přitiskla a žaluje: „Tvoje žena mě chtěla spálit. Do ohně mě vhodila! Jen tak tak, že jsem vyvázla. Zab ji!“

Beje, jak to uslyšel, vyskočil na nohy a ženu jednou ranou zabil. A bylo to!

Nazítří se celé tábořiště chystalo na cestu. Ženské balily věci, mužští hnali stádo na nové tábořiště. Jejich ženy měly s věcmi přijet za nimi.

Pizda se radovala, poskakovala kolem čumu jako žabka. Nedělala nic, protože ani nic neuměla. Dovedla jen sedět v kalhotách a spát.

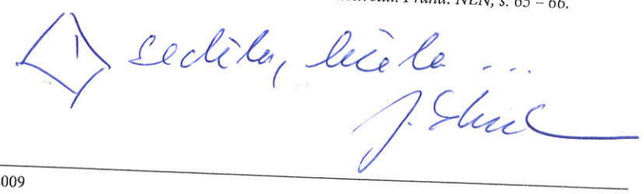
Když přehnal beje soby na nové tábořiště, čekal, až jeho krásná Pizda dorazí. Čekal dlouho, díval se do dálky, pak to nevydržel a že jí pojede naproti. Osedlal si učaga a vyjel. Když přijel na staré tábořiště, kouká, jeho čum tam pořád stojí, kolem něj poházený kabel a sobi bůhvíkde. A Pizda? Ležela v čumu a spala.

Tu si beje vzpomněl na svou ženu a hořce zaplakal. Pak šel, vzbudil Pizdu, položil si ji do kalhot a všechno udělal sám. Složil věci do kabel, chytil soby, osedlal je, rozebral čum a vydal se do nového tábořiště.

A tak to na světě chodí:

Co máme, toho si nevážíme, a když to pak ztratíme, tak pláčem!

Přejato z knihy Brzáková P., V. Voronov. 2002. Cesta medvěda. Praha: NLN, s. 65 – 66.



Jsem stepí pán

Lazar Kokyšev

Ložem mým
step Altaje
nebem modrým
soumrak mne přikryje

Já na zemi své
ležím a odpočívám
ležím a odpočívám
já širých stepí bohatýr

Argimak, můj oř
je po boku mém
odpočívá též
v poli zoraném

Tady jsem pánem já
Tady já jsem bůh
Ege-ej! Stepi!
Pokořte se!

Hlasem mým
nebesa se chvějí

a hvězdy shůry
pod nohy mi padají

Památky dávných časů
stopy koní válečných
jsem v stepi nenašel
a svět zdupaný kopyty koní
zmizel a nezanechal nic

Svět znova zas
zarostl býlím
a nebem znova zas
kometa prolétá

Tady jsem pánem já
tady já jsem bůh
krok nazpět
neučiním
potřebuji žít a potřebuji chléb
Ege-ej! Stepi!
Pokořte se!

Z ruštiny přeložila Barbora Spalová

Bohatýr Kokyšev. Na okraj překladu Barbory Spalové

Luděk Brož

Já širých stepí bohatýr – Slovo *baatyr* (hrdina, bohatýr) odkazuje k altajské hrdinské epice tradičně přednášené formou alikvótního zpěvu (*kaj*) za doprovodu dvoustrunného nástroje *topšur*. Zaznamenána již ranými etnografy-misionáři v polovině 19. stol., altajská hrdinská epika se dočkala největší vědecké pozornosti v padesátých letech minulého století, kdy byl sovětskými etnografy/folkloristy objeven *kajčy* (doslova ten který provozuje *kaj*) Alexej Kalkyn - poloslepý mladý muž z jihovýchodní části Altaje, který znal zpaměti desítky eposů včetně Maadaj Kara, Očy Bala či Alyp Manaš. Shoda okolností mu tehdy vysloužila nejen cestu do Moskvy a titul „Homéra dvacátého století", ale též roli svého druhu celebrity. Alexej Kalkyn zemřel v roce 1998 a zanechal po sobě komplikované dědictví (tvůrce desítek nahrávek tradičních altajských eposů i eposu „Traktorista", stejně jako image posledního *eelü kajčí* ovládajícího (či ovládaného?) celou řadou pomocných duchů.

Hybným momentem Altajského eposu je osoba hrdiny/bohatýra, který je lidské podstaty, ovšem nadaný nadlidskou mírou schopností, které se projevují v jeho činech. Činy bohatýra, a to je právě podstatné, jsou pak vpisovány do krajiny. „Vidíš támhle tu horu, podívej se pořádně, je to hlava bohatýra. Nos, oko…" Jindy zase: „Víš, že tyhle kameny (několika tunové balvany) házel Sartakpaj?" Těchto a mnoha dalších podobných poznámek se dočká člověk cestující Altajem s dostatečně „uvědomělými" Altajci, tedy s těmi, kteří pod vlivem probíhajícího národně-kulturního obrození (už zase?) vyprávějí příběhy svých bohatýrů.

Obdobně, jak báseň plyne, začíná čtenář chápat, že do krajiny se chce zapsat i Kokyšev-bohatýr. Následně, můžeme s trochou ironie poznamenat, se má tentokrát do literární krajiny zapsat i Kokyšev-básník.

Nebem modrým soumrak mne přikryje – Modré nebe - *kök teŋery* - bylo předmětem kultu turkických a mongolských národů v dobách velikých chanátů. Chán/Kagan byl vyvolencem modrého nebe, které mu dávalo mandát v podobě štěstí (*yrys* ve smyslu „luck").

Symbolismus modré je pak opakován i v mýtu o původu turkických národů, jehož hlavním

protagonistou je modrý vlk (*kök börü*). Ten se ve 20.století stává symbolem atatürkovského panturkismu. Prsty jedné ruky uspořádané do imitace vlčí hlavy jsou pak paradoxně a typicky pro logiku nacionalismu zároveň používány těmi, kteří se snaží zničit jiný národ – Kurdy.

Já na zemi své, ležím a odpočívám - Pokud je rozdíl mezi obyčejným člověkem a bohatýrem v míře, pak je to nejen v míře aktivit, ale i odpočinku. Kde běžnému smrtelníku stačí po vykonané práci jedna noc spánku, tam bohatýr po svém hrdinském činu odpočívá měsíce i léta. Právě takový moment „hibernace" pak bývá pro zrádce příležitostí vydat neporazitelného bohatýra do rukou nepřátel jako v případě eposu Alyp Manaš.

Argimak, můj oř, je po boku mém – Argimak je koněm který umí jen stát nebo uhánět tryskem. Nikdy se neunaví a tak mu dny, týdny a roky utíkají pod nohama stejně jako kilometry. Argimak je metaforou pro pohlcení času prostorem, ilustrací možná etnocentrického prohlášení Deleuze a Guattariho že „nomádi nemají historii, pouze geografii".

Bohatýr v altajském eposu nemůže existovat bez koně. Kůň není jen dopravním prostředkem, který převáží hrdinu od jedné zápletky k druhé. V některých momentech je též nejlepším přítelem, rádcem který hovoří lidskou řečí a dá se říci i alteregem. Kůň bohatýra, stejně jako kůň každého Altajce, na sebe totiž může vzít nepříznivou část osudu svého pána. Obětován rukou *kama* (šamana), dává svou duši do nečistého kupčení s vládcem podsvětí *Erlikem*, který za ni může vrátit duši na smrt nemocného či zraněného člověka. Alternativně se kůň může obětovat sám, zemřít zdánlivě bez důvodu a odnést s sebou ze světa i kletbu namířenou proti jeho pánovi.

Bohatýrský kůň bez bohatýra se stává hvězdou. V celestiální podobě zůstává navždy nebo po dobu hibernace svého pána. Hvězdný motiv je charakteristický i pro nejpopulárnější zbarvení altajských koní – *chookyr* (apoloosa).

Tady jsem pánem já, tady já jsem bůh – *Ee* znamená v altajštině „hospodář". Pokud se ale pojí se slovy jako voda, hora či země (*suudyŋ eezi, tuudyŋ eezi, jerdiŋ eezi*) referent se přesouvá do jiné roviny. Není jasné, zda *ee* je nadpřirozený hospodář-vlastník hory, vody, země nebo spíše jejich životný aspekt. Stejně tak není jasné, jaký je vztah mezi *ee* jednotlivé hory a Altaje jako celku (*Altajdyŋ eezi*). Jasné ale je, že člověk se musí k jednotlivým *ee* chovat nanejvýš uctivě a s pokorou. Jsou to právě oni, kdo mu mohou zajistit hojnost zvěře a šťastnou cestu, nebo hlad a neštěstí.

Kokyšev-bohatýr se tituluje jako *ee* (*mynda men ee*), a aby snad nedošlo k záměně za profánní význam slova (*ajildiŋ eezi* – hospodář domu, hlava rodiny), pokračuje v další stroce titulováním se jako *kudaj*. Toto slovo, užívané původně i v plurální formě *kudajlar* , zřejmě označovalo jakoukoli formu „božství" a sémanticky se možná částečně prolínalo s *ee*. Ruská pravoslavná misie si jej ale v polovině 19. století vybrala jako ekvivalent slova Bůh v prvním překladu části Nového Zákona do altajštiny a postupně jej zúžila do současného biblicko-monoteistického chápání. Je možné, že pro Kokyševa-bohatýra, který se vydává po cestě pokoření bohů a zbožštění lidství, zosobňuje rou-

hačské užití slova *ee* rozmetání tradiční altajské spirituality a slova *kudaj* spirituality adoptované, pravoslavné.

Když jsem se jednou zeptal mladého *kajčy*, vnuka slavného Alexeje Kalkyna, zda neuvažoval o zhudebnění Kokyševovy básně, která začíná v altajštině uhrančivě znějícími verši, podíval se dál do textu a zhrozil se: „Tady jsem pánem já, tady já jsem bůh. To přece nemůžu zpívat."

Potřebuji žít a potřebuji chléb, Ege-ej! Stepi! Pokořte se! – Zde přichází vyvrcholení celé básně. Když se Kokyšev podruhé tituluje hospodářem-bohem své země, pokračuje nárokem na *jürüm* (život) a *aš*. *Aš* znamená zrno, ale ve spojení *aš-kursak* též potravu v obecném smyslu slova. V této chvíli je už jasné že se spolu s Kokyševem-bohatýrem nacházíme v padesátých letech minulého století a pokoření stepí je jiný název pro rozorání celin. V tento moment se také dotváří Kokyšev-básníkem pečlivě vyrýsovaná hyperbola - rozorání celin jako akt podpisu v krajině. To co původně může pouze bohatýr, co se nepodařilo ani „imperiálním nomádům" velkých středověkých chanátů (viz sloka: „Památky dávných časů…") je v desakralizované přírodě/krajině dosaženo nadčlověkem nové éry – sovětským kolchozníkem. Kokyšev nám tak možná pomáhá rozluštit část rozporuplného dědictví Alexeje Kalkyna, totiž proč je hrdinou nového, jediného „autorského" eposu právě traktorista.

Závěrem

V průběhu několika zastávek nad pasážemi Kokyševovi básně se mi doufám podařilo poskytnout českému čtenáři jistý klíč k jejímu čtení jako hyperboly mezi velikou, mýtickou minulostí Altaje vtělenou do jejích eposů a mezi stejně monumentální sovětskou současností. Báseň je ale ve své zdánlivé přímočarosti či jednoduchosti stejně složitá jako doba, ve které vznikla. Ambice Kokyševovi generace poroučet větru a dešti vítr dávno odvál a v pravdě bohatýrská nepokora se zdá být cizí generaci jeho vnuků (znovu)objevující altajské tradice. Altajská autorská literatura je pak stejně mladá a neznámá jako v roce 1974, kdy Kokyšev, utloukaný k smrti dvěma opilými ruskými studenty technického učiliště marně volal: „Nezabíjejte, jsem Kokyšev!"

Katedra sociálních věd
Fakulty filozofické Univerzity Pardubice
nabízí bakalářské i magisterské studium oboru Sociální antropologie.

POJĎTE S NÁMI DO TERÉNU!

Studujte sociální antropologii v Pardubicích.

Hlavním specifikem naší katedry je důraz na terénní výzkum, který považujeme za podstatu disciplíny.

areály

terénní výzkum

romistika romština

vizuální antropologie

stáže v zahraničí

Pozornost věnujeme tématům etnicity, identity, kolonialismu a postkolonialismu, postsocialismu, ekologické a vizuální antropologie, antropologie náboženství a romistiky s rozšířenou výukou romštiny. Zabýváme se areály Maghreb, Subsaharská Afrika, Severní a Jižní Amerika, Indie, Indonésie, Sibiř, Balkán, Východní Evropa.

Spolupracujeme s univerzitami v Münsteru (Německo), Bordeaux (Francie), Kaunasu (Litva), Ljubljani (Slovinsko), Krakově a Wroclawi (Polsko), ve Fribourgu (Švýcarsko), v Banské Bystrici a Bratislavě (Slovensko) a s Bryn Mawr College (USA).

Nabízíme možnost zahraničních stáží v rámci programů Erasmus a CEEPUS i v dalších zemích.

Absolventi se uplatní jako analytici sociálních, kulturních a politických problémů či vedoucí výzkumných projektů, ve státní sféře, neziskovém sektoru, marketingu i médiích, a to například v oblasti problematiky interkulturní komunikace či otázky lidských práv.

Kontakt:
Katedra sociálních věd
Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice
Studentská 84, 532 10 Pardubice

http://ksv.upce.cz
tel.: 466 036 457, 466 036 532
e-mail: livia.savelkova@upce.cz

UNIVERSITAS MASARYKIANA BRUNENSIS
FACULTAS STUDIORUM SOCIALIUM

Sociální antropologie FSS MU v Brně

osobní přístup

tématická rozmanitost

kombinace s jinými společenskovědními a humanitními obory

Mimo čtyři stěny!

výjimečné zázemí

spojení studia a výzkumu

http://san.fss.muni.cz
http://soc.fss.muni.cz

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

SLON

NABÍZÍ SVÉ KNIHY

Bronislaw Malinowski
SEX A REPRESE V DIVOŠSKÉ SPOLEČNOSTI
Malinowského pojednání o sexu a jeho potlačování jak v divošské tak v civilizované společnosti je stále neobyčejně poučným čtením. Svůj systematický výklad vede zakladatel sociální antropologie důsledně v porovnávacím duchu, kdy i moderní společnost je citlivě členěna do stavů zámožných a vzdělaných a do vrstev pracujících v zemědělství a průmyslu. Malinowského kniha je tudíž přitažlivá nejen pro antropology, ale i pro jakéhokoli čtenáře, který se nebojí být srovnáván s divochy. Text je psán přístupným jazykem, který si nezadá s nejlepšími populárně poučnými díly a přitom neztrácí na své profesionální vědecké úrovni. Přeložili Martin Hříbek a Markéta Trojanová.
EDIČNÍ ŘADA *MOST.*
245 STRAN, DOPORUČENÁ CENA 295 KČ
ISBN 978-80-86429-76-2

Jadwiga Šanderová
JAK ČÍST A PSÁT ODBORNÝ TEXT VE SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH
(Několik zásad pro začátečníky)
Knížka je určena studentům společenských věd. Naleznou v ní užitečné rady, jak číst náročnější odborný text. Především je ale věnována základním zásadám, jichž je dobré se držet při psaní odborného textu. Čtenáři se seznámí se základními žánry společenskovědní odborné stati, s drobnými informačními žánry, s tím, jak se vede odkazový aparát a jak dostát pravidlům publikační etiky. Rady týkající se strategie a taktiky psaní odborného textu jsou určeny jak těm, kdo se chystají psát diplomovou práci, tak i začátečníkům stojícím před úkolem napsat první seminární práci. Autorka se snaží ukázat smysl a racionální jádro jednotlivých zásad a formulovat je spíše jako obecnější doporučení, jimiž je užitečné se řídit, než jako příkazy (jednoznačné směrnice), jež je třeba bezduše plnit. Kniha neopomíjí ani ústní projev (na seminářích, konferencích a pracovních zasedáních) a přípravu na něj. V závěrečné kapitole se pak čtenáři dozví, co se děje s odborným textem v redakcích odborných časopisů a v nakladatelstvích, než je publikován.
EDIČNÍ ŘADA *Studijní texty.* DOTISK.
209 STRAN, DOPORUČENÁ CENA 225 KČ
ISBN 80-86429-40-7

Charles-Henry Cuin a François Gresle
DĚJINY SOCIOLOGIE
Kniha přináší přehled dějin sociologie od jejích počátků do současnosti. Je výkladem jak o vývoji sociologického myšlení (od Saint-Simona a Tocquevilla po symbolický interakcionismus), tak o zakládání a vývoji sociologických institucí (vysokoškolských kateder, časopisů, výzkumných institucí atd.) v zemích, v nichž se tento obor především rozvíjel. Je rozdělena na dvě samostatné části – do roku 1918 a od roku 1918 do 90. let 20. století.
EDIČNÍ ŘADA *Studijní texty.* DOTISK.
265 STRAN, DOPORUČENÁ CENA 260 KČ
ISBN 978-80-86429-33-5

AKTUÁLNĚ VYCHÁZÍ

Karel B. Müller: **Evropa a občanská společnost. Projekt evropské identity**
Petr Fischer: **Veřejné osvětlení. Postmoderní morálka, postmoderní politika**
Charles W. Mills: **Sociologická imaginace** – 2. VYDÁNÍ (VE SLONU)
Leoš Šatava: **Jazyk a identita etnických menšin** – 2. VYDÁNÍ, VE SLONU 1. VYDÁNÍ

Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. / fax 222 220 025
slon@slon-knihy.cz – vyžádejte si zasílání informací o novinkách e-mailem
Podrobné informace o vydaných a připravovaných titulech: www.slon-knihy.cz

CITAČNÍ ÚZUS:

V textu: (Strathern 1992a:112; viz též Franklin a McKinnon 2000).

V bibliografii:

časopis:
Franklin, S. & McKinnon, S. 2000. *New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited.* Current Anthropology 41,2:275-9.

kniha:
Mauss, M. 1999[1925]. Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. Praha: SLON.

část knihy:
Verran, H. 1999. *Staying true to the laughter in Nigerian classrooms. In Actor Network Theory and After,* eds. J. Law, J. Hassard, pp.136-55. Oxford, Malden: Blackwell Publishers/The Sociologial Review.

www:
Zeitlyn, D. 2000. Archiving Anthropology. Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research (Online Journal), 1(3). Available at: http://qualitative-research.net/fqs-texte/3-00/3-00zeitlyn-e.htm [22.1.2001].

tisk:
Tůmová, Š. 2001. *Petice Romů spíš vzbuzuje pochybnosti.* Mf Dnes 5.6. p.6.

Děkujeme za pochopení.