

3. listopadu v piroze,
bolesti a jistě v horečce.

Propůjčte mi velikost,
propůjčte mi velikost,
propůjčte mi pomalost,
propůjčte mi pomalost.
Propůjčte mi vše.
A propůjčte se mi.
A půjčujte ještě,
ako tak to nepostačí.

znaděj je sladounká,
sladounká až k dávení
strach, mám strach,
n morek začne třást,
strach, mám strach,
v tom skoro nejedu.

Aj, příteli!
se myšlenky na lebe,
rou vysokou postavu,
nytám se, ale padám.
Troskotám
úplně sebou samým,
jak mi tvrdili.
Žiju proti proudu
eden? Ještě dva dny?
to ještě dvanáct dnů.

Samedi 3 novembre en pirogue,
souffrant et sans doute avec fièvre

Prêtez-moi de la grandeur,
Prêtez-moi de la grandeur,
Prêtez-moi de la lenteur,
Prêtez-moi de la lenteur,
Prêtez-moi tout.
Et prêtez-vous à moi.
Et prêtez encore.
Et tout de même ça ne suffira pas.

Le désespoir est doux,
Doux jusqu'au vomissement.
Et j'ai peur, peur.
Quand la moelle elle-même se met à trembler.
Oh! J'ai peur, peur.
Je n'y suis plus, je n'y suis presque plus.

Oh! Mon ami,
Je m'accroche à ton souvenir.
A la haute stature,
Je m'accroche mais je tombe.
Je me lâche.
Je n'étais donc pas tellement moi-même
qu'on me l'avait dit.
Je vis à la renverse.
Encore un jour? Encore deux?
Et l'iquitos d'ici est encore a douze jours.

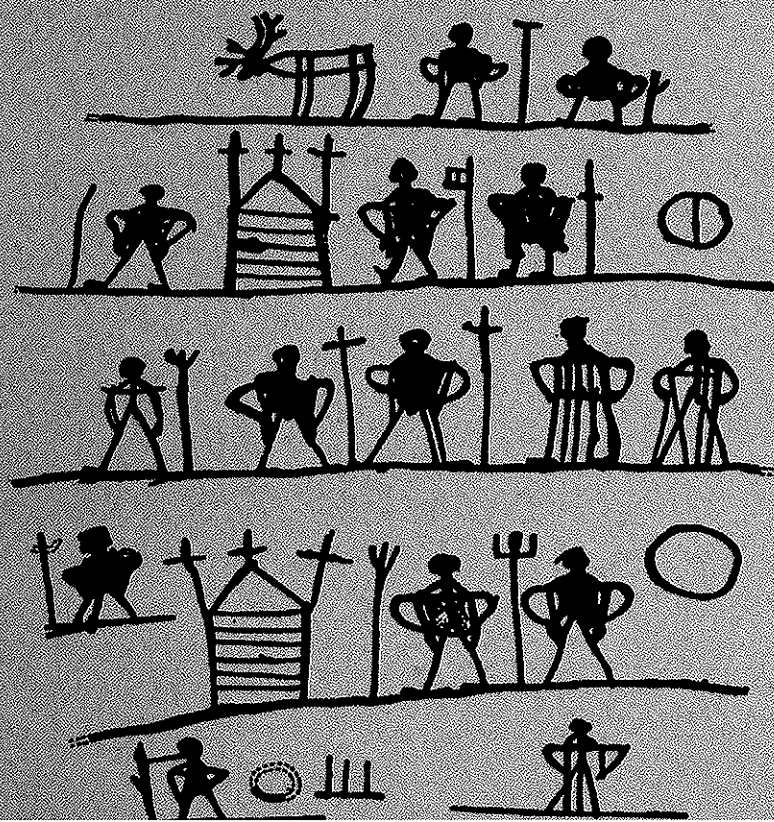
(Překlad: Barbora Tulková)

cargo 1/99

1/99 39,- Kč

ERGO

časopis pro kulturní / sociální antropologii



ERGO

časopis pro kulturní / sociální antropologii

*Sobota 3. listopadu v piroze,
v bolesti a jistě v horečce.*

Propůjčte mi velikost.
Propůjčte mi velikost.
Propůjčte mi pomalost.
Propůjčte mi pomalost.
Propůjčte mi vše,
A propůjčte se mi.
A půjčujte ještě,
A tak jako tak to nepostačí.

Beznaděj je sladounká,
Sladounká až k dávně.
A strach, mám strach.
Když se i sám morek začne třást.
Ó! Já mám strach, mám strach.
Už nehraju, už v tom skoro nejedu.

Aj, příteli!
Chytám se myšlenky na tebe,
Na tvou vysokou postavu,
Chytám se, ale padám.
Troskotám.
Nebyl jsem tak úplně sebou samým,
jak mi tvrdili.
Žiju proti proudu.
Ještě jeden? Ještě dva dny?
A odtud od Iquitos je to ještě dvanáct dnů.

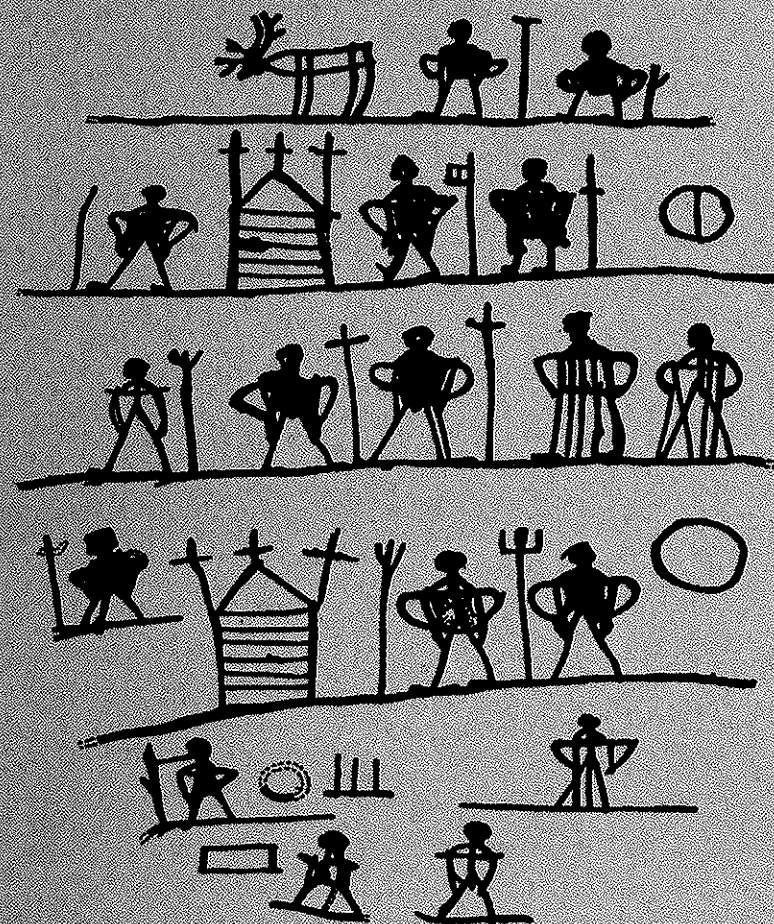
*Samedi 3 novembre en pirogue,
souffrant et sans doute avec fièvre.*

Prêtez-moi de la grandeur.
Prêtez-moi de la grandeur.
Prêtez-moi de la lenteur.
Prêtez-moi de la lenteur.
Prêtez-moi tout.
Et prêtez-vous à moi.
Et prêtez encore.
Et tout de même ça ne suffira pas.

Le désespoir est doux.
Doux jusqu'au vomissement.
Et j'ai peur, peur.
Quand la moelle elle-même se met à trembler.
Oh! J'ai peur, peur.
Je n'y suis plus, je n'y suis presque plus.

Oh! Mon ami,
Je m'accroche à ton souvenir.
A ta haute stature,
Je m'accroche mais je tombe.
Je me lâche.
Je n'étais donc pas tellement moi-même
qu'on me l'avait dit.
Je vis à la renverse.
Encore un jour? Encore deux?
Et Iquitos d'ici est encore a douze jours.

(Překlad: Barbora Tulková)





časopis pro kulturní / sociální antropologii

Vydává občanské sdružení „Cargo Publishers“.
IČO: 68405561

Vychází čtyřikrát do roka
Toto číslo vychází v lednu 1999 v nákladu 400 kusů.
Cena tohoto čísla 39,- Kč.

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

Grafická úprava přebalu, logo: Adéla Svobodová
Sazba a zlom textu: Christína Dumasová

Přispěvky a objednávky adresujte na:
Cargo, V domcích 3/27, Praha 6, 162 00
tel: 02-20611110
e-mail: CARGOCAS@EMAIL.CZ

K dostání mj. v Knihkupectví Fišer v budově FFUK na Palachově nám. 2, Praha 1,
na Ústavu etnologie FFUK v Celetné 20, Praha 1 a na katedře antropologie ZU v Plzni.
Distribuce do knihkupectví: KOSMAS, Lublaňská 34, Praha 2, tel: 02-291925
Vytisknuto na chlorem neběleném papíře.

Na titulní straně vyobrazení z bubínku saamského šamana - 17. stol.

Na vydání tohoto čísla finančně přispěl Joachim Dvořák.

slovo úvodem, Jakub Plášek.....2

statí

Saamský (laponský) kalendář a dělení času v dějinách severu,
Václav Marek (uspořádal Michal Kovář)3

„Naši předkové Galové“: Archeologie, etnický nacionalismus a manipulace s keltskou
identitou v moderní Evropě (dokončení), Michael Dietler (přeložil Jakub Plášek) 18

Etnologem na Balkáně, Filip Tesař 29

Etnologický výzkum (o projektu prof. Stanka), Mariana Pfliegerová 38

V romské osadě Svinia, Petr Prokopík 50

Paštuni v Balúčistánu, Luděk Brož 55

ex cathedra

Evaluač, proč? Jakub Plášek 61

krátce a glosy

Gellnerovský seminář, Hana Synková 63

O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality, Jaroslav Skupník 64

Sociobiologie: antropologická perspektiva, Jaroslav Skupník 67

15th European Conference of Modern South Asian Studies, Martin Hříbek 70

Transmise poznatků jako kulturní a identitní problém, Martin Hříbek72

Les Cultures du Monde, Martin Hříbek 73

Asijské umění na Zbraslavi, Martin Hříbek73

Nabídka amerických knih, Jakub Plášek 74

knižní servis

Abstrakta, International Social Science Journal 49 (1997), č.4 (154).

American Anthropologist (1998), č.2.....75

Antropologie v knihovně Francouzského Institutu v Praze, Martin Hříbek.....84

P. Říčan: „S Romy žít budeme – jde o to jak.“ (recenze Karel A. Novák).....86

dopis redakci, Petr Skálník.....87

slovo závěrem má Henri Michaux.....

VÁŽENÍ ČTENÁŘI,

nevím, nakolik minulé - první číslo naplnilo vaše očekávání, a nevím, nakolik se to podaří číslu tomuto. Zato vím, že vy jako čtenáři jste naplnili očekávání naše. Snad ze zvědavosti, snad i díky časopisu samému zmizela většina dvousetkusového nákladu ještě před prázdninami a na konci září se váhaví či včas neinformovaní nešťastníci marně scháněli po posledních výtiscích.

Pro toto v pořadí druhé číslo jsme se tedy odvážně rozhodli zdvojnásobit náklad na čtyřista kusů.

O to odvážněji, že jsme se vymanili z případného mocenského vlivu akademických institucí tím, že jsme založili občanské sdružení „Cargo Publishers“, jehož jedním z hlavních cílů je - jak jinak - vydávat časopis *Cargo*; do budoucna počítáme s dalšími aktivitami, jako je vydávání knih a knižních překladů s antropologickou tematikou a vydávání skript, která by byla alternativou současné nabídky nebo spíše ne-nabídky v rámci etnologické (kulturně antropologické) disciplíny, dokonce bychom chtěli pořádat i antropologické workshopy a jiné zajímavé akce. Ale to je otázka opravdu vzdálené budoucnosti. Zatím budeme rádi, když se podaří připravit jednotlivá čísla časopisu jakžtakž pravidelně a s žádnými výkyvy k horšímu. Tedy pro tak malý tým, který nemá na starosti jenom vydávání, práce až nad hlavu. I při druhém čísle si myslíme, že to, co děláme, má smysl; pokud máte v úmyslu povzbudit nás teplým lidským slovem, ale myslíte si, že to ještě až tak nepotřebujeme, tak si to myslet přestaňte a udělejte to.

Jistě jste postřehli, že jsme si našli novou podobu, která nám snad vydrží dost dlouho na to, aby jste si na ni zvykli. (Mohu vás však ubezpečit, že náš obličej zůstává nezměněn; tváří se stále stejně našťavaně díky poměrům, které nás v našem nejbližším akademickém okolí obklopují a tváří se stejně odhodlaně ve snaze tyto poměry nějak změnit; ale k tomu více v příspěvku „Evaluace, proč?“). Změnili jsme však nejen grafickou úpravu, ale i podtitul: z „časopisu (nejen) pro etnologii“ jsme se po dlouhé debatě rozhodli přeměnit na „časopis pro kulturní/sociální antropologii“. Pro většinu z vás je to nejspíše změna více než zanedbatelná; vždyť jaký je zde rozdíl? Ale ono jde právě o ten rozdíl. Ano, je to víceméně akce symbolická, podobně, nikoliv však stejně, jako onen překotný úprk od (socialistické) etnografie ke (kapitalistické) etnologii; bohužel na (imperialistickou) antropologii nedošlo. Jedná se o akt vědomého vymezení se vůči disciplíně, která se v našich končinách nazývá etnologie; je to akt hledání racionálních, nikoliv ideologických východisek našeho uvažování a bádání.

Nechci na těchto několika úvodních řádcích hlubokosáhle analyzovat problém etnografie, etnologie, antropologie (a to jsem pominul sociologii), neboť je to téma široké a po léta pitvané a my se k němu rozhodně na stránkách *Cargo* ještě vrátíme; chci tímto vyzvat ty, kteří se nějakým způsobem odkazují ke kulturní/sociální antropologii, aby nám pomohli „znovuotevřít“ diskuzi o těchto disciplínách, o vymezení předmětu jejich studia, o jejich metodologii a směřování... protože jenom v rozsáhlé a neustálé diskuzi vidím východisko k tomu, aby se antropologie stala (a to nejen u nás) obecně uznávanou vědní disciplínou.

Minulostí jsou plány Velkého bratra, minulostí jsou koridory pevně směřující náš život ke „spokojenému“ stáří, takže bychom si už konečně měli uvědomit, že jsme to my a jenom my, kdo může a má ovlivňovat běh věcí okolních; rozvíříme tedy vody české „etnologie“!

Jakub Plášek

SAAMSKÝ (laponský) kalendář

a dělení času

v dějinách severu

VÁCLAV MAREK (uspořádal Michal Kovář)

Ve třicátých a čtyřicátých letech pobýval Václav Marek (*5. 3. 1908, †14. 5. 1994) sedmnáct roků mezi Saamy na Susně v Helgelandu v Norsku. Nashromáždil tam bohatý etnografický materiál, který mu později dovolil, spolu se znalostí odborné literatury, sepsat množství zasvěcených článků a studií. Ne všechny ovšem mohly v dobách stalinské folkloristiky vyjít. Následující článek je kapitolou z obsáhlé kulturně antropologické studie upravenou pro samostatné vydání. (Pro příští číslo „Cargo“ chystáme Markův stručný životopis a bibliografii.)

Sledujeme-li historické utváření saamské kultury a sémantiku rozmanitých komplexů slov v saamských nářečích, musíme se nutně zamyslet nad termíny, které označují čas a svátky, a nad pranostikami a tradicemi, což má veliký význam pro všeobecnou etnografii, ale současně nám pomáhá odhalit mnohé ze života dávných obyvatel Severu. V této souvislosti se pokusme přiblížit snad nejstarším způsobům myšlení člověka ve vztahu k tak nenápadnému fenoménu, jakým je čas. Dny plynuly jeden jako druhý, často byly k nerozeznání a člověk jich nedbal. Divoch prý pojem času nezná. Bylo by to však s podivem, jelikož se zároveň říká, že je úzce poután k přírodě a k ekologickým podmínkám, jimiž přirození i čas a roční období jsou.

Přesto se dlouhou dobu soudilo, že měření času u Saamů je pozdním jevem, že jejich národní kalendář je převzatý od Skandinávců či od četných ugrofinských sousedů, tedy že musel vzniknout později. Jakoby byl druhotně přizpůsobován saamským zá-

jmům a saamskému pojmosloví spíše jenom ze záliby a z vnitřní estetické pohnutky nežli z nějaké skutečné potřeby.

Již první slůvka však ukazují, že skutečnost musela být jiná. Saamsky *bei've*, *baei've*, *beiv've*, na jihu *bieijie*, ve Finsku u jezera Inari *peivi* a dále na východě *peiwe* ap. - s významy „den“ nebo „slunce“ svědčí o tom, že dávným předkům Saamů musel být od počátku jasný vztah mezi sluncem a bílým dnem (takže vlastně v tomto krátkém časovém rozmezí měřili čas při střídání slunečního světla a tmy. Podobnou sémantiku má „slunce“, „den“ i „světlo“ také ve finštině a většině ugrofinských jazyků. A rovněž něnecké (samojedské) *jalja*, *jalje*, *jale* znamená „den“, „světlo“, „záře“ a místy též „slunce“. Zdá se, že všechna tato slova patří do téhož velikého okruhu pradávnejazykové příbuznosti, kterou můžeme označovat podle původu jako „arktickou“, to i přesto, že v něneckých nářečích má slovo „slunce“ ještě další specifický název ve tvaru *chaer'(d)*, ale i tento termín byl nale-

stati 3

zen u kaninských Něnců ve starší formě *chajer* - „slunce“ a také Budenz 1882 znamenal obdobné tvary *hajar* - „den“ a *hâ-jar* - „slunce“. I zde je ovšem patrná určitá starší příbuznost, sahající do dob předněneckých a předsaamských. Vedle těchto tvarů je finský název slunce - *aurinko* zřetelně pozdní. Naopak saamsky „noc“ - *iggjâ*, jihosaamsky *jeiej* aj. mají bližší obdoby v ugrofinských jazycích, třeba ve finském *yö*, v maďarském *éj*, *ejjel* ajp.; v jazyce Něnců však ve vzdálenějším tvaru *pi*.

Tyto nejstarší zkušenosti s krátkodobým hodnocením času v minulosti Severu zde nemusíme dále sledovat, protože ze sebelepší řady obyčejných všedních dnů nemohl nikdy kalendář vzniknout. Ukázky ovšem postačí k naznačení pradávňích souvislostí a přinutí nás zamyslet se nad tím, které prvky starého saamského kalendáře

pocházejí z těchto dob; pro saamštinu musíme počítat s tím, že sahají až do dávné Komsy. Zde je na místě, s ohledem ke značnému rozšíření některých těchto prvků až k Jeniseji a dále ještě dále k východu, mluvit o arktické kultuře na konci ledové doby.

Na Severu, pravda, nejsou příznivé podmínky pro přesné pozorování posloupností na noční obloze během roku, ani pro sledování důležitých astronomických jevů. To nás však nesmí mýlit. Lidový kalendář nikde nevznikal jejich cílevědomým sledováním, nýbrž pozorováním počasí a fenologických jevů a dob v běhu životních ekonomických období. A právě na



Permský měděný „bůh Měsíce“ od Galičského jezera v Kostromské oblasti z doby asi 1500 př. Kr. (podle A. M. Tallgrena 1928)

Severu byly k tomuto pozorování nejvhodnější podmínky, zdůrazňované markantními klimatickými rozdíly během roku. Léto s mnohostí zeleně a květů, později jahod a jiných plodů, se spoustami hnízdících ptáků a rodícího se života v horkých a dlouhých dnech ustavičného světla není snad nikde jinde tolik odlišné od zimy, kdy je svět zcela zasypaný sněhem, sevřen v krupičkách ledu za mrazivé noci s bledým měsíčním svitem či mihotáním polární záře. Tato rozdílnost mezi dvěma obdobími určovala zásadním způsobem život a práci. Kalendář Seveřanů, lovců a rybářů, později též chovatelů sobů, musel být tedy ještě více nežli jiné lidové kalendáře ekonomickým kalendářem založeným na klimatických a fenologických zkušenostech, neboť byl jejich nezbytnou pomůckou. V podstatě ovšem nebylo sledování běhu času těžké. Nešlo zde o

počítání dnů, nýbrž o rozmanitost jevů, které přicházely v určitém pořadí, ačli nepravděpodobně. Snad již v prvních počátcích rozeznávání léta a zimy, bývalo člověku jasné, že tu jde v jistém smyslu o dvě zcela různé „poloviny“ nějaké opakující se „doby“.

Tato doba, tento rok musel být velmi nejasný a neurčitý a rozhodně nezáleželo na nějakém přesném astronomickém vymezení. To bylo navíc znemožněno vysokou oblačností, délkou soumraků i kočovným životem a dalšími okolnostmi. Byl to ekonomický rok rybářů a lovců, jehož dvě poloviny byly upřesňo-

vány bohatou znalostí fenologických dat pro široký kraj, která se od dětství až do smrti ve starých pranostikách kmene ustavičně opakovala.

Přesto již před počátkem našeho letopočtu bylo známo z vyprávění, jaké podivné klimatické a geofyzikální jevy na Severu jsou. Dlouhý den v polovině léta i dlouhou polární noc popsal snad poprvé Pytheus z Massilie cca. 320 let př. Kr., později Jordanes v roce 551 po Kr. ve svých dějinách Gótů a záhy, avšak důkladněji byzantský dějepisec Prokopios roku 552 po Kr.² Podle těchto zpráv na ostrově Thule, na sever od Dánů, sídlí 13 různých kmenů a mezi nimi také národ Skriithiphinů - Saamů. Zde prý slunce v době letního slunovratu 40 dní nezapadá a o šest měsíců později, kdy se po 40 dní vůbec neobjeví, je stále noc. Lidé jsou z toho velice zmoženi, neboť se celý ten čas spolu nestýkají... Tato pravidelnost geofyzikálních termínů (40 dní i nocí!) se sice nikde na Severu v důsledku horizontální refrakce světla takto neprojevuje, v minulosti to ovšem nikdo přesně nekontroloval.

Letní a zimní půlrok začínal podle lokální chronologie v rozličných dobách, které se sotva dají spolehlivě synchronizovat. Ale o jejich definování není jistě pochyb. V celém Saamsku nalezneme dodnes velké množství jazykových dokladů, lidových pranostik a tradic, které dávné užívání takového kalendáře potvrzují, a zjistíme zde i relativní datování počátků takových období. Z těchto dokladů je možno dosti věrohodně soudit o charakteru nejstaršího lidového kalendáře arktických lovců a pozdějších saamských kmenů. Ani tam, kde se dnešní saamský kalendář s církevním a zemědělským kalendářem sousedních národů shoduje, není možno z těchto podob-

ností vyvozovat důkazy o pozdním převzetí celkových znalostí a je na místě si naopak povšimnout četných nápadných rozdílů. Je ostatně známo, že také sedlák na Severu užíval odedávna současně vždy několik rozličných kalendářů. Měl svůj zemědělský kalendář se starými lidovými názvy měsíců, církevní kalendář svátků a zbožného čtení, kalendář výročních hodů, jídel a postů a kalendář krajských a zemských trhů. Každý měl svou vlastní historii, navzájem se od sebe lišily, ale protože sledovaly stejný roční koloběh, zapadaly do sebe bez chyby a splývaly. Skoro všechny tyto kalendáře později nacházely v určité míře použití i u Saamů - ve stadiu lovců a rybářů i pastevců sobů. Avšak ani dlouhým užíváním se nepodařilo smazat všechny rozdíly, nepodařilo se smazat prvky, které na saamské půdě byly starší, nežli zemědělský kalendář jižní.

Hlavními daty pradávňích kalendářů severských lovců byly jistě tzv. „dny počátku zimy“ a „dny začínajícího léta“. (Samozřejmě, že tato data měla stejný význam i pro zemědělce v jiných zeměpisných šířkách.) Tyto kalendáře však nebyly vždy synchronní. Data jejich počátků a výročních lidových slavností musela jistě kolísat, zejména se zřetelem na severní šířku, vzdálenost od moře, nadmořskou výšku a množství sněhu. S rozmachem katolictví a zejména se zavedením juliánského kalendáře byl počátek léta na Severu synchronizován na 14. dubna a počátek zimy stanoven na 14. října. Tím byl rok sice rozdělen na dvě stejné poloviny po šesti měsících, ale tyto půlroky byly kolem astronomických rovnodenností rozloženy asymetricky - obě data přicházela asi tři týdny po reálných rovnodennostech. Byl to tedy klimatický a fenologický kalendář zeměděl-

¹ Srv. N.-Sebestyén, Irene: *A. Sprogis' Wörterverzeichnis und grammatikalische Aufzeichnungen aus der Kanin-Mundart des Jurak-Samojedischen*. Acta Linguist. Acad. Hung., II., 1952, str. 97-188, abecední heslář.

² Prokopios: *Válka s Góty*, Praha 1985, str. 131-133 (pozn. red.), k ostatním viz též Boh. Horák: *Dějiny zeměpisu I*, Praha 1954; M. S. Bodnarskij: *Antičnaja geografia*, Moskva 1953; Dž. O. Tomson: *Istorija drevnej geografii*, Moskva 1953 (překl. z originálu vydaného v Cambridge 1948; *Jordan o praischoždenii i dějanach getov*, Getica, Moskva 1960, odst. 19-20; především pak Fridthjof Nansen: *Nord i Tukeheimen*, německy Nembelheim, Leipzig 1911.

ský, který však nejspíše odpovídal starým jarním a podzimním lidovým slavnostem středozemních pastevců a zemědělců. Nevystihoval tedy fenologii ročního cyklu na Severu a tyto difference se až do nedávných dob zřetelně v četných podrobnostech projevovaly i v saamském kalendáři.

Od Skandinávci převzali Saamové měření času tropickým rokem spolu s církevním kalendářem koncem středověku. Nordičtí sedláci v minulosti určovali čas pomocí dřevěných destiček či hůlek s vyřezanými vruby pro dny a měsíce v 19-ti letém cyklu. Svátky byly na destičce buď popsány nebo znázorněny různými symboly.³ Tyto první hmotné kalendáře se lidově nazývaly norský i švédsky *runstav*, *primstav*, *rimstav*, *rimtavla*, *rimkavla*, *rimbok* anebo *tidstav*,⁴ všechno s významem „vrubovka“ či „hůlka k měření času“. Na ni skandinávští sedláci zaznamenávali zmíněná data počátku léta a zimy kresbou kvetoucího či opadaného ovocného stromu. Ovšem ani tato data neodpovídají dnešní fenologii květu ovocných stromů a nezapadala sem jistě ani v dřívějších dobách, i když nesmíme zapomínat, že se během dob skutečný sluneční rok oproti kalendáři neustále posouval a také pozdější úprava kalendáře datování značně změnila. Gregoriánský kalendář byl ve Švédsku zaveden teprve roku 1753, ačkoli již před tím se zkoušelo vyrovnat datování postupným vypouštěním dnů, což však způsobilo mnoho potíží a zmatků.

Někdy od 17. století se začaly vrubovky používat i v Saamsku. Říkalo se jim též *rimstav*, později již *almenak'ke* ap.. Ten, kdo čas měřil těmito hůlkami, byl pokládán za čaroděje - nojda a říkalo se mu *Rimagaleš*, *Rimagalles* - „kalendářový dědek“. I zde sloužil obrázek ovocného stromu spíše jako symbol, neboť v Saamsku takové stromy nerostou.⁵ V lidové tradici Saamů měla ona dvě základní data vlastní specifické ná-zvy, které se od skandinávských odlišovaly a byly nepochybně velmi archaické. Jak se zdá, v dřívějších dobách také neodpovídaly uvedeným datům a k synchronizaci docházelo pozvolně, nejspíše vlivem křesťanství, hlavně působením farářů i státních úředníků, kteří vyžadovali včasné placení desátků a daní, nebo potřebou pravidelně navštěvovat krajské trhy ap. Teprve zde začínali Saamové chápat význam občanského roku a kalendáře. A se skandinávskou vrubovkou vlastně převzali smíšený zemědělsko-církevní kalendář a konečně i nový systém datace a označení svátků. Ne-převzali však skandinávské označení pro rok - *år*. U těchto původních saamských slov je však těžké určit obsah a smysl, měla-li vůbec nějaký. Severosaamsky je rok *jákke*, *jahk'ki* ap., dříve též *jake*, *jage* či *ja-pe*; jihosaamsky *jákke*, *jähke*, *jäpe* ajp. Znaky mají rozsáhlé vzdálené příbuzenství po celé cirkumpolární Eurasii. Obdoby nalézáme především v ugrofinských jazycích, např. ve finském *ikä* - „věk“, „stáří“ a *aika*

- „čas“, „doba“, mordvinském *ije* - „rok“, či marijském *ij* - „rok“. I samo saamské *a-i'ge* - „čas“ vykazuje podobnost a stejně tak celá řada dalších znaků pro čas, různá období a časové úseky, jako třeba saamské *iggjá* - „noc“, něnecké *jalja* - „den“, tuviňské *ye*, *čaj* - „doba“, „čas“, „období“, „léto“ nebo *aj* - „měsíc“ a podobně burjatské *ye* nebo *sag ye* - „čas“, „doba“, altajské *aj* - „měsíc“ a stejně již staroturkické *aj* - „měsíc“, „luna“ i čínské *shijan* - „čas“ a snad také saamské *jan'dur* - „den a noc“. Pokud se příbuzné znaky vyskytují s významem „rok“, je to, zdá se, označení pozdní a nikdy nebude zcela jasné, co tento „rok“ znamenal.⁶

V saamštině byla však zaznamenána i jiná slova pro označení roku. Lindahl a Öhrling (1780) uvedli tvar *pádd*, *podd*.⁷ Vedle toho je však v současné saamštině celá řada názvů značících neurčenou „dobu“, „období“: např. severosaamské *bod'do*, *bod'da*, *balle*. Stejný význam nějakého delšího období mají i *baggje*, *bäl'je* a mnohé další. Kdy asi došlo k přeměně původního významu těchto znaků ve význam „roku“, není zcela jasné. (Srovnejme např. velmi podobné něnecké slovo *po*, *puo*, *pode*, *bod* - „rok“ ve spojení s *jol'c*“, „časem“, „dobou“, kde *po jol'c* znamená „doba jednoho roku“.)

V saamštině dvojí označení roku, *jakka* a *pádd/balle*, neslo asi původně přesnou di-

stinkci. Jeden z výrazů mohl označovat „letní půlrok“, druhý naopak „zimní půlrok“. Pro tuto domněnku existuje celá spousta zdůvodnění. Je zde především ona široká variabilita forem pro označení doby, hlavně pak roku, i určitá nejasnost v označení času, doby, období, splývání významů pro části doby a jejich způsobu užití. Náznaky podobného sbíhání můžeme sledovat i v jiných oblastech na Severu, avšak i dále na jih. Uvedme několik příkladů. V severosaamštině značí *balle* s četnými diferencovanými tvary čas, dobu, období, podobně *baele*, *baelle* aj. značí polovici, půli, část, stranu, jeden z páru atd. Slova se však hojně užívá ve spojitosti s určením času, či zeměpisných stran s ohledem na čas. Například *ija-bâelē* je „půlnoční strana“, „stinná strana“, *itkô-bâelē* „místo, kam nikdy nesvítí slunce“. Něnecké *po* značí „rok“, na Kaninském poloostrově *pompēle* znamenal „půlrok“, *pongej* „vít“, „nečas“, „vánice“. Ve staroturkických jazycích znamenalo *bu* „pár“, ale zároveň také „pátý rok v cyklu deseti let“. Tvarů velmi blízkých se mnohde na severovýchodě Sibíře užívalo i k označení jiných období a částí roku, kdysi snad velmi neurčitých. V tunguzských nářečích se užívá tvarů *běva*, *běga*, *věga*, *beha* dodnes pro „měsíc“, stejně jako *bēni* v jazyce Ulčů, *beganin* u Negildalců či nanajské *bia*.⁸ K těmto

³ Švédské vrubovky mívaly na celý rok různý počet prkének. Podle nich byly saamské kalendáře tvořeny. Misionář Petr Högrström kolem roku 1700 viděl několik saamských vrubovek, které byly na sedmi prkénkách, z nichž šest bylo vrubováno po obou stranách, vždy na jeden měsíc po 28 dnech. Celkem 13 označených hran, tedy 13 měsíců, 54 týdnů a 364 dnů. Každý měsíc a téměř každý den měl vlastní název.

⁴ Viz obrázek in: N. Pennick: *Rok, tradice a svátky*, Praha 1994, str. 73. (pozn. red.)

⁵ Ovocný strom v květu byl zobrazován s vlnitými větvemi, opadaný s rovnými. Pokud byly oba přibližně stejné, byl podzimní strom odlišen znakem kříže či pod. Viz Olaus Graan: *Relation, Eller En Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Vrsprung...* in: Svenska Landsmälen XVII, 2, Stockholm 1899, red. K. B. Wiklund; Monique Roussel: *Le calendrier runique de la Bibliothèque Sainte-Geneviève* (Pantheon Paris), Suomen Museo 59, 1952, str. 29-38; *Primstav*. Producenten 1963. Nils Lihberg: *Runstavens uppkomst*, Fataburen, 1921; Nils Lihberg: *Kalendariska hjälpmedel*, in: Tidsregning, Nordisk Kultur XXI, Oslo 1934, str. 77-95.

⁶ Dilem podle ústního podání či podle slovníků, např. Konrad Nielsen: *Lappisk ordbok*, díl I-V., Oslo 1932 ad.; Eliel Lagercrantz: *Wörterbuch des Südlappischen*, Oslo 1926; Jinak podle starších autorů, jako Petr Högrström: *Beskrifning Öfver de til Sweriges Krona lydande Lappmarker*, Stockholm 1746, německy 1748, str. 213-217; Jakob Fellman: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* (1820-1831), díl I-IV., Helsingfors 1906, díl III., str. 17 nn.; Sigrid Drake: *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet*, Stockholm 1918; T. I. Itkonen: *Suomen lappalaiset*, Helsinki 1948, díl II, str. 481-491; viz též O. Graan, H. Moora, K. B. Wiklund aj., z citích slovníků především něnecké, tuviňské, burjatský a četné speciální práce, z nichž uvádím jen zkrácený výběr. M. N. Těreščenko: *Něnecko-russkij slovar'*, Moskva 1965; V. J. Cincius & L. D. Rišes: *Russko-evenskij slovar'*, Moskva 1952; *Russko-tuvinskij slovar'*, 1953; G. M. Vajntajin: *Tuvincy, tožincy*, AN SSSR, Inst. nar. Azii, Moskva 1961, zejm. str. 66 nn.; G. M. Vasiljevič: *Evenki, Istoriko-etnogr. očerki XVIII-XXV*, Moskva, Leningrad 1969, zejm. str. 42-53; G. M. Vasiljevič: *Evenkijsko-russkij slovar'*, Moskva 1958; J. A. Aleksejenko: *Kety*, Leningrad 1967, str. 261; I. S. Vdovin: *Očerki istorii i etnografii čukčej*, Moskva 1965, str. 403; S. I. Seleznikov: *Istorija kalendarnja i jevo predstojasčaja reforma*, Leningrad 1962; L. V. Chomič: *Něnci, Istoriko-etn. očerki*, Moskva - Leningrad 1966; H. Moora & A. Vilres: *Abriss der estnischen Volkskunde*, Tallin 1964, zejm. str. 236-249; *Årets höitider*, Nordisk Kultur XXII, Oslo 1938; *Tidsregning*, Nordisk Kultur XXI, Oslo 1934...

⁷ Eric Lindahl & Johan Öhrling: *Lexicon Lapponicum*, Holmiae 1780.

⁸ T. I. Petrova: *Vremjansčislenije u tunguso-man'čžurskich narodnostej*, Pamjati V. G. Bogoraza (1865-1936), AN SSSR, Moskva 1937, str. 79-121.

slovům lze přiřadit české *půl*, *polovina* a ruské *pol* - „pohlaví“ (polovina člověka), vedle toho i složitější tvary - *polední*, *půlnoční strana*. I zde byla tedy taková slova užívána pro dělení času a určení slunečních stran. Slovanské *polovina* má obdoby i ve finských a baltických jazycích (finské a karélské *puoli*, vepsické *pol*, estonské *pool*, litevské *pusė*). Tyto souvislosti naznačují, že se těchto slov užívalo ještě v dobách, kdy lidé čas tak přesně neměřili a že jejich původ je v protoevropském či eurasijském kmenovém společenství. A snad teprve na arktické půdě splňovala neodbytný úkol měření času a polovin roku či životního cyklu neusazených rybářů a lovců, protože až zde ekologické podmínky rozlišovaly dvě části ekonomického koloběhu, letní a zimní rok se stával nezbytným základem měření času a tedy i nejstaršího kalendáře. Dvě období, obecně *balle*, byla od sebe odlišena, nazývala se *baellē*, *baele*, „poloviny“, které nebyvaly nikdy přesně stejné a měly tedy poněkud neurčitý obsah.

Dělení roku na dvě části existovalo odedávna i v jiných částech světa, jistě i ve Středozeří. Je to rok nejstarších zemědělců a pastevců, který byl juliánským kalendářem (46 př. Kr.) jenom ustálen. Jedinou novinkou je přesné rozdělení roku na dvě poloviny (rozhraní bylo 14. 4. a 14. 10.). Že podobný kalendář existoval i na Severu ještě před příchodem křesťanství, které umožnilo další poznání cizích časových rozvržení, dosvědčuje stará islandská tradice a několik dochovaných termínů v islandštině: *missiri*, *misseri* - „půlrok“, *misserisga-*

madl - „půlroční“, *misseristal* - „počítání času“ či „počet půlroků“ a další. V současných skandinávských jazycích se žádné období těchto slov nenacházejí, takže o jejich etymologii nelze zatím vyvozovat závěry. Dále vzpomeňme, že také *sommer* - „léto“, mělo v sanskrtu tvar *sáma* s významem „rok“, „půlrok“.

Léto či letní půlrok začínal na Severu tzv. letními nocemi. Na skandinávské půdě se toto období nazývalo *sommernetter*, nebo *sommarmál* v Norsku, na Islandě *sumarmál*. Byly to noci po 14., 15. a 16. dubnu. Mohlo jich být od tří do pěti. Protože není na saamské půdě doložen plurál v počítání letních nocí, soudí dle toho M. P. Nilsson podle Wiklunda¹⁰, že Saamové znali letní noc jen jedinou. To je však v rozporu s saamskými pranostikami v Karasjoku, kde mají dokonce letních nocí devět. Na den sv. Tiburtia (14. 4.) připadá začátek léta a s ním i devět letních nocí, *suvv-ijak*.¹¹ Z toho všeho lze vyvodit, že počátek léta nebyval dříve přesně určen.

Fenomén tzv. letních a zimních nocí může pomoci odpovědět na některé další otázky, týkající se vnímání času arktických národů. „Letní noc“ je severosaamsky *suv-iggja*, *suvv-iggja*, *suuv-iggja*, ale též *suvv-iddja*, *suv-idja*, *suwia*, *suvja* ap. Jihosaamsky však *giesse-jijje* či *gise-jeije* - zde *giesse*, *gise* značí „léto“, *jijje*, *jeije* „noc“. Paralelně s tím je také na severu mnohde *kesidja*, *kess-iddja*, *kiässiä* - „letní noc“. Ve finštině jsou příbuzné tvary *kesäjä*, starší forma *suvijö* (pro „letní den“ *suvipäivä*). Zde tvary *suv*, *suvv*, *suuv* i fin-

ské *suvi* značí léto, stejně jako *kesä*, *giesse* atd. Dva zcela rozdílné termíny vedle sebe na nejistém substrátu jsou ovšem podezřelé. *Suvi* bývá odvozováno od *suoja* - „ochrana“, „chráněný“, „mírný“, snad i „teplý“, protože se vyskytuje i v sousloví *suojasää* - „teplé“, „mírné počasí“. To by mohlo být druhotně použito pro letní noci, zejména s ohledem na saamské pranostiky, podle nichž „teplé letní noci a tání sněhu v posledních letních nocích značí, že bude brzy jaro“ (Qvigstad 1934). V němečtině jsou naopak *syv*, *syvy*, *syra* výrazy pro zimu, stejně jako na Kaninském poloostrově *sirö*, či pro sních výrazy *sire*, *sira*, *sirä*. Z toho by bylo lze soudit, že uvedené finské tvary jsou přijaté později, snad s juliánskou úpravou kalendáře a mají tak pozměněný význam.

Původní datování letních a zimních dnů bylo v dávné minulosti Saamů jiné. Četné pranostiky nasvědčují tomu, že se nejstarší lovecký kalendář od pozdějšího církevního lišil. Dílem o tom svědčí zmíněné diference v pojmenování přechodových dnů, duplicita v terminologii ap. V pranostikách jsou letní dny či noci určeny dobou, „kdy medvěd vylézá z brlohu“, zimní naopak dobou, „kdy medvěd zalézá na zimu do svého doupěte“. Zcela zřetelně se jedná o medvěda hnědého (*Ursus arctus* L.), protože to je jediný druh medvěda, který v této oblasti od dob střední Komsy zimní spánek praktikoval. Zimní půlrok a možná i celý rok začínal na podzim, kdy medvěd do doupěte zalezl, a těmito dny se také počaly pravidelné medvědí svátky na zahájení podzimního lovu. Byla to doba slavnostních obřadů a hodů. Tyto zvyky se udržovaly po celém Saamsku až do konce minulého století, místy ještě déle. Počátky slavností je možno datovat do doby střední Komsy. Medvěd hnědý byl v osteologických nálezech zjištěn v severní Skandinávii

sice až v boreální době, ale vyskytoval se zde nepochybně již předtím. Na arktických skalních kresbách je doložen již v preboreálu. Jestliže N. Charuzin (1890) připomíná u Saamů na Kole medvědí slavnost po ulovení medvěda ledního, je to residuum starších zvyklostí, protože ten se lovil po celý rok a nebyval zřejmě s podzimní slavností spojován. Medvěd lední se také na skalních kresbách neobjevuje. Hlavním předmětem lovu nejstarší Komsy byl nepochybně tuleň a slavnostním úlovkem mrož: Velký Stařec představoval na Kole posvátnou bytost (Čarnolusskij 1962), která bývala uctívána již v zoolatrických obřadech předtotemistických dob. Také mrož byl však, na rozdíl od medvěda hnědého, loven náhodně po celý rok.

Souvislost mezi zimním spánkem medvěda a datováním letních a zimních dní lze také dedukovat z tradic dochovaných na skandinávské půdě. V severním Norsku, na území pradávného splyvání laponoidních a nordických prvků, je tradice v tomto směru bohatá. Méně spolehlivá je ve Švédsku. Na saamské a finské půdě je ale nejbohatší. Složitým ekologickým problémem je samotné datování počátku a konce doby zimního spánku, jehož délka kolísá podle oblastí a klimatických podmínek daného roku, v závislosti na tom pak podle množství potravy. Začíná zhruba s příchodem trvalé sněhové pokrývky, která šelmě znemožňuje získávat potravu a končí s hlavním táním sněhu. Všechna zvířata však přes zimu nespí stejnou dobu. Březí samice uléhají nejdříve a rovněž sytý a tučný medvěd zalézá do brlohu dříve, nežli hubený. V centrálních Lappmarkách (asi kolem 67° s. š.) v dnešních dobách zalézá medvěd v době od konce září do prvních dnů listopadu a vylézá od konce března do května. V minulosti se ovšem tato období poněkud měnila vlivem sekundárních změn klimatu a v posledních

⁹ M. P. Nilsson: *Folklig tideräkning*, in: *Tidsregning*, Nordisk Kultur XXI, Oslo 1934, str. 95-121, od téhož autora srv. *Primitive Time-reckning*, Lund 1920 a dále *Folkfesternas samband med år och arbetsliv*, in: *Årets höitider*, Nordisk Kultur XXII, Oslo 1938, str. 1-13.

¹⁰ M. P. Nilsson: *Folklig tideräkning*, in: *Tidsregning*, Nordisk Kultur XXI, Oslo 1934, str. 105-108; K. B. Wiklund: *Om lapparnas tideräkning*, Samfundet f. Nordiska Muséets främj. 1895 och 1896 Meddelande, Stockholm 1897, str. 3-27.

¹¹ J. Qvigstad: *Lappische Wetterkunde*, Oslo Etnogr. Museums Skr. I. 6, 1934, str. 357-414, odd. 25 aj.

stoletích i v důsledku změn kalendáře. Snad i s ohledem na tyto historické změny nacházíme na Severu množství pranostik, ve kterých se datují začátky zimního a letního roku, a které vesměs ukazují, že „medvědí“ noci nejstaršího loveckého kalendáře trvaly delší čas. Pro názornost uvedme několik příkladů.

K. B. Wiklund (1897) připomíná, že v chronologii saamského lidového kalendáře vládne veliký zmatek. Letní noci, *Suwija* neboli *Kess Idja* začínaly patnáctý týden (mezi 9. a 15. dubnem), nebo již po svátku Zvěstování Panny Marie, t. j. 25. března, ve třináctém týdnu. *Åbme Kess Idja*, „staré letní noci“ začínaly však až v šestnáctém týdnu (16. – 22. dubna, podle nového kalendáře dokonce od 26. dubna).¹² V souvislosti s tím se zjišťovala data, kdy se medvěd v brlohu poprvé probudil, kdy se obrátil atp. Své doupě začíná např. poprvé hledat či hrabat na sv. Birgittu (7. října). J. Qvigstad uvádí, že v Karasjoku se slaví na sv. Tiburtia letní den, *Gaesseebaei' ve*, tedy nikoli noc. Od toho dne se teprve začíná počítat devět letních nocí, *suvv-ijak* (tvar v plurálu). A odtud je konečně také pořekadlo „*Manjemus' suvv-iddja lae Ir'jan-iddja*“, v překladu „poslední noc je noc sv. Jiří“. Slovo *Ir'jan* je však občas psáno s malým „i“, jako *irjan*, *ir'jan* – „poslední letní noc“ (K. Nielsen)¹³. Na jiném místě Qvigstad a Sandberg (1887) uvádějí saamskou pohádku ze severního Finska „O medvědí tlapě“, ve které lovec Irjan na zimu přeměněn v medvěda zalezl do doupěte k zimnímu spánku.¹⁴ Oba autoři překládají jméno Irjan jako Ørjan. Podle starých

norských kalendářů však Ørjan není Jiří, nýbrž Jörgen, což odpovídá jménu sv. Yljana čili Aegidia, jehož svátek se např. v jižní Francii slaví již od 8. století dne 9. září. Slovo *irjan* musí mít souvislost s medvědem. Tuto domněnku potvrzuje J. Fellman, u kterého nacházíme náhodnou poznámku, že *irjan* značí „doupě“ nebo „noru“.¹⁵ Tímto zjištěním se dostáváme do spleťtých a rozsáhlých etymologických problémů, v nichž jsou zobrazeny dávné etnické vztahy uvnitř celé cirkumpolární oblasti. Všechny je zde nebudeme řešit, pouze některé krátce načrtne.

Iri značí v němečtině „děda“, „praděda“, „starce“, ale též „medvěda“ nebo „vlka“. *Irij* je zase „luna“, „měsíc“. V tunguzských jazycích *irkin*, *ērkin* apod. označuje „období“ či „měsíc“, kdy si soby vytloukají paroží. *Irin* je zase „doba zrání lesních plodů“ a tedy doba, kdy medvěd vytváří zásoby tuku pro zimní spánek. Krom toho *iče*, *iča* apod. je „luna“.¹⁶ Podle saamského lidového podání na měsíci sídlí měsíční žena či muž. Kolem jezera Inari v severním Finsku ji nazývali *Atshen nieida* – „Měsíční dívka“, „Měsíčovna“, ale byla to prý dcera hromu. Za úplňku se jevila jako skvrny na měsíci (Fellman). Je zřejmé, že právě v této souvislosti nazývali jižní Saamové měsíce *aske*, *āske*, chybně snad *Ankaka*. Tyto názvy se však dnes již nepoužívají. Nasvědčují ale tomu, že v saamštině existovaly nějaké starší tvary, snad *ači*, *iče* či jiné (blízké názvům otce), jichž se užívalo pro „lunu“ i pro „medvěda“, podobně jako na Sibiři. K těmto tvarům se ostatně přibližuje i označení pro „noc“ (viz výše) a pře-

chází později i na další představy, jako např. saamský opis pro „vlka“ *idja navta* – „noční dobytče“. Tento krátký přehled snad postačí k pochopení celého komplexu jevů a zkušeností, které se sbíhají v předstávách saamského termínu *suvja*, *suv-iggja* i *dalvija* jako příchodu medvědích nocí, objevující se s prvním napadáním trvalé sněhové pokrývky (či s jejím táním z jara), která byla signálem k započetí lovu, zejména pak lovu na medvěda a tradičních medvědích slavnostech, jimiž rok dávných arktických lovců započal.¹⁷

I na pomezí zemědělských oblastí byly tyto pranostiky uznávány, neboť i zemědělec doplňoval svůj jídelníček ulovenými zvířaty. Záhy se však lovecké tradice přeměnily v pastýřské. Např. pastýř nesmí na první letní den pojídat maso, aby mu medvěd nebo vlk nerozsápal na pastvě dobytek. Terciérně se i tyto pranostiky ve spojení s chovem sobů vracely zpět do Saamska a porůznu se dodnes vyskytují vedle starších tradic, které stále udržují původní charakter loveckého kalendáře. Nejspíše se to projevuje různým začátkem roku. Zimní a letní (půl)roky jistě velmi dávno začaly splývat v představu jediného, celistvého roku a možná právě tehdy přecházeli arktičtí lovci k chovu malých sobů. Lovecký rok začínal asi s prvním podzimkem, lovem na zimu vykrmených zvířat, kdežto rok sobů nomádů naopak jarem, kdy se rodila sobí mláďata. Již tehdy se ovšem rok dělil na celou řadu dalších ročních období, která se zhruba opakovala v pravidelných ročních posloupnostech.

V loveckých obcích byly slaveny různé svátky, které byly přechody mezi dobami. Např. čas půle zimy, kdy se medvěd obrátil v doupěti na druhý bok (9. – 16. ledna).¹⁸

Další způsob dělení času byl v podobě lunárního kalendáře sobů nomádů zaváděn někdy ve středním neolitu, snad byl přejat z jihu. Kočovní chovatelé sobů na svých dlouhých cestách již nevystačovali s prostým fenologickým kalendářem a učili se asi v souvislosti s iránsko-turkickými vlivy z jihu měřit čas podle měsíce a jeho fází. Svědectví o tom přinesl archeologický nález pěti měděných permských bůžků, vykopaných ve třicátých letech minulého století u Galičského jezera v Kostromské oblasti (oblast Komi, 58° 40' s. š. a 42° v. d.) ležící na půdě dávné arktické populace. Sošky jsou datovány do období kolem 1500 př. Kr. A. M. Tallgren je pokládal za permské napodobeniny zauralské práce. Domníval se, že znázorňují Samaše, předosijského bůžka Slunce.¹⁹ K. Vilkuha však zcela přesvědčivě vyvozuje, že napodobují Sina, semitského boha Měsíce, zmiňovaného již roku 2000 př. Kr. Sedm ostnů či paprsků na hlavě sošky představuje sedm dnů týdne a čtyři ostny, po dvou na každém rameni, zase vzestupné a sestupné lunární fáze. Hypotézu podkládá starou tradicí píchacího kalendáře, německými podobami bůžků a soškami Měsíce u lesních Juraků.²⁰ Takový měsíční kalendář měl čtyři fáze po sedmi dnech, t. j. měsíc čítal 28 dní, rok 13 měsíců, celkem 364 dní. Asi podobně, jako téměř všude ve starověku byly jednotlivé dny v týdnu zasvěceny tehdy známým pla-

¹² K. B. Wiklund: *Om lapparnas tideräkning*, Samfundet f. Nordiska Muséets främj. 1895 och 1896 Meddelande, Stockholm 1897, str. 16.

¹³ J. Qvigstad: *Lappische Wetterkunde*, Oslo Etnogr. Museums Skr. I. 6, 1934, odst. 25.

¹⁴ J. Qvigstad & G. Sandberg: *Lappische eventyr og folkesagn*, Kristiania 1887, str. 29-33.

¹⁵ Jméno Irjan býval snad označován odvážný lovec, který se na podzim pouštěl na lov medvěda k doupěti či přímo do brlohu. Slovem *irjan* se rozuměl nejspíše tradiční lov medvěda u doupěte spolu s medvědími slavnostmi. Viz J. Fellman, 1820-31, III. díl, str. 18 nn.

¹⁶ Viz poznámku č. 4 a T. I. Petrova: *Vremjasčistenije...*, 1937, str. 101 nn.

¹⁷ Srv. G. M. Vasiljevič: *Evenki*, 1969, str. 52.

¹⁸ M. P. Nilsson: *Folklig tideräkning*; od téhož: *Astronomiska och kalendariska grundbegrepp*, in: *Tiderekning*, Nordisk Kultur XXI, 1934, str. 3-4(S. I. Seleznikov: *Istorija kalendarija...*

¹⁹ A. M. Tallgren: *The copper idols from Galich and the relatives*, Studia Orientalia I, Helsinki 1924; od téhož: *Wochenrechnung und Teilung des Jahres in zwei oder vier Teile*, Finnisch-Ugrische Forschungen, Bd. XXXIV, H. 1, 1961; od téhož: *Perman „Junkalaisten“ sukupuu*, Suomen Museo 35, 1928, str. 1-10.

²⁰ Kuusta Vilkuha: *Zur ältesten Geschichte der Woche*, Folk-Liv, r. 21-22, 1958, str. 197-215; od téhož: *Wochenrechnung und Teilung des Jahres in zwei oder vier Teile*, Finnisch-Ugrische Forschungen, Bd. XXXIV, H. 1, 1961; T. V. Lehtisalo: *Zur Jagd bei den Juraksamojeden*, Journ. de la Soc. Finno-oug. XXX, 2, 1913-1916, str. 1-13.

znamená „měsíc (příletu) labutí“. Duben je v jižním Saamsku *vuerkje-manoe*, výše ve Švédsku *worakis-manno* (Högström), v severním Saamsku *gârânas-manno* - „měsíc vran“. Někdy se o něm mluví jako o „měsíci ztvrdlého sněhu“, což odkazuje na možnost nebezpečí hladovění sobích stád. Dále se již přímo přechází do cyklu názvů vztahujících se k chovu sobů. Květen je většinou „měsícem telení sobic“ či „rodění sobích mláďat“. Ve Finmarce je „měsícem telat“ - *miesse-manno* - červen. Sedmý měsíc bývá někde označován jako „letní měsíc“, častěji však jako „měsíc línání sobů“ a osmý měsíc je „měsíc narůstání nové srsti“. V některých krajích začíná devátým měsícem sobí říje, jinde o měsíc později, ale může trvat až do měsíce jedenáctého i déle a období je pak podle toho nazýváno. Dvanáctý měsíc je severosaamsky *golgo-manno*, „měsíc unavených sobích býků“, neboť býci jsou po přešlé říji zesláblí. Poslední, třináctý (ještě do počátku našeho století se občas počítalo na třináct měsíců, dnes už je samozřejmě dvanáctý²⁹), je „svatý měsíc“ - *Bissemana, Passe-mano, Passatis-manno* ap., nebo *júl-manno, joulemanoe, Juule-Maane* - „vánoční měsíc“, od skandinávského *jul*.

Kdy začínal starý saamský rok není dnes známo. Původní fenologická období dělící rok na zimní a letní půlrok jsou nepochybně chronometrií arktickou a protoevropskou. Zprvu bývala zima velmi dlouhá a léto krátké. V době atlantické a subboreální bývala naopak dlouhá léta a kratší zimy. Protosaamové k představě roku dospěli snad již tehdy, když se utvářelo ugrofinské jazykové společenství. Saamské *ja-ge, jåpe, jåhpe, jåpe*, na Kole *jikke* atd. má

období ve finštině (*ikä* - „věk“, „stáří“) a v jiných příbuzných jazycích. Již tento rok začínal snad podzimním obdobím lovu sobů, i když data nebyla přesně stanovena. Když se z lovce stal chovatel, bylo zcela přirozené přejít na jarní začátek roku. Finský farář J. Fellman v Ustjoki v severním Finsku píše: „Rok - *jage* - měl čtyři části: počítaly se ode dne sv. Clementa (23. 11.) do sv. Matěje (24. 2.). Druhé roční období od Matěje do sv. Urbana (25. 5.), jímž začíná léto. Třetí období od sv. Urbana do sv. Bartoloměje (24. 8.), kdy přichází podzim. Čtvrtá doba je zbytek roku až do sv. Clementa.“³⁰ Samozřejmě dále v minulosti nelze očekávat přesné stanovení pevných hranic mezi obdobími, neboť, jak jsme již viděli, původní kalendáře nebyly konstruovány dle pohybu nebeských těles, ale podle stále se opakujících klimatických změn. Dokladem toho jsou dochované nesrovnalosti v určení svátků. Pro ilustraci nám poslouží následující příklad. *Kanta päivi* byl podle faráře O. Graana (1672) „dnem kukačky“. Měl být na svátek sv. Philippa a Iacoba či sv. Valpurgy, t. j. na 1. máje. Ve stejném roce píše S. Rheen, že *Cante päive* je na den sv. Marka (25. 4.). Krátce před tím však napsal: „Sobice chodí s přítězkem 40 týdnů a rodí mláďata obyčejně v době kolem dne sv. Philippi Iacobi, neboli na 1. máje, který jmenují též *Creutz Messe* („Křížová mše“) nebo v den sv. Erika anebo Urbana, který jmenují *Canta päive*.“ Tento den je však 25. 5. Rovněž dále k severu v Ustjoki označují 1. máj jako *kanta* či *kanta peive*, avšak k tomu nemáme výklad. Naopak jižní Saamové v Norsku pod názvem *kan'ta vak'ko* rozumějí „týden kukačky“ a je jím třetí týden v květnu.

Význam slova *kanta* je však neznám. Jižní Saamové v minulém století rozeznávali dokonce *Stuor Kanta* - „veliký *kanta*“ a *Uttja Kanta* - „malý *kanta*“, což bylo 17. a 18. týden v roce (od 16. do 29. dubna). Obecně se však tyto dny spojují s „kukačkou“, ačkoliv se spíše *kanta* odvozuje od saamských slov s významem „okraj“, „mez“, „hranice“ anebo od finského *kan'ta-pyhä* - „pout“, „mše“.³¹

Novější kalendářní význam se tedy se starším saamským fenologickým rozchází. Pokud toto datum někdy skutečně souviselo s návratem kukačky na sever, rozbíhá se zásadně i s dnešní fenologií tohoto jevu. Kukačka přilétá do Skone v nejjihnějších Švédsku kolem 8. května; asi 22. až 27. května se ohlašuje v Helgelandu v Norsku, což je již oblast jižních Saamů. To se také shoduje se současným datováním „týdne kukačky“. Všechna ostatní data této tradice však dnešním příletům neodpovídají. Projevuje se tu časová difference tří až čtyř týdnů. Jde tedy o dva různé svátky, které v běhu dob splynuly anebo zmíněná difference vznikla v průběhu dávných věků. Potom by bylo možno předpokládat, že kukačka přilétala do Saamska koncem dubna a začátkem května někdy v subboreální době, kdy zde bývalo snad nejdelší léto díky dosud vysokým postatlantickým teplotám, suchému klimatu a malým sněhovým srážkám v zimě. Zhruba stejné difference jsme mohli pozorovat mezi letními a zimními nocemi a fenologií medvědího životního cyklu a zimního spánku. Časový rozdíl může být ještě větší, protože medvěď v dobách nejkratších zim s nízkým stavem sněhu vůbec k zimnímu spánku neuléhal.

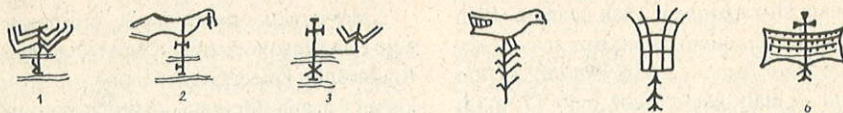
Lidová chronometrie na Severu prozrazuje i jiné časové rozdíly a nesrovnalosti s dnešním kalendářem. Mnohé z nich vykazují i menší difference a svědčí o proměnách kalendáře v kratších historických obdobích. Vznikly nejspíše v souvislosti s úpravami kalendáře církevního. Jako příklad těchto změn může sloužit staré pořekadlo, které říká, že „Lucie noci upije“. Tato prarostika datuje svátek do doby kolem zimního slunovratu nebo později, kdy se noc začíná krátit. A srovnávání starých kalendářů také ukázalo, že kolem roku 1400 připadal svátek Lucie skutečně do doby zimního slunovratu a že se tedy za oněch 600 let posunul o 8 až 10 dnů. Také střed zimy, v Saamsku zvaný *Talwe guotel*, se zde slavival, stejně jako v ostatních krajích Skandinávie v rozmezí od dnešních vánoc až do 8. února.³² Některé svátky vznikaly v různých dobách, jiné se později posouvaly. Další se naopak vůbec neposouvaly, ale dokonce rozpadaly na četná příbuzná období nově vznikající s postupem dob. Tak píše J. Fellman ze severního Finska: „*dalvija* - „zimní noci“ se zde nazývají také *oarrevakko* - „týden veverek“. „Týden veverek“ nebo „doba dorůstání veverčí srsti“ ap. byly známy i v ostatních krajích Saamska, avšak toto datování se více méně rozcházelo. Krylo se zhruba se začátkem zimního lovu a se zimními nocemi. Lov veverek na kožešinu je ovšem pozdním jevem, souvisí s vybíráním daně, o nichž nejstarší svědectví přinesl Ottar a Egilova sága z konce 9. stol. Vedle toho je jistě lov medvěda při prvním zalehnutí do brolhu i lov divokých sobů daleko starší. A právě začátek těchto dvou druhů lovu byl pro ur-

²⁹ Názvy saamských měsíců uvádím dle saamských vypravěčů, B. J. Bakli ze Susny a N. J. Kappfjell z Majavatn, též podle slovníků a starších autorů, zejména P. Högström 1746, J. Fellman 1820-31 aj.

³⁰ Jakob Fellman: *Anteckningar...*, 1820-31, díl III., str. 17 nn.

³¹ Samuel Rheen 1671, J. Schefferus 1673, O. Graan 1672, jak bylo již uvedeno. Kromě toho též K. B. Wiklund: *Om lapparnas...*, 1897, str. 16.

³² M. P. Nilsson: *Folklig tideräkning*; od téhož: *Astronomiska och kalendariska grundbegrepp*, in: *Tiderekning*, Nordisk Kultur XXI, 1934, str. 3; P. Högström: *Beskrifning Öfver...*, 1746, str. 216 nn.



Několik symbolů ze starých kalendářových vrubovek (upravené kresby): 1) kvetoucí (ovocný?) strom – 14. dubna; 2) opadavý strom – 14. října; 3) den sv. „Philippi Iacobi“ čili Mše svatě Walbor, saamský zvaný *Kanta päivi*. (podle O. Graan 1672); 4) symbol kukačky, značící 1. máj či den sv. Filipa a Jakuba (*Gaukmesse* – „kukačková mše“); 5) *Bjønnevåk* – probuzení medvěda ze spánku – 22. května; 6) znak ku dni Zvěstování Panny Marie – 25. března (podle norské vrubovky ze Setesdalů z roku 1707).

čení počátku lovu vůbec pro další rok zásadní. Podle pozdějších pranostik to býval 14. říjen, což se neměnilo již od 16. či 17. století, třebaže církevní kalendář kladl tyto dny porůznu, např. na den sv. Bartoloměje, sv. Matyáše, sv. Michala, nebo ke sv. Birgitt či sv. Uršule, jak potvrzují zápisy z posledních století. Vedle toho se udávalo, že lov veverek začínal obvykle 42. týden v roce, tj. kolem 20. října (na sv. Uršulu).

Staré pranostiky se s později zavedeným církevním kalendářem vyrovnávaly různým způsobem. Stejně období se pak v kalendáři objevuje dvakrát a rozlišuje se pouze adjektivem „mladší“ nebo „starší“. ³³ Pro srovnání, rok Něnců začínal „měsícem orla“, *limbja'irij*. Bývalo to v době, kdy se slunce objevilo nad obzorem – snad v druhé polovině ledna či později. Následovaly „měsíc návratu slunce“ a „měsíc telení sobic“, kterým v Saamsku odpovídá čtvrtý až šestý měsíc. Hlavní doba telení připadá dnes v Saamsku na 3. – 5. května, u Něnců na 9. květen. Přesto bývají na obou stranách uváděny dva různé „měsíce telení sobic“, zvláště Něnci uvádějí tzv. „falešný měsíc telení sobic“, který začínal již koncem března, vedle toho pak „vlastní měsíc telení sobic“, začínající o

měsíc později. V souladu s tím znají také východní Něnci a Ostjaci „falešný měsíc orla“, který nazývají „měsícem vran“. Ten následuje naopak po „pravém měsíci orla“. ³⁴ Dvojí datace vylézání medvěda z brlohu nalezneme ovšem i na skandinávské půdě. Na jedné norské vrubovce (*primstav*) z roku 1707 je zobrazen ke 25. březnu znak pro svátek Zvěstování Panny Marie, kdy medvěd pryč z doupěte vylézal a o dva měsíce později podobný znak pro lidový termín *Bjønnevåk*, který byl 22. května. Slovo zřetelně značí „probuzení medvěda“. Nově se však duplicita odmítá a vysvětluje se jako zkomolení svátku sv. Bernharda. ³⁵

Ponechali jsme stranou jistě velmi mnoho zajímavých podrobností o saamském kalendáři i o názvosloví měsíců, týdnů a dnů, které by si zasloužilo podrobnější výklad. Avšak v přehledu se nám snad přece jen podařilo naznačit, jak četné a rozmanité vlivy odedávna na utváření saamského kalendáře působily. Třebaže byly na území dávného arktického osídlení nalezeny zmíněné permské lunární sošky z doby kolem 2000 př. Kr., a tyto jihovýchodní tradice jistě v Saamsku ovlivnily i pozdější chápání času a roku, přesto ukazuje náš přehled, že všechny tyto zkušenosti v dáv-

ném kalendáři lovců a rybářů na severu existovaly v hrubých pojmech již od nejstarších dob. Věkové utváření tohoto arktického kalendáře zároveň podává několik základních chronologických dat ke srovnání etnogeneze a vývoje kultury staršího arktického lidstva i etnických skupin pozdějších. Podle toho můžeme rozlišovat asi 6 následujících období kulturního vývoje lidstva na Severu:

I. Období nejstarší Komsy (9000-8000 př. Kr.) s lovem mořských savců nezanechává o vzniku kalendáře a počítání času zřetelných stop. Hlavním zvířetem tradičního lovu byl nejspíše mrož. Na Kole zbyly o „Velikém Starci“, mroži, archaické představy, ale bez pranostik ve vztahu k dělení času.

II. Nejstarší arktický lovecký kalendář má charakter fenologického kalendáře lovu suchozemské zvěře. „Rokem“ je tu zimní a letní půlrok a mírou těchto období je fenologie životního cyklu medvěda zahrnující fenomén jeho zimního spánku. Jde tu zřejmě o medvěda hnědého, který se objevuje na arktických skalních kresbách již před 7. tisíciletím v době preboreální. A od té doby se počíná nejstarší známý kalendář, který se dochoval v tradicích Saamů až do nedávných dob. Terminologie dat, chronologie, ale i samotný princip počítání času, se ovšem pozdějším vývojem mění. „Medvědí kalendář“ přechází na východě Sibíře na rok počínající „měsícem orla“ ap., a vedle toho se lokální chronologie roku doplňuje fenologickými daty přiletu kukaček aj. Četné z těchto dnů se staly dny „nešťastnými“, kdy se nesmělo nic podnikat a bylo nezbytné je dobře poznat. Byly to dny tabu, pozdější dny sváteční. Zpočátku byly půlroky nesterjné dlouhé. Nejstarší slovníky neměly pojem „roku“, pouze „léta“ a „zimy“ či „letního roku“ a „zimního roku“. Tvary nasvědčují tomu, že tento kalendář byl původem protoevropský nebo eurasijský. Chybně je tak odvozován z indoevropských jazyků.

III. Fenologický lovecký kalendář záhy

sleduje i lunární cyklus. Zejména v dlouhé zimní noci. Ale na této úrovni se již terminologie odlišuje. Je to zdá se v době „protosaamské“.

IV. Nejstarší nomádský kalendář využívá stále starých zkušeností lovu sobů a medvědů, ale doplňuje je novějšími poznatky chovatele sobů. A také v této formě se šíří přes celou Sibír.

V. Po importování z jihovýchodu se lunární kalendář s pravidelnými měsíčními fázemi, s týdny a s vyznačením měsíčních i fázových dnů tabu (1., 8., 15. a 22. den v měsíci, pozdější „pondělky“, vedle toho i např. 19. den) šířil až na území Saamska. Tyto představy jsou však dlouho nezřetelné. Váží se zřejmě k posledním fázím protosaamského osídlení. Přicházejí nejspíše koncem druhého tisíciletí př. Kr., kdy se starší presaamské a snad již saamské společenství osamostatňuje (1200 př. Kr. či dříve) a kdy ustávají vlivy z východu.

VI. Církevní kalendář a křesťanské (kato-lické) svátky, vyznačované na tyčkovitých vrubovkách, s germánskými názvy měsíce, týdne a s prvními církevními jmény měsíců ve skandinávském předání, přichází dílem i přes Fíny a Rusy asi ve 13., hromadně až v 16. a 17. století. Typický zemědělský kalendář Slovanů, Skandinávů a Finů se však v Saamsku nikdy neprosadil a saamský lidový kalendář není také podle těchto vzorů uspořádán.

Vedle toho, že první kalendář sloužil člověku při plánování životního cyklu a celoroční práce, podněcoval také rozvoj jeho duchovních mohutností. V souhrnu je možno říci, že roční cyklus, fenologické jevy, migrace zvířat i lidí byly hlavními stimuly myšlenkového růstu dávných lidí a připravovaly odedávna zásadní proměnu myšlení lovce od terestromorfního myšlení sympatetické magie ke stále širšímu uctívání kosmických fenoménů. Přinutily člověka pozvednout oči k obloze a k rozsáhlým perspektivám kosmogonie až posléze i k ocenění krásy objektivovaného lidského nitra, k prohloubení etické a estetické mohutnosti rozumu.

³³ K. B. Wilkund: *Om lapparnas tideräkning*, 1897, str. 16; dále údaje pamětníků, slovníky, zejm. od K. Nielsena aj.

³⁴ Údaje ve slovnících, poznámka č. 4, kromě toho T. Lehtisalo: *Beiträge zur Kenntnis der Renttierzucht bei den Juraksamojeden*, Oslo 1932, str. 89-90.

³⁵ *Primstav*, Produzenten, 1963, č. 6-9.

Naši „PŘEDKOVÉ“ GALOVÉ”

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

MICHAEL DIETLER Yale University

(dokončení)

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

Bretaň

Je ironií, že republikánské nadšení pro budování národa, který si činí nárok na původ v dávné keltské minulosti málem zničilo jediné skutečné pojítko s keltskou identitou, které by opravdu mohlo mít na takovou návaznost právo: bretonštinu. Nemenší ironií je, že o stejný nárok an keltskou etnicitu (nárok odvozovat svůj původ od „našich předků Galů“ se opírá regionální odpor Bretonců vůči francouzskému státu. Opravdovou ironií je pak to, že mnozí z prvních keltofilů zodpovědných za vytvoření francouzského vlasteneckého mýtu (jako Dom Pezron a La Tour d'Auvergne) byli bretonského původu a že nacionalističtí francouzští keltisté kdysi obdivně vzhlíželi k Bretoncům, jejich jazyku a jejich folklóru jako k nefalšovaným žijícím pozůstatkům starověkého národa Galů.¹

Bretaň není jediným francouzským regionem, jenž má svou vizi keltské identity - např. v Burgundsku je udržována folklórní tradice keltských ohňových festivalů (*Marquardt a Crumley 1987*). Nicméně, v žádném z regionů se nesetkáme s tak silným a všudypřítomným ztotožněním s keltskou identitou jako v Bretani, a nikde jinde keltská identita neslouží jako tak mocné ohnisko regionálního odporu proti hegemonii státu. Vývoj zásadní vize keltské identity prosazované bretonským hnutím je, pokud jde o symbolické nuance a historický vztah k francouzské nacionalistické ideologii, rozhodně stejně složitý jako vývoj vlasteneckého mýtu.²

Základní paradox bretonské situace pramení z faktu, že jak francouzští nacionalisté tak bretonští regionalisté užívají jazyka a historie k vytvoření soupeřících ideologických tradic pro identitu danou jejím „imagined communities of Celts“ (*Nicolas 1986:18*). Paradox jazyka je dán odhodláním nově vytvořeného porevolučního francouzského státu dát všemu lidu (celému národu) jednotný jazyk a pragmaticky arbitrární povahou volby tohoto jazyka. Existovaly návrhy, že státním jazykem, by se po svém obnovení, mohla stát

1 Viz. Broca 1873, Johanneau 1807 a La Tour d'Auvergne 1762.

2 Více o tomto vztahu, viz. McDonald 1989, Nicolas 1986, Reece 1977 a Tanguy 1977.

kelťština, již se však ve Francii, krom Bretaně, nemluvalo téměř dvě tisíciletí; bylo však přistoupeno k mnohem praktičtějšímu řešení: jako státní prosazovat z latiny odvozený jazyk pařížského centra říše. V době vytvoření revolučního státu však francouzštinu řádně ovládalo jenom 20% obyvatelstva a nejméně 30% ji neovládalo vůbec (*Certeau et al. 1975*). Stát tedy zahájil kvazináboženské tažení za posílení národní jednoty, což se mělo dít prostřednictvím upevňování francouzské civilizace, tj. hlavně francouzštiny, v zemědělských oblastech vnímaných jako zaostalé. Regionální jazyky a dialekty se staly primárními cíli ve strategii zaměřené na vykořenění lokálních lidových kultur. Bretonština se stala obětí tohoto procesu a následně v celkem nedávné minulosti byla militantní částí bretonského hnutí prosazena jako symbolické srdce regionálního odporu.

Samotná historie úpadku bretonštiny je dost složitá, protože je to historie nejen aktivního útlaču.³ Zpočátku byli jakobíny bretonština a Bretonci vnímáni jako reakční hrozba. Prosazování francouzštiny na úkor bretonštiny ve školách a v úředním styku bylo chápáno jako způsob, jak tento provinciální zemědělský národ přivést od nebezpečné pověrčivosti, nevědomosti a izolace k politickému partnerství s osvíceným, racionalistickým a pokrokovým národem. Jak poznamenal Barère, navrhovatel zákona nařizujícího povinnou výuku francouzského jazyka: „pověra mluví *bas breton*“ (*cit. in Certeau et al. 1975:10*).

Během 20. století se Bretaň, zejména městské oblasti, stala mnohem pevnější součástí francouzské ekonomiky a kombinované účinky frankofonní vzdělávací politiky, stigmatu pocíťované rurální zaostalosti a požadavku státní byrokracie na zaměstnávání francouzštinu dobře ovládajících úředníků způsobily, že počet a územní rozšíření bretonských mluvčích se rapidně snížily a že se jazyková hranice trvale posunula na západ. Po roce 1968 se podpora bretonštiny přesunula z pravé na levou část politického spektra a její aktivní oživení je silně prosazováno regionálními aktivisty, hlavně intelektuály. Pro radikály je znalost bretonštiny zásadním aspektem představy o jimi zkonstruované etnické identitě, přestože mnozí z nich jsou mladí frankofonní intelektuálové pocházející z měst, kteří se bretonštinu naučili až jako druhý jazyk (*McDonald 1989*).

V nynější době je výskyt bretonských rodilých mluvčích omezen již jen na malé venkovské oblasti tzv. Dolní Bretaně - západní část poloostrova, zatímco Horní Bretaň (včetně správní metropole Rennes) historicky náleží k francouzsky mluvícím oblastem. Přestože je dost nesnadné ověřit si následující odhady, tak přehledy uvádějí pro osmdesátá léta něco mezi 650000 až 685000 lidmi schopnými mluvit bretonsky (kolem 45% populace Dolní Bretaně); byť jen u poloviny z nich se dá hovořit o častějším užívání (*Abalain 1989:207*). V moderní bretonštině se rozeznávají čtyři hlavní dialekty, jejichž odlišnost pochází z doby před několika stoletími.⁴

Lingvistické charakteristiky hrají důležitou roli při modelování historického původu Bretonců, který je ústředním rysem keltské identity prosazované bretonskými radikály. Tento model zdůrazňuje úzkou dějinnou spojitost s ostrovními Kelty z Cornwallu, Walesu, Irska a Skotska a popírá spojitost s kontinentálními Galy, což Bretoncům umožňuje etnický se vymezit vůči francouzskému národu, který si taktéž nárokuje galské předky. Radikálové nechápou Bretaň jako jednu z francouzských provincií, ale jako území nezá-

3 Viz. Abalain 1989, Certeau et al. 1975, McDonald 1989, Nicolas 1986, Reece 1977 a Tanguy 1977.

4 Viz. Abalain 1989, Falc'hun 1981 a Fleuriot 1980.

vislého keltského národa, který je etnický spřízněn s ostatními „utlačovanými“ (ostrovními) Kelti. Tato etnická interpretace vychází z domněnky, že Bretaň byla mezi 4. a 6. stol. masivně znovuosídlena keltskými imigranty z Británie a že starobretonština je spíše odnoží jazyka, jímž hovořili tito přistěhovalci, než by se vyvinula z původní galštiny, která přestála dobu římské nadvlády.

Tento model bretonského etnického původu představuje radikální proměnu konceptu, který převažoval až do čtyřicátých let minulého století (*Guimard 1897; Tanguy 1977*). Do té doby byla spřízněnost mezi Bretonci a Galy všeobecně přijímaným faktem a na Bretaň bylo pohlíženo jako na žijoucí pozůstatek starověké Galie. To byl přesně ten důvod, který přiměl členy Académie Celtique, aby se začali zabývat studiem bretonského jazyka a folklóru. Nicméně nová, poupravená verze bretonského původu se ve velké míře zásluhou Hersarta de la Villemarqué a některých jeho kolegů archeologů, postupně během 40. a 50. let 19. století stala institucionalizovanou ortodoxií. V roce 1839 vychází příčině de la Villemarqué *Barzaz Breiz* (bretonská obdoba Ossianovy folklorní epiky „vy-myšlené“ na sklonku 18. století ve Skotsku).

Během 40. let minulého století byl Villemarqué nápomocen připojení archeologické sekce k nově vytvořené *Association bretonne*. Brzy nato se v každém bretonském *département* zformovala archeologická společnost. Na kongresu Association bretonne, pak dva prominentní archeologové, Courson a La Borderie, vehementně obhajovali hypotézu, že Keltové, kteří byli Anglosasy vyhnáni z Británie, se usadili na Bretaňském poloostrově, který byl místními romanizovanými Galy opuštěn během 4. století (*Courson 1863*); tento historický scénář triumfoval nad protiargumenty, které se zastávaly etnické kontinuity s indigenními Galy (*Guimard 1987; Tanguy 1977*). Padesátá léta minulého století nakonec přetrvávala jediná rozsáhlá debata, a ta se zabývala otázkou, jestli imigranti osídlili zcela opuštěnou zemi (názor zastávaný Villemarqué, Coursonem a La Borderiem) nebo jestli tam vpadli jak velká voda a podmanili si zbytek galského obyvatelstva (*Loth 1883*).

Archeologických důkazů, které by potvrdily nebo vyvrátily hypotézu masivního přílivu ostrovních Keltů do Bretaně, je pomálu, a když už nějaké jsou, tak přinejlepším ne- jsou dost průkazné; a s důkazy historickými se to má obdobně (*Galliou a Jones 1991:128-134*). Nejsilnější podpora modelu masivního osídlení vychází ze svědectví, která nám po- dávají místní jména (*Falc'hun 1981; Fleuriot 1980*). Ostatní lingvistické důkazy je obtíž- né interpretovat, neboť většina keltských dialektů, jimiž mluvili staří Galové, se zdá být stejně obecnými varietami prakeltštiny (nebo britanštiny) jako bretonština, velština a kornština (*Whatmough 1970*). Někteří badatelé zaznamenali blízký vztah mezi bretonštinou, kornštinou a (jim vzdálenější) velštinou a vytvořili hypotézu o společném protojazyce (*Jackson 1967; Loth 1883*). Ostatní se navrátili k výkladu, že bretonština, zejména van- neské nářečí, je odvozena z kontinentální galštiny. Pro Falc'huna stejně jako pro Acadé- mies Celtique devatenáctého století „bretonština konzervuje poslední žijoucí zbytky prv- ního státního jazyka Francie, toho Vercingetorigova“ a je „klíčem k lepšímu pochopení keltské minulosti celé Francie“ (*Falc'hun 1981:10*).

Ať už je historická platnost konceptu výlučné etnické spřízněnosti s ostrovními Kelti jakákoli, tento koncept byl bretonským hnutím přijat jako základní dogma a pomohl při rozšiřování pankeltského kulturního hnutí. Bretonští, velšští, irští, skotští a kornští akti- visté se účastní „Interkeltských kongresů“ (jejichž pořádání bylo započato Villemarqué roku

1867) a navzájem si publikují ve svých časopisech. Z Walesu byly importovány zno- vuvytvořené druidské rituály a při společných obřadech působí druidové z obou stran ka- nálu La Manche (*Nicolas 1986:56; Piggot 1968:123-182*). Keltští aktivisté sdílejí důvody k od- poru vůči „kulturní genocidě“ vedené Francií i Anglií, stejně jako sdílejí „misijní poslání“ rekeltizovat jejich etnické domoviny skrze jazykové a kulturní obrození.⁵

Evropské společenství

Ze tří v tomto článku rozebíraných příkladů* působí snad nejironičtější pokus Evropského společenství (ES) získat důvěryhodnost díky spojení s keltskou minulostí. Od roku 1980 byly v Evropě pod záštitou mnoha národů realizovány desítky velkých, finanč- ně dobře zajištěných výstav o keltské archeologii, na nichž většinu exponátů tvořily ob- jekty pocházející z celé řady zemí. Politický záměr těchto výstav je zřídka skrýván a je dokonale přizpůsoben strategii pro utváření jednotné evropské identity skrze klade- ní důrazu na kulturní dědictví, jak ustanovila Evropská komise (*Shore a Black 1992*). Jedna z prvních výstav uspořádaná ve Štýrsku byla uvedena s podtitulem „Rané formy evropské jednotnosti“, zatímco jedna z posledních, pořádaná v Benátkách v roce 1991, byla nazvána „Keltové: První Evropané“.

Výstavní katalogy jsou proloženy narážkami na Kelti jako tvůrce „etnických a kul- turních základů většiny západní populace“ (*Otte 1987:11*). Podle katalogu nedávné fran- couzsko-belgické výstavy o keltské archeologii:

„Historie Evropy začíná Kelti. Kelti, kteří dali vzniknout původní velmi bohaté kultuře, odraz jejíhož výjimečného ducha zůstane i napříště neodmyslitelnou součástí intelektuálního vý- voje našich zemí. Mnohotvaré dědictví po těchto 'Prvních Evropanech' dodnes zůstává jedním z hlavních pilířů naší soudržnosti.“ [Kruta 1990:8]

Snad nejexplicitněji ze všech působí výstava benátská, v úvodu k níž se udává, že:

„byla vytvořena v duchu velkolepého nastavájcího procesu sjednocování Evropy, proce- su jenž výmluvně odkazuje ke skutečně jedinečnému aspektu keltské civilizace, totiž že je v evropském měřítku první historicky doloženou civilizací Cítili jsme a stále cítíme, že ta- kovéto spojení minulosti s přítomností není nijak násilné, leč vskutku zásadní a může nás účinně přivést zpět k našim společným kořenům.“ [Leclant a Moscati 1991:4]

Zbývá odhalit, jak účinná budou takováto dovolávání se keltské identity při vytvá- ření smyslu panevropanství a jeho popularizaci. I přes tvrzení, že „je společně odsou- hlašeno, že evropské kultury mohou svůj původ odvozovat z keltských kořenů“ (*Bienvenuti 1991:11*), by při logické interpretaci archeologických důkazů shromážděných na těchto výstavách měly být z úvah o jednotné Evropě vyloučeny oblasti, jako jsou severní Německo a Skandinávie, kde se nemluvalo žádným keltským jazykem a které se nepodílely

⁵ Viz. McDonald 1989; cf. Brékilien 1976 a Gwegen 1975.

* (1) zdůrazňování panevropanství v rámci rozvíjejícího se Evropského společenství, (2) nacionalismus v rámci členských států Evropského společenství a (3) regionální odpor proti nacionalistické nadvládě.

Jiný problém s evropskou identitou založenou na keltství je ten, že by mohly být upřednostňovány národy, které již mají úspěšně vytvořeny národní mýty o keltském původu. Například Francie se svým požadavkem být ztotožňována se starověkou Galii, být „nejstarší dcerou *La Celtique*“ (*Johanneau 1807:42*), by se mohla cítit v dobrém postavení k tomu, aby se pokusila nastolit určitý druh kulturní nadvlády v rámci ES. A Mitterrand vskutku ve svém proslovu na Bibracte zdůrazňuje, že pro Francii to je místo, „kde se odehrálo první dějství naší historie“. Avšak také lehce poznamenává, že je to „jedno z významných míst keltské civilizace“, civilizace, která nebyla „určena politickými hranicemi, nýbrž společnou kulturou“ a která se „rozšířila v lepší části Evropy“ (*Mitterrand 1985:54*).⁶ Jestliže „historie Evropy začíná Kelty“ a Keltové jsou „první Evropané“, pak si lze snadno představit, že by národ, který si nárokuje Vercingetoriga coby personifikaci svého národního charakteru, mohl vidět sám sebe jako srdce nové i staré Evropy. Na druhou stranu by tato představa byla těžko stravitelná pro ty z bretonských aktivistů, kteří interpretují posledních 2500 let evropské historie jako krvavé „vraždění *la Celtique*“ Franky, Sasy a Římany a kteří vidí plát pochodeň ryzího keltství pouze v rámci malé skupiny utlačovaných menšin na západním okraji Evropy (*McDonald 1989:117*). Francie, stejně jako Anglie, zaujímá v této konceptualizaci keltské identity pouze místo nepřátelského utlačovatele.

Starověcí Keltové se z mlh evropské prehistorie, protože jsou pojmenovatelní, vynořují jako první „lidé“ - jako rozlišitelná kategorie identity - nabízejí tak bohatství možností, jak padělat symbolická a emocionální pojítka, která drží lidi pohromadě v „imagined communities“. Jazyk, místa, věci a osoby, to všechno bylo užíváno k vyvolání starobylosti a hodnověrnosti při vytváření tradic společné identity pro regiony, národy a nadnárodní entity. Protože takto vystavěné identity tíhnou k definování se kontrastem, tak různá společenství, nebo jejich frakce, selektivně zdůrazňují a přizpůsobují tyto aspekty tak, že do popředí vystoupí jejich vlastní typičnosti. Tento zjevný paradox v manipulaci s keltskou identitou je vysvětlován na symbolické nejednoznačnosti bohatou keltskou minulostí a mobilními historickými trajektoriemi vznikajícími při *bricolage* („kutliském“) procesu vytváření tradic tak, jak jsou tyto průběžně redefinovány podle politických požadavků (Abélès 1988; Crumley 1991).

6 Toto místo bylo v nedávné době povýšeno z „národní památky“ na „Evropské archeologické centrum“.

Archeologové pokoušející se kriticky zkoumat a problematizovat začlenění minulosti do vymyšlených tradic čelí dalším obtížím stran státní kontroly výzkumných fondů. V první řadě, byť má veřejnost k dispozici profesionální expertízy a je si vědoma intrikování s objekty a památkami, přesto nebere skoro vůbec zřetel na hlasy archeologů varující před takovýmito zmanipulovanými interpretacemi. Tento příklad by mohl být částečně vztážen i na souvislost mezi uměleckou tvorbou a folklórem. Kupříkladu Galové na romantických obrazech a sochách z 19. století jsou zpodobňováni se zbraněmi a v brnění pečlivě okopírovanými podle archeologických nálezů, které jsou běžně k vidění v muzeích. Tehdejšímu umělcům se podařilo sestavit anachronickou kolekci dávných výstrojů užívaných od doby bronzové až do merovejských časů. Vercingetorigova socha na Alésii je prvním příkladem této praxe, stejně jako plátno od Julese Didiera zobrazující „Galského náčelníka“, který je oděn do směsice různých prvků výstroje, zahrnující v to brnění z doby bronzové a něco, co vypadá jako druh kiltu se sporanem⁷. Nehledě na chronologické a kulturní rozpory, které ve spojitosti s tímto materiálem vznikají, v očích laiků jim to propůjčuje lesk autenticity, který odolává i vědecké kritice. Obnovení druidismu a jeho spojení s keltskými ohňovými slavnostmi pořádanými na nalezištích v Burgundsku a ve Stonehenge nám nabízí další příklady důmyslného včlenění

22 stati

archeologických památek do tradice keltství (Crumley 1991; Piggot 1968).

Jiná potíž, které archeologové čelí při rostoucím kritickém uvědomování si problematické povahy archeologického zkoumání, je ztráta důvěry v autoritativnost jejich interpretací. Problém netkví jen v tom, že archeologický důkaz je ze své podstaty neúplný a nejednoznačný, ale i v tom, že archeologové sami jsou produkty konkrétního sociohistorického kontextu a že jejich interpretace a hodnocení věrohodnosti nejsou na tomto kontextu nezávislá - skutečnost, které jsou si stále více vědomi.

V případě Keltů byly rekonstrukce jejich historie a zvyků prováděné před 19. stoletím téměř úplně založeny na výkladu výpovědí těch „jiných“ - cizích, které jsou zachyceny v antických spisech. Archeologie přichází s příslibem, že nechá znovuzaznít původní hlas Keltů, tak že zpřístupní jejich materiální kulturu, jejich výtvoř, aby jím mohly být osloveny přímo současné generace. Ale tato zdánlivá komunikace je jenom dílem interpretace moderních vzdělanců a jako taková zůstává vnucenou perspektivou, předmětem námitek, které zahrnují, kriticky vzato, i uskutečňování sociální situace, ve které interpretace vznikají.

Jasně, že archeologové se musí neustále snažit ze všech sil být sebekritičtí při vyhodnocování sociálního a politického kontextu jejich interpretačních rámců a epistemologických nástrojů.⁸ Příklady neúmyslného (nebo někdy i vědomého) podílení se historiků a archeologů na manipulaci s minulostí v případě etnických, vlasteneckých a koloniálních a mytologií dokládají nebezpečí neuvážených interpretací a zdánlivé objektivit.⁹ Navíc ta skutečnost, že archeologie jako profesionální disciplína vyspěla právě v kontextu rozvoje moderních národních států s jejich požadavky na vytvoření tradice identity, by mohla být důvodem k serióznímu zkoumání minulosti, zejména u utlačovaných skupin, je stejně tak po-
či alternativním výkladům minulosti, zejména u utlačovaných skupin, je stejně tak potřeba jako žádoucí (Layton a Murray 1993). Ale zneužívání a překrucování výsledků archeologického bádání, které se rozmohlo v nacistickém Německu, aby se ospravedlnila územní expanze a genocida¹⁰, je varováním před možnými následky nezdařeného odmítnutí určité interpretace jako vážně pochybené. Lidové tradice regionální etnicity sice můžeme považovat za mnohem neškodnější manipulace s minulostí, ale ani v dnešní Evropě není těžké setkat se s krvavými výsledky etnických střetů živých vizemi identity zakořeněné v emocionálně nabitých odkazech na vzdálenou minulost.

Jestliže by se mnoho archeologů rádo zbavilo vlivu autoritativních interpretací, tak to nejmenší, co můžeme učinit my, je, že se alespoň zúčastníme kritické debaty o manipulaci s minulostí a pokusíme se pomoci ukázat hluboce ahistorickou povahu esencalistických vizí identity na základě archeologických dokladů o neustálé změně. Případ „našich předků Galů“ je přesvědčivou ukázkou ožehavého problému, s nímž se setkávají archeologové při uspořádávání vztahů mezi tím, jak minulost utváří přítomnost, a tím jak přítomnost vynalézá svou minulost a jak s ní manipuluje.

(přeložil Jakub Plášek)

8 Viz. např. Trigger 1989 a Yoffee a Sherratt 1993.

9 Zde viz. Trigger 1984, stejně jako Fowler 1987 a Gathercole a Lowenthal 1990.

10 Viz. Arnold 1990, H rke 1991 a McCann 1990.

CITOVANÉ ODKAZY

- Abalain, H.: 1989. *Destin des langues celtiques*. Paris: Ophrys.
- Abélès, M.: 1988. *Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterand*. *Current Anthropology* 29:391-404.
- Achebe, Ch.: 1987. *Anthills of the Savannah*. New York: Anchor.
- Amalvi, Ch.: 1982. *Vercingétorix dans l'enseignement primaire: 1830-1940*. In *Nos ancêtres les Gaulois*. P. Viallaneix a J. Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Anderson, B.: 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andreae, B.: 1991. *The Image of the Celts in Etruscan, Greek, and Roman Art*. In *The Celts*. S. Moscati (ed.). Ss. 61-69. Milan: Fabbri.
- Arnold, B.: 1990. *The Past as Propaganda: Totalitarian Archeology in Nazi Germany*. *Antiquity* 64:464-478.
- Barzun, J.: 1932. *The French Race: Theories of its Origin and Their Social and Political Implications*. Port Washington, NY: Kennikat.
- Benvenuti, F.: 1991. *Untitled Preface*. In *The Celts*. S. Moscati (ed.). Ss. 11. Milan: Fabbri.
- Boullainvilliers, C. H. de, 1727. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*. 3 vols. Haag a Amsterdam: Aux dépends de la Compagnie.
- Brékillien, Y.: 1976. *Le Breton, langue celtique*. Quimper, France: Nature et Bretagne.
- Broca, P.: 1873. *La race celtique ancienne et moderne*. *Revue d'Anthropologie* 2:577-628.
- Brocard, V.: 1985. *Bleu-blanc-rouge: Une fête, une fureur*. *Liberation*, October 21, ss. 10-11.
- Carbonell, Ch.-O.: 1982. *Après 1870: Régénérescence de la France et renaissance de la Gaule*. In *Nos ancêtres les Gaulois*. P. Viallaneix a J. Ehrard (ed.). Ss. 391-394. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Carton, D.: 1989. *M. Giscard d'Estaing défait Lucius Fabius à Gergovie*. *Le Monde*, June 7, s. 10.
- Certeau, M. de, D. Julia a J. Revel: 1975. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête Grégoire*. Paris: Gallimard.
- Chapman, M.: 1978. *The Gaelic Vision in Scottish Culture*. London: Croom Helm.
1982. "Semantics" and the "Celt". In *Semantic Anthropology*. D. Parkin, ed. Ss. 123-144. New York: Academic Press.
- Collis, J.: 1984. *The European Iron Age*. London: Batsford.
- Courson, A. de: 1863. *La Bretagne du Ve au XII siècle*. Paris: Imprimerie Impériale.
- Croisille, Ch.: 1982. *Le discours républicain: Introduction*. In *Nos ancêtres les Gaulois*. P. Viallaneix a J. Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Crumley, C.: 1987. *Celtic Settlement before the Conquest: The Dialectics of Landscape and Power*. In *Regional Dynamics: Burgundian Landscape in Historical Perspective*. C. Crumley a W. Marquardt, ed., Ss. 403-429. New York: Academic Press.
1991. *Region, Nation, History*. *Excursus* 4:3-8.
- Curtis, L. P., 1968. *Anglo-Saxons and Celts: A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England*. Bridgeport: University of Bridgeport.
- Dauge, Y.-A., 1981. *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Collection Latomus, 176. Bruxelles: Latomus.
- Dubois, C.-G., 1972. *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Ehrard, A.:** 1982. Vercingetorix contre Gergovie? *In* Nos ancêtres les Gaulois. P.Viallaneix a J.Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Falc'hun, F.:** 1981. Perspectives nouvelles sur l'histoire de la langue bretonne. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Ferro, M.:** 1981. Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier. Paris: Payot.
- Fowler, D.:** 1987. Uses of the Past: Archeology in the Service of the State. *American Antiquity* 52:29-248.
- Galliou, P. a Jones, M.:** 1991. The Bretons. Oxford: Blackwell.
- Gathercole, P. a Lowenthal, D.,** ed.: 1990. The Politics of the Past. London: Unwin Hyman.
- Gerard, A.:** 1982. La vision de la défaite gauloise dans l'enseignement secondaire (particulièrement entre 1870 et 1914). *In* Nos ancêtres les Gaulois. P.Viallaneix a J.Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Goudineau, Ch.:** 1990. César et le Gaule. Paris: Edition France.
- Greene, D.:** 1964. The Celtic Languages. *In* The Celts. J. Raftery, ed. Ss. 9-22. Cork: Mercier Press.
- Guimar, J.-Y.:** 1987. Le bretonisme. Les historiens breton au XIXe siècle. Mayenne: La Manutention.
- Guizot, F.:** 1820. Du gouvernement de la France depuis la restauration. Paris: Ladvocat.
1872. L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789 racontée à mes petits enfants, vol. 1. Paris: Hachette.
- Gwegen, J.:** 1975. La langue bretonne face à ses oppresseurs. Quimper: Nature et Bretagne.
- Härke, H.:** 1991. All Quiet on the Western Front? Paradigms, Methods and Approaches in West German Archeology. *In* Archeological Theory in Europe. I. Hodder, ed. Ss. 187-222. London: Routledge.
- Harmand, J.:** 1984. Vercingetorix. Paris: Fayard.
1985. Vercingetorix devant César. Les Dossiers, Histoire et Archéologie 92:24-31.
- Herodotos:** Historiai, angl. překlad, D. Greene, Chicago: University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E.:** 1983. Introduction: Inventing Traditions. *In* The Invention of Tradition. E. Hobsbawm a T. Ranger, ed. Ss. 1-14. Cambridge: Canto.
1990. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge: Canto.
- 1992 Ethnicity and Nationalism in Europe Today. *Anthropology Today* 8(1):3-8.
- Jackson, K.:** 1967. A Historical Phonology of Bretonne. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- James, E.:** 1988. The Franks. Oxford: Blackwell.
- Johanneau, E.:** 1807. Discours d'ouverture sur l'établissement de l'Académie Celtique, les objets de ses recherches et le plan de ses travaux. Mémoires de l'Académie Celtique 1:28-64.
- Jones, W.:** 1807. The Works of Sir William Jones. 13 sv. London: J.Stockdale and J.Walker.
- Julius Caesar:** 1980. The Battle for Gaul. angl. překlad Boston: David R. Godine.
- Jullian, C.:** 1913. L'ancienneté de l'idée de nation. *Revue Politique et Littéraire, Revue Bleue* 51(3):65-70.
- Kruta, V.:** 1990. Introduction. *In* Les Celtes en France du Nord et en Belgique VIe-Ier siècle avant J.-C. Exhibition Catalogue. Ss. 8-9. Valenciennes: Musée des Beaux Arts de Valenciennes.
- Lance, P.:** 1978. La défaite d'Alésia. Ses causes dans la société celtique, ses conséquences dans la société française. Paris: La Septième Aurore.
- La Tour d'Auvergne, T. M. C. de:** 1792. Nouvelles recherches sur la langue, l'origine et les anti-

- quités des Bretons. Bayonne: Fauchet.
- Layton, R.,** ed.: 1989. Who needs the Past? Indigenous Values and Archeology. London: Unwin Hyman.
- Leclant, J. a S. Moscati:** 1991. Foreword. *In* The Celts. S.Moscati (ed.). Ss. 3-4. Milan: Fabbri.
- Le Monde:** 1979. Mesrine et Jeanne d'Arc, October 17, s.14.
- Lhuyd, E.:** 1707. *Archeologia Britannica*. Oxford: Oxford University Press.
- Loth, J.:** 1883. L'émigration bretonne en Armorique du Ve au VIIe siècle de notre (region. Rennes: Baraise.
- Lowenthal, D.:** 1985. The Past Is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacDonald, S.,** ed.: 1993. Inside European Identities. Oxford: Berg.
- Mangourit, M.-A. de:** 1807. Discours de M. Mangourit. Séance du 9 germinal an XIII (30 mars 1805). Mémoires de l'Académie Celtique 1: 65-71.
- Marquardt, W. H. a C. L. Crumley:** 1987. Feux Celtiques: Burgundian Festival as Performance and Process. *In* Regional Dynamics: Burgundian Landscape in Historical Perspective. C. Crumley a W. Marquardt, ed., Ss. 361-385. New York: Academic Press.
- Martin, H.:** 1852. Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789 racontée à mes petits enfants, vol. 1. Nové vydání. Paris: Furne.
1865. Histoire de France populaire depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, vol. 1. Paris: Furne et Jouvett.
- McCann, W. J.:** 1990. "Volk und Germanentum": The Presentation of the Past in Nazi Germany. *In* The Politics of the Past. Gathercole, P. a D. Lowenthal, ed., Ss. 74-88. London: Unwin Hyman.
- McDonald, M.:** 1989. "We Are Not French!": Language, Culture and Identity in Brittany. New York: Routledge.
- Megaw, R. a V. Megaw:** 1989. Celtic Art from Its Beginnings to the Book of Kells. London: Thames and Hudson.
- Mitterand, F.:** 1985. Allocution prononcée par M. François Mitterand [sic], Président de la République, au Mons Beuvray, Mardi 17 Septembre 1985. *Nouvelles de l'Archéologie* 21:51-55.
- Moscati, S.,** ed.: 1991. The Celts. Milan: Fabbri.
- Murray, T.:** 1993. Communication and Importance Of Disciplinary Communities: Who Owns the Past? *In* Archeological Theory: Who Sets the Agenda? Napoleon. Yoffee and A. Sherratt, ed. Ss. 105-116. Cambridge: Cambridge University Press.
- Napoleon III.:** 1865-6. Histoire de Jules César. 2 sv. Paris: Imprimerie Impériale.
- Nicolas, M.:** 1986. Le séparatisme en Bretagne. Brasparts: Beltan.
- Omn(s, R.:** 1987. La Galice: Une Bretagne ibérique? *In* Études sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo. Ss. 395-406. Brest: Centre de Recherche Bretonne et Celtique.
- Otte, M.:** 1987. Préface. *In* Hallstatt (700-400 av. J.-C.). A l'aube de la métallurgie. S. 11. Exhibition katalog: Europalia 87 Österreich. Liège: Musée de l'Architecture.
- Pageaux, D.:** 1982. De l'imagerie culturelle au mythe politique: Astèrix le Gaulois. *In* Nos ancêtres les Gaulois. P.Viallaneix a J. Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Pelloutier, S.:** 1740. Histoire de Celts particulièrement des Gaulois et des Ghermaines depuis les temps fabuleux jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois, sv. 1 (sv. 2: 1750). The Hague: Isaac Beauregard.
- Pezron, Paris.:** 1703. Antiquité de la nation et de la langue des Celtes, autrement appelez Gaulois. Paris: Marchand a Martin.

- Piggot, S.: 1968. *The Druids*. London: Thames and Hudson. 1989. *Ancient Britons and the Antiquarian Imagination*. London: Thames and Hudson.
- Pingeot, A.: 1982. *Les Gaulois sculptés (1850-1914)*. In *Nos ancêtres les Gaulois*. P. Viallaneix a J. Ehrard (ed.). Ss. 349-355. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Polliakov, L.: 1971. *The Aryan Myth*. New York: Basic Books.
- Prichard, J. C.: 1857. *The Eastern Origin of the Celtic Nations Proved by a Comparison of Their Dialects with the Sanskrit, Greek, Latine, and Teutonic Languages*. London: Houlston and Wright.
- Reece, J. E.: 1857. *The Bretons against France: Ethnic Minority Nationalism in Twentieth Century Brittany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Renfrew, C.: 1987. *Archeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Réville, A.: 1877. *Vercingétorix et la Gaule au temps de la conquête romaine*. *Revue des Deux Mondes* 22:838-869.
- Ridley, R.: 1992. *The Eagle and the Spade. Archeology in Rome during the Napoleonic Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrader, F.: 1898. *Gaule et France*. *Revue Mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris* 8:73-85.
- Séguy, Paris.: 1989. *Costume in the Age of Napoleon*. In *The Age of Napoleon: Costume from Revolution to Empire, 1789-1815*. K. le Bourhis, ed. Ss.23-117. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Sheehy, J.: 1980. *The Rediscovery of Ireland's Past: The Celtic Revival 1830-1930*. London: Thames and Hudson.
- Shore, C. a A. Black: 1992. *The European Communities and the Construction of Europe*. *Anthropology Today* 8(3):10-11.
- Siey(s, E. J.: 1789. *Qu'est-ce que le Tiers-Etats?* Pamphlet. Paris.
- Simon, A.: 1989. *Vercingétorix et l'idéologie française*. Paris: Imago.
- Strabo: 1923. *The Geography*. angl. překlad, London: Heinemann.
- Tanguy, B.: 1977. *Aux origines du nationalisme breton*. 2 sv. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Thierry, A.: 1866. *Dix ans d'études historiques*. Paris: Garnier Frères.
- Tierney, J. J.: 1960. *The Celtic Ethnography of Posidonius*. *Proceedings of the Royal Irish Academy* 60:189-275.
- Topinard, Paris.: 1878. *Anthropology*. London: Chapman and Hall.
- Trevor-Roper, H.: 1983. *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*. In *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm and T. Ranger, ed. Ss. 15-42. Cambridge: Canto.
- Trigger, B. G.: 1984. *Alternative Archeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist*. *Man* 19:355-370.
1989. *A History of Archeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viallaneix, P. a J. Ehrard, ed.: 1982. *Nos ancêtres les Gaulois*. Clermont-Ferrand: Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II.
- Weber, E.: 1991. *My France: Politics, Culture, Myth*. Cambridge, MA: Belknap.
- Whatmough, J.: 1970. *The Dialects of Ancient Gaul*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yoffee, N. a A. Sherratt, ed.: 1993. *Archeological Theory: Who Sets the Agenda?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Zeuss, J. K.: 1853. *Grammatica Celtica*. Leipzig: Weidmanns.

ETNOLOGEM na Balkáně

FILIP TESAŘ

Mým tématem je Balkán. K zájmu o něj jsem se dobíral v průběhu studia, na počátku hrály značnou roli takové faktory jako snadná dostupnost, jazyková blízkost, i to, že novinářské aktivity mi značnou měrou pomáhaly jednotlivé pobyty financovat. Postupně jsem se však přesvědčil, že Balkán nabízí řadu skvělých badatelských terénů. Obsáhl jsem dosud některé oblasti západního Balkánu, především v dinárské oblasti. V rozmezí let 1990-98 jsem zde absolvoval řadu krátko-, středně- i dlouhodobých pobytů v délce od jednoho týdne do půl roku (z toho nejdelší pobyt na jednom místě čítal cca tři měsíce), úhrnem něco ke dvěma rokům. K tomu, jak provádět terénní výzkum, jsou jistě odborníci povolnější, omezím se proto na popsání toho, jak jsem se pohyboval v oblasti, kterou můžeme pro stručnost označit jako území bývalé Jugoslávie. Mé zkušenosti z terénu jsou následující:

K pohybu v místní společnosti musí badatel jako cizinec hrát určitou roli, společností přijatou, musí být „čitelný“, jinak může vzbudit širokou nedůvěru, nebo být přijat pouze úzkou částí společnosti. V úvahu v zásadě přicházejí dvě role: novinář nebo etnograf. Ve válečných letech byla role novináře vhodnější než role etnografa (lépe je představovat se jako „etnograf“, ne jako „etnolog“ či „antropolog“, což jsou v dotyčné oblasti méně známé či neznámé pojmy), nyní jsou např. v Bosně a Hercegovině obě role zhruba rovnocenné a volba mezi nimi záleží spíše na konkrétním prostředí, v němž se badatel právě pohybuje, a na jeho momentálních záměrech. Úplně nejvhodnější je však obě role kombinovat. Při představování se jako novinář není na škodu připojit doplněk o etnografickém vzdělání, čímž lze - je-li badatel alespoň částečně

jazykově vybaven - získat v očích okolí status „vzdáleného přítele“; podobně může být vhodné představit se jako „etnograf a novinář“, neboť povolání novináře může mít u místních autorit větší váhu. Kombinací obou rolí nic neztrácíte a získáváte výhody obou: role novináře může být čitelnější, role etnografa je však vzácnější a její nositel je potenciálně zajímavější a navíc dává najevo více než krátkodobý zájem.

Role novináře má výhodu v tom, že svému nositeli umožňuje přístup do profesní skupiny, do společenství místních novinářů, kteří patřívají k uznávaným místním autoritám a mohou badateli zprostředkovat přístup do místního společenství obecně. Pokud jsem chtěl být ve společenství místních novinářů akceptován bez výhrad, a mohl pak žádat o podporu, obvykle jsem přistupoval na jakousi výměnu, která byla v zásadě

zkrácenou verzí profesního růstu. Touto výměnou bylo napsání krátkého příspěvku do místního listu, případně alespoň rozhlasové či televizní interview v místní stanici. Napsání příspěvku jsem nabízel sám ještě před žádostí o pomoc (např. zprostředkování kontaktu, odvozu apod.) ze strany místních novinářů, nebo současně s touto žádostí. Příspěvek z pera cizince zvyšuje prestiž listu a bez ohledu na profesionální kvalitu znamená etablování dotyčného ve společenství místních novinářů a jeho přijetí za plnoprávného člena.

Není jisté potřeba zdůrazňovat, že předpokladem úspěšného výzkumu je zvládnutí alespoň základů jazyka (na škodu není naučit se také pár ustálených frází). V mém případě šlo celkem pochopitelně o srbochorvatštinu, již se lze bez problémů domluvit i ve Slovinsku, vcelku úspěšně i v Makedonii a do značné míry i mezi Albánci. Doporučit lze i zvládnutí cyrilice, alespoň na čtení. V současnosti existují tři kodifikované podoby spisovné srbochorvatštiny: srbská, chorvatská a bosenská. Podařilo se mi postupem doby obstojně obsáhnout všechny tři; s ohledem na silnou symbolickou hodnotu jazyka totiž může být použití příslušné formy citlivou záležitostí. V rámci srbochorvatštiny existuje i řada dialektů a lokálních přízvuků ve výslovnosti, díky nimž jsou jednotliví mluvčí spolehlivě identifikováni s příslušnou geografickou lokalitou.

Do tajů hlubšího rozpoznání původu mluvčího jsem zatím nepronikl a rozeznám pouze širší region (Chorvatsko, Dalmácie, Bosna, Srbsko) - chybějí mi patřičné zkušenosti, neboť jsem se pohyboval na geograficky příliš omezeném území. Osobně jsem si osvojil středobosenský přízvuk, neboť zde jsem nejčastěji pobýval, třebaže dokážu (při pobytu v příslušném jazykovém prostředí) napodobit i výslovnost typicky chorvatskou nebo srbskou. Typický bosenský

přízvuk se však ukázal být velmi příhodným, hovoří jím Bosňáci/Muslimové, Chorvaté i Srbové a bývá tedy vnímán poměrně neutrálně.

Ideálem badatele je samozřejmě pohybovat se ve zkoumaném prostředí jako místní. O další stupeň se mi podařilo k tomuto ideálu přiblížit díky jisté vstřícné souhře okolností: Balkán se vyznačuje silným vztahem jednotlivce k místu původu (a především právě v těch oblastech, na které se soustřeďoval můj zájem), proto snaha začlenit se do zdejší společnosti nemůže být úspěšná bez toho, aniž by člověk hrál roli příslušníka určitého lokálního společenství. V roce 1993 začala na několika místech v Bosně vznikat sdružení potomků českých přistěhovalců. Touto cestou mi náhoda otevřela možnost spojit se s místní společností v jejích očích i pokrevním poutem, a tak v pozdější době v případě potřeby vystupovat jako „Čech z Bosny“ (tedy jako osoba v kontextu bývalé Jugoslávie místní, v zásadě neutrální a přijatelná pro příslušníky všech zdejších národností). Seznámil jsem se s jednou dobrou ženou, postarší a bezdětnou poloviční Češkou, s níž jsem se sblížil a z jejíhož bytu ve středobosenské Zenici se časem stala jedna z mých pobytových základů. Začal jsem jí říkat „teta“ a ona mne podle tiché dohody začala označovat za svého vzdáleného příbuzného. Jejím prostřednictvím jsem byl uveden a představen místnímu *Gemeinschaft* a po krátkém čase jsem získal individuální zařazení a status.

Ačkoli druh příbuzenského vztahu nebyl nikdy otevřeně specifikován (označení „teta“ umožňuje výklad formální, doslovný i neformální, volný), očividně blízký neformální vztah mé patronky a mne zcela postačil. Příbuzenský vztah byl dokladován prostým předkládáním faktu příbuznosti („je u mne Filip, víš, ten můj příbuzný z Prahy“) plus sociálním chováním, které do-

kládalo úzkou vzájemnou vazbu (především občasná posílání balíčků s potravinami, kávou a cigaretami, což za války silně zviditelňovalo úzké vazby mezi jednotlivými konkrétními členy rodiny). Z nutnosti odpovédět na dotaz po stupni přibuzenství nebylo obtížné vykroutit se s odkazem na jeho vzdálenost; jediný konkrétní údaj, který býval požadován, byla linie přibuzenství: zde mi pomohlo mé srozumitelné slovanské příjmení (tesař je v srbochorvatštině *tesar* - a já si záhy zvykl vynechávat obtížné „ř“ a představovat se jako „Tesar“). Toto příjmení, které působilo jako místní, nepřímo implikovalo fakt, že jsem spřízněn po otcovské linii.

K mému uvedení do místní společnosti pomohl samozřejmě i fakt, že jsem z Prahy. V myšlení domorodců pojmy „Čech“, „Česko“ s pojmy „Praha“ a „Pražan“ v podstatě splývaly (stejně jako stereotypní obrazy typu: Česko/Československo byla vždy rozvinutá, průmyslová země, „Zlatá Praha“ - nejkrásnější město Evropy... atd.), byl jsem tedy od počátku čitelný, zařaditelný.

Přiřazení ke konkrétní osobě zapojené do místní sociální sítě mi umožnilo začlenit se do jednotlivých skupin v rámci sítě vztahů - vrstevnické, profesní (novinářské), sousedské (vlastní místo bydliště - činžovní dům, v němž jsem bydlel a šířeji okolí bydliště). Zařazení se do lokálního společenství prostřednictvím sousedství mělo základní význam nejen pro začlenění se do zenické společnosti, ale i pro pohyb kdekoli jinde v Bosně i bývalé Jugoslávii, neboť od té doby jsem mohl prakticky kdekoli jinde vystupovat jako „kluk ze Zenice“ (v mém případě zenická čtvrť Blatuša, tvořící autonomní společenství s úhelnými body jako vlastní tržiště, škola apod.). V procesu zařazování se mi pomáhaly i poněkud komické momenty, jako třeba to, že jsem jako nejmladší v domácnosti venčil psa Lea - pekinéze, kte-

rý je nápadnou a ne zcela obvyklou rasou a který byl zpočátku podstatně známější než já; většinou však tento proces probíhal formou jiných přirozených činností - nakupováním, vzájemnými návštěvami apod.

Začleňování bylo, zvláště zpočátku, prováděno řadou přímých pobídek („zvedej se, jdeme navštívit strýčka Jožu“, „zavolej Biljaně, vyjděte si ven“, „přijď nás zít- ra po poledni navštívit do práce, ostatní ti vzkazují, že by tě rádi viděli“). Tyto pobídky mi sloužily i jako nadmíru vítaná vodítka při zkoumání toho, jak dotyčná společnost funguje, jaké jsou její normy - ode mne bylo vyžadováno, abych se choval podle stejných norem a vůbec stejně jako ostatní srovnatelní členové této společnosti, např. zachovával určitý denní rytmus.

Naučil jsem se tedy například, co v dnešním bosenském městě znamená vyvést dívku na večer: obvykle to v sobě nese žádný závazek. (Jenom jednou jsem měl možnost sledovat, jak se dva mladí lidé procházeli, aniž by se drželi za ruce, a s odstupem několika kroků je ostržijím znakem sledovala stará žena v kroji - delegovaná příslušnice ženské části rodiny. I pro kolemjdoucí byla tato trojice raritou.) Lze koneckonců vyvést i vdanou ženu (jako rodinný přítel). V mém případě tento úzus si- ce neplatil zcela jako pro ostatní, neboť má osoba s sebou přece jenom přinášela závan cizokrajnosti, takže ženská část přibuzenstva dotyčné někdy spekovala, zdali pozváním přece jen nevyjadřuji citový zájem (navíc podle stereotypního obrázku je „Čech z rozvinutého Česka“ a ze „Zlaté Prahy“ dobrou partii).

Vyjít si navečer ve dvou je jen jednou z forem, jak jít korzovat. V Bosně začíná mládež korzovat většinou po sedmé večer (v Dalmácii zhruba ve stejnou dobu nebo později, ale například v Makedonii až po desáté; v přímořském, mediteránním, pás-

mu zahrnujícím Istrii, Dalmácii, Hercegovinu, většinu Bosny, černohorské Přímoří a Makedonii se korzuje i okolo poledne). I vycházka ve dvou znamená často neustálé potkávání jiných známých a přátel. Není obvyklým zvykem jít si s dívkou, přítelem nebo partou někam sednout a strávit tam celý večer. Běžné je za večer vystřídat - podle velikosti města - několik kaváren a barů (aniž je nutné něco vypít) nebo - jak se to stalo obvyklým za války kvůli nedostatku peněz - vytvořit několik skupinek a hloučků postávajících na korzu před kavárnami.

Podstatná část sociálních interakcí probíhá právě při této příležitosti. Jsa člověkem od přírody spíše pohodlným, dodnes mi to dělá trochu problémy: sotva má člověk pocit, že si zahrál židli, už ho tahají jinam... Pozor při placení - platit odděleně vlastní účet není běžné. Už při objednávání je typické objednávání v rundách (každému, co kdo chce), pokud si ke stolu přisedne někdo další, někdo z přisedlých se ho zeptá: „Co si dáš?“ a objedná mu. Platí se hned číšníkovi. Větší společnost se u stolu v placení rund střídá, jinak platí obvykle ten, kdo zval. Zdráhání se přijmout pohostění (pozvání, objednání jiným člověkem) může být vyloženo jako negativní signál (zvoucí si ho může vyložit osobně), odmítnete-li už, je vhodnější zdůraznit, že jste si sedli jen na chvíli, že nechcete kávu, protože budete řídit... V tomto systému hostění a placení platí zásada reciprocity: pozvaný musí někdy zase sám pozvat. Oplátka nemusí být brána doslovně; v zásadě jde o to, udržovat vyrovnanou úroveň „má dáti - dostat“. Tamnější lidé obecně mají silně rozvinutou schopnost udržovat si přehled o tom, kolikrát zhruba byli kým pozváni a kolikrát sami zvali, a poněvadž se každý den mnoha lidí setká, sedne a něco vypije s mnoha jinými lidmi, udržuje se i obecné povědomí

o tom, kdo hostí a kdo ne. Nejhorší, co se může stát, je, že se budete zdráhát přijmout pozvání, ale protože druhá strana bude pravidelně a vytrvale naléhat, nakonec ho přijmete, avšak neoplatíte. Pak budete záhy bráni jako „šetřilové“, a začnete mít omezený přístup ke kavárenským rozhovorům, třebaže u vás jako u hosta (bráno obecně v dané lokalitě) je závazek reciprocity posunut, někdy dost výrazně, ve váš prospěch. Při snaze šetřit se možná paradoxně nejvíce vyplatí zaplatit občas rundu v širší společnosti a případně ještě připít, takový váš jednotlivý „vklad“ se tak dostane do širšího povědomí a má větší společenskou váhu. Není příliš rozšířeným zvykem zvát se vzájemně na oběd, resp. na jídlo v restauraci okolo poledne, případně v době siesty, někde je to dokonce prohrěškem proti etiketě. V tuto denní dobu je možné pozvat někoho na oběd domů, obecně však platí, že ke společnému jídlu se zasedá později. „Oběd“ vůbec může znamenat spíše hlavní denní jídlo než „oběd“ v našem slova smyslu, takže je-li takový oběd podáván pozdě odpoledne až k večeru, jedná se vlastně o „naši“ večeři. Kolem poledního se však často chodí do kaváren, a to se týká i lidí v tu dobu zaměstnaných. Známi a přátelé se navštěvují na pracovištích a odcházejí něco málo popít, kávu nebo panáčka, přičemž kolegům bez dalšího oznámí jenom kavárnu, do níž směřují.

Neméně důležitým polem sociálních interakcí jsou vzájemné návštěvy. Mládež se obvykle hloučkuje, tj. odpoledne se shromáždí v pokoji jednoho z party, ideálem je kromě přetřásání všeho možného poslouchat hudbu, případně si někdy zahrát na kytaru a zazpívat, koukat na video, chlubit se novým oblečením a čist comicsy. Praxe posledních let, v mnoha oblastech nucená izolace a nedostatek peněz, zúžily tento ideál nejčastěji na povídání.

Už mládež na základní škole napodobuje určitá pravidla, jaká platí při návštěvách dospělých. Jedním z důležitých pravidel je opět reciprocita. Dalším je pohostinnost: typickým výrazem je nabídnutí kávy (mládež nabízí colu), jde-li o delší návštěvu, která má hlubší význam (poznávací, potvrzování pozice na pomyslném společenském žebříčku apod.), pak se mezi muži povinně nabízí i alkohol, obvykle domácí slivovice nebo koňak či brandy. Návštěvy, na kterých se probírá kdo, kde, kdy, jak a s kým, jsou neocenitelným zdrojem informací o daném společenství, ale rovněž výbornou příležitostí, jak sbírat informace vůbec. V rozhovoru mezi více lidmi totiž stačí nadhodit téma, které badatele zajímá, a v zásadě jenom poslouchat, jak se rozhovor dále odvíjí přirozeným způsobem. Touto cestou si badatel ujasní, co ho zajímá a dozví se, na co se má později podrobně vyptávat.

Čím blíže jadranskému (či egejskému) pobřeží, tím více roste důležitost třetího významného okruhu sociální komunikace, jímž je prostor ulice před domem. Interakce v tomto prostoru se pochopitelně týká především sousedské komunity. Sociální rozčlenění prostoru odráží strukturu společnosti: nejbližší ke vchodu (většinou na schodech) sedí muži, povídají a občas hrají společenské hry (třeba pantomimu - hádání názvů filmů či knih). Na trávníku nebo plácku před domem řadí menší děti, větší děti se točí blíže k sedícím mužům. Ženy se vyklánějí z oken a komunikují se svými protějšky, volají z balkónu na balkón, anebo si telefonují a referují o tom, co se právě u nich děje. Matky od dětí se hloučkují opodál a jedním okem kontrolují dětskou smečku. Tato instituce je vítaným usnadněním (kromě sběru informací) pro cizince hledajícího konkrétního člověka nebo partaj, neboť lidé z domu se navzájem znají, vědí, kdo na kterém patře bydlí apod. Pokud cizinec

hledá nějakou adresu, někdo z mužů mávne rukou směrem k výrostkům a uloží jednomu, aby cizince odvedl na místo nebo alespoň kousek cesty a ukázal mu kudy dál.

V Přímoří (zhruba oblast mezi hlavním horským hřebenem a mořským pobřežím) je zvykem posedávat od poledne, přes siestu. Přejde to logické v oblasti, kde je poledne nejteplejší částí dne. Čím dále od pobřeží, jako ve vnitrozemí Bosny či Srbska, ale i ve Vojvodině, tím více se sedává hlavně navečer, pochopitelně hlavně od jara do podzimu. Za války význam těchto sedánek poklesl pod vlivem šířící se nedůvěry, zvláště v národnostně smíšených oblastech. Postupná redukce interakčních svazků tak byla spolehlivým indikátorem prohlubujícího se konfliktu.

Jako nejmladší v tříčlenné domácnosti jsem pochopitelně byl zařazen i vnitřně. Mimo jiné jsem zvedal telefony („Filipe, ohla se“), otevíral, uváděl návštěvy, vařil jim kávu... Běžnému chodu domácnosti jsem se přizpůsobil snadno. Potíže nastaly, když jsem chtěl například umýt nádobí nebo vyluxovat. Tyto činnosti jsou dosud nejčastěji chápány jako striktně ženská práce. Nechat prázdný talíř na stole a čekat, až bude sklizen, se mi však nechtělo. Nakonec jsme tento bod vyřešili dohodou: směl jsem umýt nádobí i luxovat (tetička rychle přišla na to, že to vůbec není špatné), ne však před cizími (tetičku by ostatní pomluvíly, že je líná a nechává za sebe pracovat - považte! - chlapa).

Pro pohyb v terénu a navazování nových kontaktů je pro mne - a předpokládám, že i pro většinu čtenářů Carga - nepřirozenější vrstevnická skupina, v mém případě tedy mladí muži. Dokonce mohu říci, že je většinou, zvláště ve městě, přímo nezastupitelná. Na venkově je odpovídající vrstevnická skupina sociálně vzdálenější už

rozdílností povolání nebo jako v mém případě tím, že nejsem oženěn a nemám děti apod.; na venkově jsou hranice mě vrstevnické skupiny neostře, myšlená (ideální) skupina mladých mužů organicky prolíná s obecnou skupinou dospělých mužů majících vlastní domácnost. Ve městě je naopak ohraničená dosti ostře, a to společnými zájmy, ideály apod., k „mladým“ patří i mnoho mých vrstevníků, kteří už mají rodinu a jedno nebo více dětí, konkrétní generační skupina mladých mužů se také, narozdíl od většiny venkova, prolíná s generační skupinou dívek a mladých žen.

Čím větší město, tím více je vrstevnická skupina, o níž tu hovořím, strukturovaná. Pro proniknutí do této skupiny osobně doporučuji zvláště rockovou subkulturu, která bývá vhodným pojítkem (zvláště ve velkých městech, jako je Sarajevo, Bělehrad, Priština) a umožňuje „surfovat“ mezi různými podskupinami (doporučuji to, řekněme, z „technických“ důvodů, poněvadž z české rockové scény dám dohromady s bídou pár písniček Olympicu a pak už jen názvy několika skupin). Výtečným kontaktním místem ve velkých městech jsou studentské koleje.

Nejllepší cestou k seznámení je představení jinou osobou (ať přímo nebo doporučením), ale nevadí, když se odehraje náhodně, při přisednutí si v kavárně, náhodném rozhovoru apod. Vlastní rituál získání důvěry se totiž povětšinou neodehrává při prvním kontaktu, a to bez ohledu na to, jakou váhu dotyčné prostředí přikládá doporučení či představení třetí osobou (velkou např. mezi intelektuály nebo obecně mezi Albánci). K získání důvěry (umožňující třeba klást citlivější otázky), čímž známost zapadne do určitého normativního rámce (nesoucího s sebou i jisté závazky), nejčastěji slouží výměna informací o rodinném zázemí. V mojí vrstevnické skupině k tako-

vemu účelu většinou slouží je otázka: „Máš bratry, sestry?“ (rozumí se kolik). Po výměně základních informací o rodinném kruhu (což si lze názorně představit jako vzájemné očíhávání se dvou psů) se obrazně řečeno „prolomí ledy“. Společnost v bývalé Jugoslávii se vyznačuje silným kolektivismem; úvodní scéna ze Sedmi statečných, kdy se k sobě dva klíčoví protagonisté připojí prakticky beze slova, by zde byla obtížně představitelná.

Důvěra, o níž hovořím, je však nutně podmíněná. Především ve válečných letech bylo lepší se ptát než sám odpovídat, dávat najevo stupeň povědomí o místních záležitostech bylo spíš ke škodě než k užtku. Nejedná se však zdaleka jen o důvody bezpečnostní. Špiónomanie, kvetoucí ve vypjatých válečných letech, byla dobrým důvodem k opatrnosti, nejlépe bylo hrát nezasvěceného „prostáčka“. Poskytovat o vlastní osobě co nejméně informací a o takových, v nichž nemohly být vyčítány rozpory, bych ale doporučil všeobecně. Pokud by totiž badatel dal záminku k tomu, aby se stal nežádoucím tématem místních rozhovorů u kávy, rapidně se snižují jeho šance proniknout do společnosti. Je zkrátka lépe být pozorovatelem než pozorovaným. Je ovšem vždy dobré mít přehled o tom, co se právě děje, to znamená číst noviny, poslouchat rádio, shromažďovat co nejvíce informací o dění v místě, aby bylo možné zapojovat se do rozhovorů otázkami, odpověďmi či poznámkami. Pochopitelně, že výzkum většinou nelze dělat jen jako nezáúčastněný pozorovatel. Být navenek nezáúčastněným pozorovatelem je však vhodný předstupeň k aktivnímu průzkumu, kladení dotazů apod., neboť jednak může vhodně tematicky nasměrovat, jednak pomůže zjednat důvěru.

Často je vyžadováno, aby cizinec vyprávěl o sobě, o Češích, o Česku... Vyplácí

se proto vědět, co se děje doma, i když je dobré mít na paměti, že posluchači často nechtějí zasvěcené informace jako námět k diskusi, ale žádají potvrzení svého stereotypního obrázku. Obecně platí zásada hovořit stručně, srozumitelně, být připraven na nekonečně se opakující totožné otázky. Nikterak výjimečné nejsou otázky typu: „Jak se ČR staví k...“, vážící se k nějakému tématu ohledně místní politické situace. Zde platí v první řadě zásada vědět co nejpřesněji, s kým hovoříte (národnost, politická příslušnost), a také platí obecná zásada odpovídat diplomaticky, opatrně, projevovat mírnou vstřícnost k tážající se straně, ale vyhýbat se zavazujícím formulacím. Přitom je dobré mít na paměti i to, že v řadě lokalit, zvláště městských, dosud žijí příslušníci různých národností, popřípadě stoupenci odlišných politických proudů, a že může dojít k nežádoucímu přenosu informací.

Poskytováním informací o sobě a o své zemi a společnosti, o svých postojích a politických postojích vlastní země badatel posiluje svůj nárok na kladení otázek. Ochotu odpovídat na své otázky lze zvýšit i znalostí příslušných realit - historických, kulturních, geografických, přehledem o místní politické scéně.

Komunikace ve společnosti v bývalé Jugoslávii se samozřejmě liší podle jednotlivých sociálních skupin a stupňů, záleží i na tom, nakolik má badatel širokou síť vlastních kontaktů. Pár všeobecných rad pro komunikaci s jednotlivými složkami společnosti lze shrnout následovně: intelektuální elita v bývalé Jugoslávii je obecně navzájem propojená, její příslušníci mívají v telefonním zápisníku spojení na řadu dalších intelektuálů vně i uvnitř vlastní republiky. Lze poměrně snadno získat doporučení a posouvat se od jednoho k druhému („řekni mu, že číslo máš ode mne“, „vyříd mu, že ho pozdravuju“). Někdy padne otázka,

jak se badatel seznámil s člověkem, který doporučení vzkázal.

Co se týče etnografů, folkloristů a muzejníků, nezbyvá než konstatovat, že doba Ludvíka Kuby je už pryč. Většina etnografů je politicky usměrněných, etnografie je převážně vědou, která má přinášet důkazy určitým politickým tezím (ne že by to tak nebylo vždy, ale asi ne v takové míře). Na to je potřeba se připravit. Jsou ovšem vstřícní (osobně mám konkrétní dobrou zkušenost ze Sarajeva a z Černé Hory - z Podgoricy), což se týká i řady amatérských etnografů (etnografií či takytnografií se zabývají i někteří politici, oblíbeným koníčkem je pro řadu archeologů), a pohotově vás odkáží na další kolegy. Možnost studovat sbírky, knihovny a archívy je v zásadě otevřená, pokud se ubezpečíte o tom, že jste skutečně tím, za koho se vydáváte (což znamená po první debatě odborného rázu). Co je samozřejmě neocenitelné, můžete získat informace o potenciálních místech svého výzkumu, i když se jedná v první řadě o místa s přežívající tradiční kulturou. S odbornými dotazy širšího dosahu či obecnějšího rázu nebo dotazy týkajícími se urbánní kultury, sociální kultury apod., pochodíte daleko lépe u místních sociologů. Etnologie či antropologie je omezena na jednotlivce - význačné osobnosti oboru.

V rámci měst (výrazné je to především v Bělehradě, v Sarajevu a ve městech s dlouhou obchodní, správní aj. tradicí - Dubrovnik, Jajce, Tetovo) existují rodiny, jejichž slovo má značnou váhu. Toho lze výhodně využít ke zprostředkování kontaktů. Většinou se jedná o rodiny zámožné, intelektuálně zaměřené. Mezi bosenskohercegovskými Chorvaty hrají tuto roli františkáni, především opati klášterů, na některých místech BaH (západní a severní Bosna, východní Hercegovina) a Srbska také pravo-

slavní kněží. V porovnání s nimi mají islámští duchovní obecně méně vlivu; pokud takový vliv mají, je to často dáno jejich politickou angažovaností. V tom případě je ale vhodnější obrátit se přímo na politickou stranu, jejíž vliv v dané oblasti či městě převažuje, poněvadž politická moc je většinou prorostlá do administrativních, hospodářských, kulturních aj. struktur. Ve místech s delší urbánní tradicí většinou existují „městské“ kavárny, kde se schází místní společenská, tj. především politická a intelektuální elita. Zde je možno navázat spoustu výhodných kontaktů. Nejlepší je jít s průvodcem, který vás uvede - k tomu jsou vhodní novináři - ale není to nezbytně nutné. Také je možné směřovat sraz, který si s někým domluvíte, právě sem („Je tady nějaká městská kavárna? Tak tam.“) Určitým, ne však výlučným, znakem takových míst je, že zde živě hraje národní hudba. Jakmile se v městské kavárně (restauraci) s kýmkoli seznámíte, můžete ho v zásadě využít k seznámení s kýmkoli dalším. Je potřeba mít na paměti jen jedno - nic zbytečně nespěchat, nesnažit se jen „tahat“ informace, ale věst rozhovor a snažit se rozhovorem vyhovět i druhé straně.

Zvláště ve větších městech bývají i kavárny, kde se schází elita místní mladé generace. Jejich návštěvy jsou výhodné hlavně z dlouhodobějšího hlediska, kdy se snažíte během pobytu na jednom místě zapadnout do místní mladé komunity. Kavárny obecně jsou výtečným kontaktním místem, přičemž vliv číšníků často roste úměrně s tím, oč menší je obec (neboť zná hlouběji místní komunitu). Na libovolného číšníka se lze obracet pro radu, když potřebujete někoho nebo něco sehnat. Nepomůže vám osobně, ale zprostředkuje kontakt nebo poradí jinak, zejména v záležitostech obchodní povahy. Zvláště pro případ, že jste na nějakém místě delší dobu,

vězte, že téměř všeobecně platí, že se chodí k „někomu“, tj. ke konkrétnímu číšníkovi či číšnici, a že se vyplatí pěstovat s ním styky i mimo jeho pracovní dobu a během návštěvy kavárny se k němu chovat jako ke konkrétnímu člověku (to jest prohodit občas pár slov), nikoli jako k automatu na do-nášku pití, jako to bývá, želbohu, již pravidlem v mnoha českých hospodách, kde si číšníci často nic jiného nezaslouží. Číšník z Jihu se vám za pozornost a vstřícnost může v mnoha ohledech odvděčit.

Za války, ale často i v mírových podmínkách, jsou určité oblasti ovládnuty místními bossy; to se týkalo či týká především BaH a částí Chorvatska. Za války to obvykle byli vojenští velitelé (ne však pokaždé). Seznámit se s nimi se vždy vyplatí, neboť si od nich lze vyžádat alespoň pomyslnou ochranu. Seznámení nemusí být těžké, poněvadž jde často o osoby, kterým novinářův zájem lichotí. Jde o formu moci, která má na Balkáně hluboké kořeny, a co je podstatné, vyznačuje se v jistých ohledech značnou flexibilitou: za války jsem několikrát překročil frontu tím, že si mne místní bossové (nikoli osobně, ale jejich ozbrojené složky) navzájem předali, přestože reprezentovali strany navzájem nepřátelské; převzetím druhý z nich přebíral závazek ochrany od toho, ke kterému jste se uchýlili dříve. Jednou jsem svou znalost prostředí a právě na pomyslné hranici jsem byl okraden o všechny věci.

Mnohdy mohou badatelé leccos usnadnit i vojáci (nebo policie), někdy je kontakt s nimi přímo nevyhnutelný - např. za války v BaH jednotlivé armády nebo jejich části vydávaly novinářské akreditace. Je také dobré přihlásit se na místní policii k pobytu, pokud zůstáváte déle než několik málo dní (ovšem pokud se začleníte do sousedské komunity, nemusíte zpravidla

tolik spěchat, neboť jinými kanály jste už neformálně přihlášení a přijati). Někdy může být výhodné obrátit se na reprezentanta ozbrojených složek s žádostí o neformální pomoc; v tom případě lze nanejvýš doporučit obracet se rovnou na co nejvyššího důstojníka. Ten vás samozřejmě hned předá nižšímu, odlesk jeho hodnosti však s vámi zůstává. Je ale namístě raději předem počítat s tím, že jakákoli procedura, která se v ozbrojených složkách rozběhne v souvislosti s vaší osobou, bude obvykle zdoluhavá a ponese v sobě i bezpečnostní prověřování.

Společenská struktura na venkově je více formalizovaná než ve městech. Abyste mohli provádět jakýkoli výzkum, je nutné mít na paměti, že jste-li cizincem, obecně vzato, z titulu své národnosti a státní příslušnosti, tak na vesnici jste cizincem dvojnásob. Zvláště v politicky vypjatých obdobích vaše přítomnost (zpravidla je-li delší než jeden den) podléhá formálnímu schválení - někdy pouze přeneseně, třeba prostřednictvím místního policisty, jindy u stařešiny (stařešinů). Přijetí ve vesnici je určitým procesem, který se nedá příliš úspěchat a hlavně obejít: k tomu, aby se vám společenství (mimo domácnost vašich hostitelů) otevřelo, musí být vyslán jasný signál.

Vhodným místem, kde můžete nastoupit cestu začleňování se, je opět místní kavárna (hospoda). To znamená, například, objednat si pití, dát se s někým, napoprvé třeba s číšníkem, do řeči, zaplatit někomu pití. Rozhovorem, případně objednááním pití (či rundy) si druhou stranu zavazujete. Není v rozporu s uznanými pravidly ptát se po noclehu - pokud vás nemůže ubytovat váš soused u stolu, věc se řeší v rámci sousedství. O nocleh lze požádat i přímo, někde v domě, kavárna má však tu výhodu, že se zároveň ocitáte na fóru, které vás bude posuzovat. Ve venkovském prostředí

dosud fungují v míře vyšší než ve městech instituce hostitelství a sousedství, na což se dá vcelku dobře spolehnout, neboť zásada poskytnout útočiště či pomoc v rámci sousedství skutečně bývá nepsaným zákonem. Není těžké odhadnout, kdy se hostiteli jeho role nezamlouvá, v opačném případě nebývá problémem se na místo, kde jste byli jednou ubytováni, vrátit, což bývá většinou kvitováno pozitivně („podívej, on si na nás pamatuje“) - není divu, když vaše přítomnost zvyšuje prestiž ubytovávající domácnosti.

Mé zkušenosti jsou jistě specifické, už tím, že většinu času jsem na dotyčném území strávil ve válečných letech, jsou vázány na určité konkrétní prostředí, jsou monografické. Tomu se však nelze vyhnout. Těším se, že v dalším čísle si přečtu zase zkušenosti někoho jiného, a přimlouvám se za to, aby se zkušenosti z terénu objevovaly pravidelně - ve vzájemné výměně a komunikaci vidím jeden z hlavních smyslů existence takového časopisu.

Ale nerad bych zbytečně mudroval, a tak na závěr přidávám něco pro odlehčení: vězte, že Čecha poznati podle vztahu k pivu (Pozor - ptají-li se místní na názor na jejich pivo, nehanět, ať už se jedná o jakoukoli břečku. Nebo alespoň nehanět přespříliš). Jednou jsem kdesi uprostřed Bosny řešil nějakou záležitost na místní policii. Než přišel velitel, nabídli mi pivo, ostatní policisté si otevřeli také každý po lahvi, povídali jsme, dorazil velitel: „Kde je ten cizinec?“ Pozval mne kývnutím k sobě, já automaticky sáhl po nedopité lahvi. „Čech, že jo?“ reagoval velitel.

Filip TESAŘ,
ETNA, Centrum pro výzkum
etnických a náboženských konfliktů

ETNOLOGICKÝ výzkum

(o projektu prof. Stanka)

MARIANA PFLEGEROVÁ

Jak se jistě shodne většina z nás, právě práce v terénu je tím, co činí etnologa etnologem. Proto myslíme-li náš záměr stát se etnologem skutečně vážně, mělo by právě školení v terénní práci tvořit podstatnou část našeho studia. Jak všichni dobře víme, skutečnost je tomuto cíli v současné době na hony vzdálená. Po studentech se sice vyžaduje, aby si vymýšleli, projektovali a realizovali vlastní výzkumy, dokonce aby jejich výsledky zpracovávali do podoby vědeckých článků, studenti však dosud nemohli očekávat, že jim jejich pedagogové při této nesnadné činnosti svou zkušeností, radou, nebo dokonce komplexním odborným vedením pomohou. Dalo by se předpokládat, že semináře budou věnovány intenzivní práci na praktických cvičeních, která by podle mého názoru měla předcházet realizaci větších samostatných projektů, které vyžadují přece jen jistou sumu znalostí a předchozí zkušenosti. Alespoň podle mé vlastní zkušenosti se tak ovšem na seminářích neděje. Dodnes mně není zcela jasné, k čemu tyto „seance“ ve skutečnosti slouží, mohu však říci, že ještě donedávna mně při pouhém zaslechnutí slova „seminář“ naskakovala po těle husí kůže. Jedinou představou, kterou jsem si byla schopna v souvislosti s tímto označením vybavit, byly řady navzájem zády k sobě sedících studentů, vystavených čelem křížovému výsledku ze strany vyučujícího. Již v prvních hodinách takzvaného prosemináře na začátku prvního ročníku snesla se na ně ona mučivá, v dalších měsících a letech pak bez přestání znovu a znovu útočící otázka: CO BU-

DETE ZKOUMAT?! Pravda, byli tací, kteří si poměrně rychle vybrali, pro většinu ostatních se však tato otázka stala noční můrou. A když už si konečně i oni po vynaložení obrovského úsilí něco přijatelného vymysleli, přišly další otázky: Už jste napsali projekt vašeho výzkumu? Kdy nám budete referovat o tom, co jste zjistili? Už jste něco vyzkoumali? Jak jste už daleko se svým výzkumem? Hromada otázek a požadavků. Pokud jste však, tak jak semestry ubíhaly, stále svůj projekt odkládali a čekali na dobu, kdy vám někdo sdělí, co takový etnologický výzkum vlastně představuje, o čem může nebo nemůže být, jak se liší od jiných výzkumů, co to vlastně jsou etnologická data, jak je k nim možno přistupovat, jak je získávat a jak zpracovávat, jednoduše jste se nedočkali. Ani ta přednáška, která svým názvem naznačovala, že by měla o něčem podobném pojednávat, bohužel s žádným takovým školením nepřišla. Takže pokud jste nějaké odpovídající školení nevyslechli na jiném ústavu, nebo vám prostě nebylo, jak se říká, shůry dáno...?! Připouštím sice, že určitá dávka talentu je zřejmě pro práci etnologa nezbytná, na druhou stranu jsem ovšem toho názoru, že snad nenavštěvujeme kurzy na univerzitě jen proto, abychom nakonec stavěli zase jen na talentu. Pokud vám tedy nebylo shůry dáno, mohli jste si na „seminářích“ donekonečna se svými spolužáky vzájemně vyprávět o tom, co byste chtěli dělat, nebo co zrovna děláte a ač vám pedagog naslouchal, žádné konstruktivní rady se vám nedostalo. Ať už byl potom výsledek vaší terénní práce, pokud jste se o ní skutečně

pokusili a nedali za takových podmínek přednost raději nějaké kompilaci z literatury, jakýkoliv, patří poklona jediné vám a hluboce se před vámi skláním, pokud jste tento těžký úkol úspěšně zvládli. S největší pravděpodobností to však nebylo zásluhou takzvaných „seminářů“, nebo lépe řečeno „diskusních kroužků“, nýbrž jen vašeho, čistě náhodně menšího či většího osobního nadání a čistě nenáhodného, důsledně vynaloženého úsilí.

Mluvíím zde upřímně, když říkám, že jsem nepatřila mezi ty šťastné, neboť mi dlouho nebylo jasné, co se ode mě vlastně žádá. Nebyla jsem schopna sestavit projekt svého výzkumu, neboť jsem po roce studia stále nechápala, „co vlastně je ta etnologie“ a co už etnologie není, a kromě toho, že jsem zjistila, že terénní výzkum bude zřejmě vyžadovat řadu rozhovorů s lidmi, k jejichž záznamu budu potřebovat tužku a papír, psací stroj, nebo osobní počítač, mnoho dalšího řečeno nebylo. Zaznamenala jsem sice, že přede mnou už jakési výzkumy dělali lidé jako Malinowski, Lévi-Strauss a jiní, kteří vyslovili jisté teorie, mně ze stručných bez vysvětlení nám diktovaných definic zcela nejasné. Avšak o tom, co je práce v terénu, jak k ní přistupovat, co si v terénu vybírat, jak to zpracovávat atd., atd., jsem se nedozvěděla vůbec nic. Přepadla mě deprese, ale nechtěla jsem to vzdát, protože jsem přesto všechno tušila, že ona záhadná „etnologie“ by snad přece jen mohla být něčím velmi vzrušujícím, tou cestou k poznání, která je mi nejbližší. Dlouho jsem tápala ve tmě, nenašel se nikdo, kdo by mi podal ruku a provedl mě labyrintem. Nakonec to ale přece jen vyšlo a průvodců se našlo hned několik. Především mezi ně patřili dr. Jaroslav Skupník a dr. Petr Lozoviuk a jejich seminář „Co všechno je etnologie?“ a prof. Milan Stanek a jím vedený výzkum, o kterém především pojednává tento článek.

V únoru 1997 byl na naší katedře zahájen podle slov dr. Pargače historicky první, fi-

nančně velmi slušně zajištěný skupinový terénní výzkum, kterého se pod vedením dvou pedagogů - hostujícího prof. Dr. Milana Stanka z Zürichu a PhDr. Jana Pargače, CSc - mohlo zúčastnit 12 studentů ze všech ročníků, včetně ročníku prvního. Rádi bychom vás proto na tomto místě s touto historickou událostí trochu blíže seznámili. Činíme tak v naději, že by mohla do budoucna zapůsobit jako precedens v pozitivním slova smyslu.

Jak k tomu mohlo dojít?

Celý projekt vyšel z iniciativy prof. Stanka, který na našem ústavu působí od roku 1990 jako hostující profesor. Ten využil nabídky švýcarské státní grantové organizace „Schweizerische National Fond“, která od rozpadu tzv. Východního bloku projevovala zvýšený zájem o dění v postkomunistických zemích střední a východní Evropy. Jedním z projevů tohoto zájmu bylo vyhlášení konkursu na granty, poskytované švýcarským profesorům nebo vědeckým pracovníkům, kteří navázali a dlouhodobě udržovali spolupráci s jakoukoliv univerzitou v libovolné zemi bývalého Východního bloku, a navrhli a obhájili projekt, který by měli zájem v dané zemi za účasti tamních vědeckých pracovníků a studentů realizovat. Prof. Stanek tehdy podal návrh projektu, který nosil v hlavě již delší dobu, původně ho však chtěl realizovat ve zcela jiném prostředí: Šlo o výzkum sociálního pozadí voličů extremistických stran; konkrétně se počítalo s voliči LePennovy ultrapravicové Národní Fronty, která opakovaně dosahovala výrazných úspěchů v jihofrancouzských departementech Marseille, Provence a dalších. Za daných podmínek - v situaci po převratu, kdy prof. Stanek začal jako bývalý emigrant znovu navštěvovat zemi svého původu, jejíž dynamicky se měnící situace ho velmi zaujala, se rozhodl převést tento projekt do českého prostředí. Při svých cestách do Čech (zejména od roku 1992 do roku

1996) si povšiml vzrůstající obliby pravicově extremistické strany Sdružení pro Republiku - Republikánská strana Československa dr. Sládka, což ho přesvědčilo, že projekt bude možno realizovat i v českých poměrech. Zkoumané spektrum se později rozhodl ještě rozšířit o extrémně levicové voliče postkomunistické KSČM. S tímto návrhem v konkursu uspěl a grant od Švýcarského národního fondu byl na světě. Za českou stranu projekt zastítil děkan FF UK doc. Vrhel, účast na realizaci projektu přislíbil dr. Pargač. Poprvé v historii tak studenti našeho ústavu (alespoň oněch 12) dostali možnost provádět svůj terénní výzkum v odpovídajících podmínkách. Každý ze studentů dostával v průběhu celého projektu odměnu v celkové výši 16 000 Kč, navíc mu bylo propláceno jízdné, noclehy a výdaje za stravování v terénu. Tým dostal k vlastnímu použití nový osobní počítač s tiskárnou, o kterém bylo rozhodnuto, že bude po skončení projektu darován do užívání Ústavu etnologie. Významnou novinkou přitom nebylo jen finanční a materiální zajištění celého projektu, ale i jeho odborné metodické vedení v rámci promyšlené a jasně, srozumitelně formulované koncepce. Ta byla studentům prof. Stankem podrobně vysvětlena už v rámci úvodního setkání, aby pak mohla být opakovaná s ohledem na postupně získávané zkušenosti z terénu se studenty diskutována, případně v detailech pozměňována a přizpůsobována existujícím podmínkám. V zásadě však šlo především o to, aby studenti měli možnost na vlastní kůži si vyzkoušet, jak tato koncepce funguje v terénu a jak ji bude možno využít při závěrečném zpracovávání výsledků výzkumu do podoby článků, kde každý ze studentů dostal vzácnou možnost, stát se autorem samostatné kapitoly ve společně vydávané publikaci.

Co bylo vlastně tématem výzkumu?

Jak jsem už výše zmínila, šlo o výzkum sociálního pozadí voličů a sympatizantů ex-

tremistických stran jak levicově, tak praviceově orientovaných. Jak je vidět, jedná se o výzkum na pomezí etnologie a sociologie. Rozmezí mezi těmito dvěma obory je zvláště v posledních dvaceti letech čím dál méně znatelné. O etnologickém zaměření našeho projektu však vypovídá jeho orientace na výzkum menších, kompaktnějších celků, jeho soustředění na detail. Zde jde konkrétně o kladenské vesnice Libušín, Vinařice a Pchery a určité vytypované volební okrsky pražských čtvrtí Košíře a Holešovice.

Jak jsme vyhledávali vhodný terén?

V koncepci, se kterou nás seznámil prof. Stanek, šlo o výběr specifického „milieu“ (prostředí). Tuto počáteční fázi výzkumu vysvětluje Stanek následovně: „Vybrali jsme „milieu“, ve kterém se vyskytlo velké procento extremistických voličů. Výběr jsme provedli na základě nepublikovaných statistických údajů o výsledcích parlamentních voleb z roku 1996, které nám poskytl Státní statistický úřad na disketách. Tyto výsledky byly rozvrženy podle takzvaných minimálních jednotek - volebních okrsků. Například v Praze je 1300 takových malých volebních okrsků a obdobné okrsky existují i na Kladensku. My jsme mezi nimi hledali právě ty, v nichž byl součet Sládkovských a Grebeníčkovských voličů vysoký, v některých činil až 40%. Dokonce v Praze, která má v tomto ohledu všeobecně nízký průměr, jsme našli okrsky, v nichž byl poměr těchto voličských preferencí nadprůměrně vysoký, okolo 16%, oproti celopražskému průměru, který se pohybuje mezi 2 až 4%. A tak jsme vyhledali „milieu“ - městskou čtvrt, nebo spíše určitou její část, anebo vesničku jako Libušín, Vinařice, kde se vyskytlo vysoké procento preferencí pro extremisty. Daná koncepce vychází z předpokladu, že v takto zvoleném „milieu“ se budou samozřejmě vyskytovat rozmanité preference, ale za situace, kdy se zde vytvořila tak vysoká podpora pro radikály, je zřejmé, že rozhodně

jde o vhodné prostředí, studovatelné skrze početné jednotlivce, s nimiž zde postupně navážeme kontakt. Když toto konkrétní prostředí pochopíme - ozřejmíme si, jak to chodí v Libušíně, anebo v určitých okresech v Košířích nebo v Holešovicích, máme šanci pochopit, proč se tam objevilo tak vysoké procento extremistických voličů. To nám nikdo nepoví, ani Sládkovec, ani člen ODS nám to jednoduše nevysvětlí. To je otázka, kterou si můžeme položit, když po skončení dlouhodobější práce v terénu hodnotíme výsledky, totiž naše poznatky o tom, co se s těmito volebními okrsky stalo za posledních deset let, nebo snad už dvacet let, (vše má svoje dějiny), že se tam nachází takto vysoké procento radikálních voličů. Takže my jsme od začátku nešli studovat konkrétně Sládkovce, ale začali jsme studiem jistého osobitého „milieu“.

Prvním úkolem studentů, kteří na jeho splnění dostali měsíc času, bylo zjistit na konkrétních obecních úřadech, kde se nacházejí vybrané okrsky, které byly ve statistikách označeny pouze číslem, vypravit se do nich, obhlédnout je a připravit jejich výstižný popis a fotodokumentaci, tak aby následně při společné diskusi bylo možné vybrat okrsky, jevící se jako nejvhodnější pro vstup do terénu. V daném momentu šlo hlavně o okrsky pražské, neboť kladenské vesnice byly vybrány již dříve prof. Stankem a dr. Pargačem. Ideální bylo již v této fázi navázat kontakt alespoň s jedním obyvatelem vytypované lokality, a sice takovým, který by se mohl stát v dalších fázích terénní práce takzvaným „pilotem“, schopným a ochotným výzkumníkovi zprostředkovat další kontakty mezi svými známými, příbuznými, zákazníky apod. Cílem tedy bylo v průběhu měsíce března vybrat vhodné „milieu“, navázat první kontakty s místními obyvateli bez ohledu na jejich politickou orientaci, pokud v této fázi vůbec byla známa, vybrat si nejvhodnějšího člověka, ochotného ke spolupráci, navázat s ním adekvátní pra-

covní vztah a do začátku měsíce května kompletně zpracovat první složku o jednom informátorovi. Zde tedy končí přípravná fáze výzkumu, ve které šlo především o výběr vhodného terénu a začíná samotná práce s informátory ve zvolené lokalitě.

Jaký metodologický přístup byl zvolen pro práci v terénu?

Mluví znovu prof. Stanek: "O té metodě by se dalo hodně hovořit, ale kdybychom si měli vybrat jeden hlavní rozlišující znak, pak by to bylo zejména soustředění na jednotlivce, jakožto protějšek tazatele, nebo výzkumníka či výzkumnice. Z toho vidíme, že jde především o konkrétní pracovní vztah, zaměřujeme se na to, jak se tento pracovní vztah vyvíjí. Na základě vývoje pracovního vztahu mezi informátorem a výzkumníkem se dozvíte někdy víc než v rámci vlastních obsahů, které vám informátor sdělí. Anebo také můžeme říci, že pozdější obsahy, které vám poví, závisí na tom, jak se odvíjí váš pracovní vztah. Tato záporná koncentrace na pracovní vztah znamená výrazné zúžení zorného úhlu, a to je metodický základ, s nímž pracuji já i moji kolegové ve Švýcarsku už dvacet let. Proto také chápeme, o jak složité problematice tu mluvíme: Pracovní vztah se nevyvíjí jen tak! Jde o velmi složitý a choulostivý proces, a ne každý etnolog je ho od počátku schopen zvládnout. Když máte co do činění se studenty, kteří ještě nikdy neprováděli výzkum, je to především záležitost didaktická...

Jestliže se zde zabýváme takovým tématem jako jsou volební preference pro extremistické strany, řekněme pravičáckého směru v Evropě, mohli bychom k tomuto tématu pochopitelně najít množství literatury podložené dokonalými empirickými výzkumy, která bude přinášet víceméně hotové modely vysvětlující chování lidí v určitých celospolečenských situacích. Tyto makrosociální modely, by nám snadno dokázali číselně, že v regionu, kde se v průběhu několika let stále zhoršuje

ekonomická situace a stále více lidí je bez zaměstnání, a i ti, kteří zaměstnaní jsou, mají o své zaměstnání strach, přičemž ti, co vydělávají, vydělávají stále méně - v takovém regionu zpravidla bude narůstat počet sebevražd a bude narůstat podpora pro radikální řešení situace, ať už levičácké, nebo pravičácké. Těchto hotových modelů by se dalo využít jednoduše tak, že byste si jako vědec sedl v Paříži a začal psát o české situaci bez toho, abyste jezdil do Čech a povídal si s nějakým Čechem. A asi by to i sedělo...! Ale to není náš pracovní cíl. Náš pracovní cíl spočívá právě v navázání pracovního kontaktu s několika lidmi vybranými cílevědomě, anebo vybranými náhodou, a ve snaze pozorně jim naslouchat, zjišťovat co si oni o tom myslí a co jsou o tom schopni říct. První zásadou přístupu, o který se mi zde jedná, je, že neakcentujeme, neaplikujeme hotové teoretické modely, ani celé naše předběžné porozumění, které samozřejmě existuje, nevyužíváme je však manipulativně. Naopak, postavíme se do situace: Co já všechno vím, to je ohromné, ale chci slyšet, co si myslí, co vypovídá můj partner. Nejprve musím navázat kontakt, abych byl následně zaplavený informacemi a názory a poznámkami, které mohou být srozumitelné, ale i nesrozumitelné, zajímavé, anebo mě mohou dokonce i otrávit, když už můj informátor vykládá příliš dlouho... Ale ta osoba, jednotlivcům něco dá - jako dárek. Když už to jednou mám, když jsem se to dozvěděl, zapsal jsem si to, pak se mohu pustit do nejrušnějších interpretačních činností, interpretačních, ale i vysvětlovacích. Ale základem je právě onen kontakt a respektování mého protějšku jakožto jedince, který má na vše svůj vlastní názor a i tam, kde ho na první pohled nemá, když ho budeme dostatečně poslouchat, ukáže se, co si ve skutečnosti myslí. Dozvíme se názor člověka, a to byl v tomto našem výzkumu ten základní metodický přístup, totiž že si nevymýšlíme, že se dozvíme nějaké objektivní struk-

turálně-kulturní, nebo sociální a politické, ale dozvíme se něco o konkrétním jedinci, o tom jak on sám sebe vidí. Úúúú..., tak je to jednoduché! Ale teprve když se „tohle něco“ dozvíme, máme možnost rozšiřovat naše poznání různými směry, ať už kulturně-antropologickými, strukturálně-antropologickými, ekonomickými, politickými, nebo jinými. Základní maxima, požadavek, nárok, založený v této koncepci, kterou já zastupuji, je, že nemá smysl spekulovat, protože ať je to Lévi-Strauss, anebo Radcliffe-Brown, zůstane to pouze prázdnou spekulací, pokud vám chybí tento původní, trochu kompletní, v delší proceduře získaný kontakt s jedním a více lidmi, kteří vám povědí svůj vlastní názor na svůj svět. To je ambice a maxima, to je přímo „Ansage“ - vypovězení války, protože 50% antropologie je podvod, neboť antropologové se často pouštějí do neobyčejných kulturních spekulací, nebo socioekonomických spekulací bez toho, aby měli takovýto základní materiál. Nemůžete přece budovat dům bez cihel! A to byl také jeden z didaktických smyslů tohoto podniku, totiž aby studenti měli možnost si to ověřit, aby nejprve získali trochu té vlastní zkušenosti, vlastní materiál, to znamená, aby vytvořili takové pracovní vztahy, ve kterých jim jejich protějšek něco o sobě poví, kde se něco dozví o jeho vizích, o jeho sociální integraci. To je výchozí bod, se kterým se dá udělat sedm dalších rozmanitých vědeckých procedur, ale je zároveň velmi důležité, aby se ty vědecké procedury nedělaly už dopředu!"

Z předchozího je zřejmé, že základním kamenem celé terénní práce je v dané koncepci zaměření na jednotlivce. V této fázi výzkumu měli studenti učinit své první zkušenosti s dlouhodobější prací s jediným informátorem, což si kromě cviku v navazování kontaktů vyžadovalo i soustředění na cílevědomé rozvíjení schopnosti utvářet a udržovat vhodný pracovní vztah mezi informátorem a výzkumníkem. Právě v této fázi nabyla svého pl-

ného významu pravidelná setkání v rámci semináře, která posloužila jako diskusní a poradní fórum, na které měli všichni členové týmu přinášet své zkušenosti (zejména s navazováním a rozvíjením zmíněných pracovních vztahů), vzájemně si je sdělovat, porovnávat, společně se nad nimi zamýšlet, pokoušet se za pomoci zkušeného pedagoga řešit aktuální problémy, navrhnout nové postupy atd. Prof. Stanek nám k tomu řekl: „Pro výzkumníka není důležitá přednáška, nebo kniha o takové metodě, ale hlavně aby si ji sám vyzkoušel, aby zjistil, co takový přístup přináší, jak na něj informátor reaguje, co se s ním odehrává... Je důležité zkusit si to nejen s jedním, ale s více informátory a především je důležité, aby měl výzkumník možnost si o tom následně povprávět, své zkušenosti, ať už dobré nebo špatné, někomu sdělit, vyslechnout si jeho zkušenosti atd. To možná v dané skupině nebylo tak lehké, aby se vytvořilo takové otevřené, kamarádské prostředí. To není lehké v žádné skupině, ale v průběhu výzkumu jsem si všiml, že se vytvářely menší skupinky, kde studenti probírali své zkušenosti a poznatky, vyměňovali si myšlenky a názory - dva, tři lidé. Ale bez celého tohoto procesu, tohoto „feedback“ (zpětné vazby) se ten vývoj, ten pokrok, to učení nikam nepohne. Zde se totiž jedná o komplikované situace mezilidského kontaktu; má tudíž ohromný význam, aby se výzkumníci sešli, proto aby jeden sdělil tomu druhému svou zkušenost a druhý na ni reagoval: „Opravdu? No to je skutečně hrozné, to se mi ještě nestalo. Ale podívej se, já jsem to dělal takhle a stalo se mi to a to...“ Základním účelem tohoto výzkumu bylo, aby si studenti práci v terénu nejprve sami vyzkoušeli a aby se potom vraceli zpátky a diskutovali o tom, jak to probíhalo. To byla má základní myšlenka, která byla důležitější, než nějaké vědecké výsledky týkající se Sládkovců. Teprve když si studenti tuto metodu sami vyzkoušeli v terénu, pak se mohli technicky rozhodnout pro

jiný přístup, který se jim zdál výhodnější. U některých se ukázalo, že je pro ně výhodné v určité fázi pracovat ve skupinách, nechal jsem je tedy pracovat ve skupinách, ale vždy znovu jsem zdůrazňoval, jaký to má význam zkoušet si a trénovat se v dovednosti pracovat mezi čtyřma očima. Jde totiž o jednu zásadní věc, kterou musí tazatel (výzkumník, etnolog) pochopit: že on je ten hlavní kontext. Většinou etnologů tohle není vždy jasné. Mnozí se domnívají, že kontextem je kulturní gramatika nebo ekonomická situace, ale nechápou, že právě oni jsou významným kontextem. Jedná se o základní rozšíření vědomí tazatele (etnologa) ve chvíli, kdy si uvědomí, že je důležitou částí kontextu. Nejen v tom smyslu, že informátorovu výpověď a chování ovlivňuje. Nejedná se o to, že by svou přítomností něco zfalšoval. Takové úvahy, které se stále ptají po tom, co je objektivní, jsou falešné. Kde chcete tu objektivitu hledat, v kterém obchodním domě? Prostě není. Jedinou cestou k určitému stupni zvýšené objektivitě je, že si uvědomíte svoji roli. Například mladá tazatelka se starším pánem, kterého v jeho stáří těší, že se může bavit s mladou inteligentní ženou: Tazatelka si musí uvědomit, že se nachází právě v takové situaci a musí se naučit nějakým způsobem s tím zacházet - praxí, ne nějakými poučkami. Nebo mladý, ale už jaksi urostlý, dospělý muž, který se baví s osmnáctiletým mladíkem, by si měl uvědomit, že mladík může mít z jeho otázek strach. Když si ten tazatel neuvedomí, že dotyčný mladík z něho má strach a respekt, snad i obdiv, ale především respekt a strach, a proto mlčí a odpoví jen tehdy, když je tázaný, když si tohle tazatel neuvedomí, nepodaří se mu přestrukturovat danou situaci do příznivější polohy. I když je chlapec ochotný spolupracovat - přišel už několikrát, odpovídá na všechny otázky, ovšem jen když je tázan, na všechno se mu musí položit otázka, není možné dostat se do optimální, jaksi důvěrnější pozice. Je-li vhodná pra-

cnovní situace, když položíte otázku, jak to bylo na gymnáziu, informátor vám o tom povypráví. Ale vy jste v situaci, kdy mu musíte dát dvacet otázek, než se něco dozvíte. Přesně to se stalo jednomu ze studentů - výzkumníků. Sám s tím nebyl spokojený. Zkusil jsem mu poradit následující: „Zeptejte se ho, jak to dělá s holkama? Neptejte se ho byrokraticky, kdy začal chodit do školy, jak to bylo v první třídě gymnázia, jak to bylo ve druhé třídě, jací byli jeho učitelé... To je pro něho otrava. Zkuste to prostě jinak.“ Když se stane, že taková otázka visí ve vzduchu a už je čas, a přece nikdo ji nevyvolá, potom diskutují o politice, nebo o kulturní antropologii, ale ta základní otázka nepadne a ve vztahu vzniká napětí. Z toho vyplývá, že jednou z důležitých úloh tazatele je uvolnění těchto napětí. Jsou lidé, kteří to dělají bez přemýšlení, instinktivně, šikovně, už to uměli před tím, aniž by si to uvědomovali, a jsou zase takoví, kteří se to musí krok za krokem učit, to se dá naučit. Když vím, že je tu napětí ve vztahu, že je tu něco nevyřčeného, musím se nad tím zamyslet, mohlo by to být i ve mně... To musíte vyzkoušet. Snad pak něco vyzkoušíte a ono to bude úplně vedle, nepodaří se vám to, napětí se ještě zvýší. Tak si musíte říct, že to byla špatná cesta a najít lepší. A samozřejmě se může stát i velmi šikovným tazatelům, že se to ani potom nepodaří, že informátor se odvrátí, to se stává. Ale i potom si je třeba říci: Dobře, pak to bude mít určitý důvod, že se informátor odvrátil. V podstatě bych o tom ani nemusel uvažovat, mohl bych si najít jiného informátora a zkusit to znova. I to je správný, aktivní přístup, ale je také dobré „ex post“ přemýšlet o tom, proč to vlastně bylo nemožné, neboť z toho se člověk zase něco naučí, když se mu podaří alespoň trochu pochopit, proč se určitý vztah vyvinul takovým způsobem, že nemohl pokračovat. I to je cenná zkušenost. O čem zde mluvím, nejsou jenom vědomosti, to je zkušenost, která se nedá nijak jinak přitáhnout, než že si to sami vyzkoušíte. Je to jako s tím slavným učením plavání na suchu; to se nedá, musí se jít do vody. Samozřejmě i u těch studentů, kteří už měli zkušenosti, nebo náhodou dokázali vycítit, se kterým informátorem by to šlo, se kterým ne, šikovně si svou pracovní situaci navodili, nešlo vše bez potíží. Potíže se stále vynořují a to je správné, tak to musí být, to je proces, jakým se zkušenost vytváří, totiž že narazíme na těžkosti a uvědomíme si: Aha, tak teď jsou potíže, jak na to?!”

Z vlastní zkušenosti mohu říci, že právě ona zmíněná zpětná vazba, tedy možnost vyložit aktuální průběh svého výzkumu ostatním členům týmu, kteří se momentálně potýkají s obdobnými situacemi, a především možnost analyzovat každý problém ve spolupráci se zkušeným etnologem a pedagogem, který má skutečný zájem každou vaši zkušenost si pozorně vyslechnout, zamyslet se nad ní a pokusit se ji rozebrat, zhodnotit, zobecnit a případně navrhnout další postup, byla pro mě vzácnou a nedocenitelnou pomocí. Je totiž nesmírně důležité mluvit nahlas o problémech, které vás neodkladně zaměstnávají, a to v tvořivém prostředí, které je schopno vaše myšlenky přijmout, zpracovat, znovu formulovat a zasadit do nového kontextu, neboť tak jak je slyšíte znovu a znovu vyslovovat, vaše pochopení se stále více prohlubuje. Navíc samotný fakt, že někoho skutečně zajímají vaše zkušenosti, že je schopen je ocenit, zhodnotit, reflektovat, pohotově srovnat s vlastní praxí je velmi motivující, pro mě o to víc, že jsem se dosud s podobnou odezvou nesetkala.

Jak konkrétně probíhala práce s každým informátorem?

Po navázání kontaktu následovala intenzivní, v ideálním případě několikátýdenní spolupráce, v rámci níž bylo cílem provést pět zhruba hodinových rozhovorů s jedním informátorem. Smyslem opakování rozhovorů nejlépe v kratších časových intervalech je právě navázání optimálního pracovního vztahu me-

zi informátorem a výzkumníkem, tak aby bylo došlo k uvolnění počátečního napětí a bylo dosaženo určitého stupně vzájemné důvěry. Každý informátor si pochopitelně vybírá, o čem bude mluvit a často je podstatný rozdíl v tom, jak vypovídá při prvním setkání a při setkání třetím nebo čtvrtém. Tak jak dochází k navození určité pracovní atmosféry, rozšiřuje se i spektrum témat, na které je možné či vhodné se zeptat, a o kterých je informátor ochoten se šířeji rozprávět. Zároveň se může naskytnout možnost setkat se s informátorem na různých místech, v různých souvislostech, a tak lépe poznat jeho aktuální sociální kontext - např. v hospodě mezi kamarády, na pracovišti mezi kolegy, v domácím prostředí s rodinnými příslušníky apod. Rovněž sledování samotného vývoje vzájemného pracovního vztahu hraje, jak bylo už výše zmíněno, významnou roli a může napovědět mnohé nevyřčené o situaci informátora. Souvislostí je tu mnoho, v každém případě však existuje velmi zřetelný rozdíl v kvalitě výpovědi podle toho, zda byl proveden jeden vícehodinový rozhovor nebo naopak více rozhovorů hodinových.

Rozhovorů by mělo být celkem pět, z toho první tři řízené rozhovory by měly být otevřené - tzv. „open-end-interview“, čtvrtý rozhovor doplňující a závěrečný konfrontační. Otevřené rozhovory jsou ze strany výzkumníka vedeny tak, aby byla postupně navozena jednotlivá témata, ke kterým se informátor následně dle svého uvážení volně vyjadřuje. Výzkumník by do informátorovy promluvy měl zasahovat co nejméně a každý svůj zásah by měl v následném zápisu rozhovoru zřetelně vyznačit. Cílem takto vedeného rozhovoru je dát informátorovi prostor pro vlastní sebeznamnění, aby popsal sám sebe právě tak, jak se on sám vidí. Je nanejvýš důležité pozorně naslouchat a pokud možno informátora nepřerušovat ani ve chvílích, kdy odbočí od „původního tématu“ a zeširoka se rozpovídá o věcech zdánlivě nesouvisejících, neboť prá-

vě v těchto odbočkách se často výrazně odráží informátorova specifická, jeho osobitá názor na svět. Je podstatné všimnout si, o jakých tématech informátor mluví nejčastěji a nejobsáhleji, a která naopak vynechává, nezmiňuje se o nich spontánně, nýbrž pouze na dotaz, případně velmi stručně. Právě to nám takzvané „mezi řádky“ vypovídá o mnohém, neboť v otevřeném rozhovoru si informátor do značné míry sám určuje, o čem bude mluvit, co ve svém životě považuje za důležité, co ne, nebo co by raději vůbec zatajil. Výzkumník celý rozhovor bezprostředně po jeho skončení z paměti zaznamená. Doplnující rozhovor pak slouží, jak už jeho název napovídá, k doplnění chybějících informací, které informátor z jakýchkoliv důvodů ve svém výkladu opominul, a k ujasnění všech údajů, tak aby měl výzkumník po skončení čtvrtého rozhovoru kompletní informace o informátorově biografii a aktuální formě sociální integrace.

Sledované tematické okruhy byly následující:

Sociální biografie:

- 1) místo a čas narození, další sled míst bydlení, nejdříve s rodiči, potom samostatně, v souvislosti s věkem, otázka bytu;
- 2) rodinné pozadí z otcovy a z matčiny strany;
- 3) dospívání, založení rodiny, vlastní děti;
- 4) školy, profesní vzdělání;
- 5) pracovní zařazení a jeho vývoj;
- 6) příjem a jeho vývoj, výdaje a jejich vývoj.

Aktuální forma sociální integrace:

- 7) aktuální skupina rodinné příslušnosti, aktuální skupina na základě mimorodinných vztahů (pracoviště, volný čas, přátelství);
- 8) vývoj aktuální skupiny v posledních letech;
- 9) postavení informátora v jeho aktuální skupině;
- 10) účast na společenském životě na lokální úrovni (spolky, náboženství, komunální organizace);
- 11) účast na společenském životě v širším měřítku (straničká příslušnost);
- 12) vývoj politických preferencí od roku 1989.

K práci s těmito tématy prof. Stanek ří-

ká: „Informátor je velmi silně ovlivněný, ale jiným způsobem, než při klasické byrokratické práci s dotazníkem. Když od někoho chcete hrubou formu jeho životopisu, je jasné, že vám nikdy nepoví všechno, ani vlastní bratr vám to nepoví, ani vaše milenka nebo miletec. To nepřichází v úvahu. Není třeba si dělat iluze, že vám někdo vyklopí, co má doopravdy na srdci, a nejen proto, že by nechtěl, ale i proto, že má vnitřní cenzuru, která mu to nedovolí, i kdyby chtěl. Takže když začínáme otevřené interview, neznamená to, že naše otázky nemohou být všeobecné. V našich úvodních seminářích jsem měl samostatný výklad o povaze otázek. Můžete dát otázku velmi přesnou, „hustou“ (např. „Kde jste chodil do lidové školy? V Praze, nebo kde?“), nebo můžete dát širokou otázku (např. „Jaký máte vztah ke škole, když myslíte na vaše zkušenosti z gymnázia, jaký na to máte názor?“). Obě dvě otázky je možné položit. Já jsem ale doporučoval otázky střední úrovně abstrakce, které nejsou ani příliš úzké, ale ani moc široké. Taková je například otázka typu: „Mohli byste mi vyprávět o postupnosti vašich bydlišť?“ Jsou lidé, kteří žili po celý život v jednom bytě, tak mi to poví. Jsou lidé, kteří se v průběhu života stěhovali a v posledních patnácti letech žili ve třech, čtyřech bytech. Když v našem vztahu nebude žádný silný rušivý vliv, povypráví mi o tom: „Nejdřív jsem bydlel u rodičů...“. Potom můžete klást i přesnější otázky: „Kde byl ten byt?“, potom: „Měl jste svůj vlastní pokoj?“, „Ne, ne, já jsem bydlel s bratrem...“. Zde jde o laterální přístup, protože z téhle otázky o bytu se dozvíte velmi mnoho o jeho vztazích v rodině, jak to šlo a proč změnili byt a: „potom jsem žil sám, nebo jsem šel na internát...“. Z takovéto laterální otázky se dozvíte velmi mnoho o vývoji života vašeho informátora i o vývoji jeho názorů.“

Pátý rozhovor by se měl realizovat jako závěrečná konfrontace: Do této doby výzkumník svému protějšku a jeho názorům

pouze pozorně naslouchal, aniž by na ně reagoval, což ponechalo informátorovi dostatečný prostor pro vlastní prezentaci. Nyní by však měl být pracovní vztah natolik funkční, že obě strany jsou připraveny své názory konfrontovat. Výzkumník teprve v této chvíli dostává možnost na oplátku prezentovat před svým protějškem sama sebe a ukázat, že i on má vlastní názor, který se vůbec nemusí s názorem informátora shodovat, často může být zcela opačný a kritický - (zejména v případech extremistických voličů), jejich vztah by však v tomto momentu měl už být na takové úrovni, že přesto budou schopni o problémech diskutovat. Teprve tehdy se stávají oba partneři ve vztahu rovnocennými. Konfrontační rozhovor dává prostor pro výměnu názorů k ožehavým tématům, umožňuje sledovat informátorovu schopnost a způsob argumentace, jeho razanci, nebo naopak váhavost v jednotlivých postojích, může odhalit rozdíl mezi projevem v rámci bezprostřední nepřipravené reakce a v rámci promyšlené prezentace vlastních názorů atd.

Po ukončení rozhovorů následuje práce na složce ke každému informátorovi. Kompletní složka musí obsahovat záznamy pěti rozhovorů a dále zobecnění a zhodnocení z pera výzkumníka. Jde o popis sociální biografie, aktuální formy sociální integrace, politické orientace a závěrečnou charakteristiku informátora formou globálního dojmu z jeho osobnosti. Těchto složek měl každý student vypracovat alespoň pět, tak aby konečný vzorek obsahoval zhruba 60 složek, které budou moci být použity jako základní materiál, jenž pak bude podroben analýze a komparaci, jejímž konečným výsledkem by měly být odborné články.

Nyní, když máme v rukou všechny vypracované složky, přichází druhá, neméně důležitá část projektu, totiž zpracování výsledků výzkumu do podoby, kterou bude možno publikovat. Od ledna do června 1998 za tímto

účelem probíhal seminář, jehož tématem byla otázka psaní akademických článků. Máme-li před sebou shromážděný materiál, stojíme totiž vždy před rozhodnutím, jakým způsobem ho chceme zpracovat, neboť způsobů a přístupů existuje mnoho. Prof. Stanek na svých seminářích prezentoval postup inspirovaný francouzským sociologem a etnologem Pierrem Bourdieu, tak jak ho popsal v knize, která byla taktéž významným pramenem inspirace pro náš projekt - „La Misère du Monde“ („Bída světa“). Tato kniha byla výsledkem práce týmu francouzských sociálních vědců, kteří se zabývali výzkumem nezaměstnaných ve Francii. Upoutala na sebe značnou pozornost, neboť se objevila na trhu v době, kdy se rostoucí nezaměstnanost stala ve Francii velmi aktuálním a často diskutovaným problémem, kterým se cítila - byť i jen nepřímo - ohrožena podstatná část francouzské veřejnosti. Stalo se neuvěřitelné: Odbornou knihu v rozsahu 800 stran kupovaly desetitisíce lidí, na určitou dobu se stala skutečným bestsellerem a brzy byla přeložena také do němčiny a do angličtiny, v nichž slavila další pozoruhodné úspěchy.

Metodika výzkumu byla obdobná jako v našem případě, tedy vedení opakovaných otevřených rozhovorů, jejichž výstupem byly tzv. „orální historie“ („oral histories“) nebo sociální biografie jednotlivých osob, zahrnující i aktuální formu sociální integrace. Výsledná publikace pak byla tvořena 12 kapitolami, z nichž každá obsahovala jednu výpověď přetištěnou v plném znění a její odborný výklad nebo interpretaci. Každá kapitola této knihy byla napsána jiným autorem (členem výzkumného týmu) a pojednává v rámci jednotného tématu o jednom jeho specifickém aspektu, který je modelově ilustrován právě na příkladu vybrané výpovědi, která je interpretována ve srovnání s výpověďmi dalšími a zařazována do obecnějšího kontextu.

Pokud jsme měli použít stejný model,

bylo nejdříve nutné, aby si každý výzkumník pečlivě prostudoval veškerý shromážděný materiál, porovnal ho s materiálem vlastním a na základě této srovnávací práce si pak vybral některý z mnoha modelů, které se daly ze shromážděného materiálu vypořádat, aby ho následně detailněji rozpracoval. Abychom však vůbec byli schopni jednotlivé složky porovnávat, bylo nejprve třeba analyticky si je zpracovat do formy pracovních modelů. Prof. Stanek věnoval v této fázi svůj seminář výkladu o tom, jak si poradit s tímto úkolem, tedy jak učinit obsáhlý materiál operativním.

Nejvhodnější bylo začít u vlastních složek, které každý výzkumník znal velmi detailně. Tentokrát byl postup přesně opačný než v první fázi výzkumu. Zatímco cílem otevřených rozhovorů bylo shromáždit co nejbohatší materiál, získat co nejvíce osobních detailů, soustředit se na jednotlivce v jeho specifickosti, ve fázi zpracování bylo nutné na tyto detaily zapomenout a soustředit se na podstatu sdělení každé výpovědi, tak abychom vůbec mohli přikročit ke komparaci. Bylo tedy nutné vypracovat na základě každé složky jednoduchý profil.

Studenti opět nebyli ponecháni svému osudu, nýbrž sledovali společný pracovní model, který předložil prof. Stanek. Jde o model tzv. „strukturně dynamického trojúhelníku“. Vrcholy tohoto trojúhelníku tvoří tři faktory:

1. Jako první faktor uvažujeme zavedení elementů tržní ekonomiky v České republice. V našem kontextu ho vnímáme jako rychlou změnu objektivních socioekonomických poměrů, která způsobuje na jedné straně významné otřesy a tlaky v životě jednotlivců, na druhou stranu ovšem přichází s nabídkou poměrně širokého spektra nových možností.

2. Ve vztahu k prvnímu faktoru můžeme v české společnosti sledovat výrazný pohyb; a zde nám právě jednotlivé pracovní složky umožňují detailně sledovat reakce jednotlivců na tyto změny ve smyslu jejich indi-

viduálního pohybu, jejich osobní invence a aktivity, versus stagnace, pasivity a rezignace.

3. Výsledným faktorem je rezultat, a to jednak rezultat objektivizovaný výzkumníkem, který je podložen poměrně velkým množstvím informací, jež jsme o informátorovi získali v průběhu práce v terénu, a to nejen prostřednictvím jednotlivých rozhovorů, ale také díky pozorování jeho chování v různých situacích. Rozměr tohoto pozorování byl sice vzhledem k celkovému objemu práce v terénu méně významný, ale nikoliv zcela zanedbatelný. Díky shromážděným údajům tak můžeme usuzovat na vliv vývoje osobní biografie jedince před rokem 1989 na jeho jednání v námi sledovaném období transformace i na význam sítě příbuzenských, profesních a lokálně sousedských vztahů pro jeho aktuální situaci. Jako objektivní měřítko aktuálního postavení informátora nám přitom může posloužit jeho momentální pozice na společenském žebříčku, odvozená především, avšak nikoliv výlučně, od zjištěného měsíčního příjmu. Vedle toho se nám nabízí emický pohled na situaci, zprostředkovaný informátorem, totiž způsob, jakým svojí situaci interpretuje on sám, jaký postoj k ní zaujal. Tento pohled je neméně důležitý, neboť lze předpokládat, že informátorovo chování bude odpovídat tomu, jak si svou vlastní aktuální situaci a její vývoj interpretoval sám pro sebe, než na tom jak ji můžeme „objektivně“ interpretovat my. Souhrn prvků objektivního i individuálního rezultátu se pak ve většině případů bude odrážet ve volebních preferencích, a tak se konečně dostáváme k faktoru, z něhož jsme při vstupu do terénu vycházeli.

Jak vidíme jde o model poměrně jednoduchý a jasný, jako pracovní pomůcka pro analýzu jednotlivých složek zároveň velmi užitečný. Použijeme-li ho jako základní osy, snadno vypracujeme na základě složek jednoduché profily, které pak můžeme srovnávat s dalšími výpověďmi, které zpracovali naši

kolegové a vyvodit tak určité pracovní kategorie, do nichž je možno profily přibližně rozřadit.

Poslední pracovní fází je samotné psaní článku. V této fázi byli studenti vedeni v tom smyslu, aby se pokusili spojit oba dva rozdílné postupy, tak jak je uplatňovali v předchozích částech výzkumu - tedy soustředění na jedince a naopak analytické zobecnění - v jeden kompaktní celek. Zde se dostáváme právě ke koncepci, kterou použili ve své publikaci Pierre Bourdieu a jeho kolegové. Zatímco vybraná výpověď, přetištěná v původním znění a doplněná o charakteristiku informátora a vysvětlení jeho kulturně-sociálního zázemí, nám zprostředkovává vhled do osobitého světa jednotlivce, její odborná interpretace specifickou výpověď zařazuje do širšího kontextu, používá ji jako názornou exemplifikaci určitého modelu, který má obecnější platnost. Prof. Stanek jedním hlasem společně s Pierrem Bourdieu upozorňuje: „Je nutné uvědomit si, že vzhledem k našemu přístupu - tedy soustředění se na jednotlivce, případně na menší skupinu lidí, nikdy nemůžeme dosáhnout reprezentativnosti, náš vzorek je subreprezentativní. Přínosem našeho přístupu je však právě konkretizace, přinášející psychologickou hloubku. Naši informátoři sice přímo nevypovídají o obecných souvislostech transformace, ale vyprávějí o konkrétních událostech, na nichž se však nevyhnutelně obecné souvislosti ve svých specifikách odrážejí a ukazují. V chytraných článcích bychom proto měli exemplifikovat a konkretizovat tyto obecnější souvislosti na příkladu výpovědi s vysokou symbolickou hodnotou, která, jak se domnívá Bourdieu, vynahrazuje nepřítomnost reprezentativnosti.“ Pochopitelně je nutné zamyslet se i nad etickou stránkou takového počínání, především nad souvislostmi, spojenými s otištěním konkrétní osobní výpovědi, při němž by nemělo docházet k poškození informátora, neboť je povinností každého výzkumníka, aby

své informátory chránil. Je jim přece zavázán důvěrou, kterou mu poskytli. Rovněž této tematické bylo věnováno celé jedno setkání v cyklu „Jak psát akademické články?“.

Na závěr považme, že všichni studenti, kteří se projektu zúčastnili, dostali možnost napsat vlastní kapitolu publikace, která bude zveřejněna jako oficiální výstup celého projektu, a tak se stát jejími spoluautory. Mohli se tedy aktivně zúčastnit všech fází výzkumu, získat zkušenosti v každé specifické oblasti a navíc své výsledky samostatně veřejně prezentovat. Jak často se taková šance studentům našeho ústavu nabízí?! Publikace by se měla skládat ze dvou úvodních kapitol, z nichž jedna bude pojednávat o metodice výzkumu a jejím autorem bude prof. Stanek, druhá by měla čtenáře v hrubých rysech seznámit s celkovým průběhem tzv. české transformace a jejími obecnými ekonomickými, politickými a sociálními aspekty, jejím autorem bude dr. Pargač. Ostatní kapitoly by pak měly tvořit články jednotlivých studentů, vztahující se ke konkrétním problémům vyplývajícím ze shromážděného materiálu. Tato publikace bude jednak předána švýcarskému fondu jako výstup grantového úkolu, jednak by měla být publikována v České republice a předložena k veřejné diskusi. Podle představy profesora Stanka by mělo jít o publikaci odborně-popularizační, určenou nejen odborníkům, ale především veřejnosti. Kromě toho, že by mohla posloužit společnosti jako pokus o reflexi doby, která se teprve pomalu stává historií, měla by zároveň prezentovat možnosti etnologie jako živé sociálně-vědní disciplíny, která je schopná aplikovat své specifické metody a přístupy i na současnou situaci, na moderní společnost a může se tak vřadit zcela rovnoprávně mezi uznávané společenskovědní disciplíny. Toto povědomí ve veřejnosti dosud neexistuje a etnologie je tak odsouvána do pozice okrajové disciplíny, často je chápána ve smyslu jakési pomocné vědy historické.

Jedním z významných cílů publikace proto od začátku mělo být probuzení zájmu o etnologii, jakožto moderní disciplínu, přinejmenším ve vzdělané laické veřejnosti a zároveň otevření odborné diskuse mezi etnology a ostatními sociálními vědci o dalším směřování a možnostech budoucího praktického uplatnění této disciplíny u nás.

Na závěr bych ráda poznamenala, že se tímto článkem snažím přinést všem, kteří se projektu přímo nezúčastnili, základní informace o jeho obsahu, organizaci, jeho smyslu a zamýšlených cílech. Považovala bych za přínosné, kdyby tento článek posloužil jako podklad pro diskusi, tak jak to od počátku zamýšlel i prof. Stanek. Této diskusi jsou otevřeny nejen stránky našeho časopisu, ale například i semináře dr. Lozoviuka „Co všechno je etnologie“. Do budoucna proto počítáme s pokračováním tohoto článku, jehož součástí by měly být především reakce, zkušenosti a názory těch, kteří se projektu přímo zúčastnili. Rádi bychom napsali o tom, co se v rámci projektu podařilo, co bylo přínosné, ale i o tom, co se neosvědčilo, co chybělo, co bylo pocitováno jako problém nebo překážka v práci atd. Stejně rádi však uvítáme i ohlasy „zvenčí“. Za všechny předem děkujeme.

Zpracováno s použitím záznamu rozhovoru, který časopisu poskytl profesor Stanek v červnu 1998.

V romské osadě SVINIA

PETR PROKOPIK

Do romské osady Svinej se z Prešova dostanete autobusem tak za 15 až 20 minut. Kolem 600 lidí zde žije v chatrčích ze dřeva a bláta nebo v některém ze čtyř patrových paneláků bez přívodu vody, bez kanalizace a jiných, pro Východní Evropu zcela běžných vymožeností. Žijí v naprostém opovržení „bílých“ Slováků, v jakémsi ghettu kousek od „bílé vesnice“. Podobných osad jsou v okolí desítky a na celém Slovensku více než dva tisíce.

Do Svinej jsem se dostal náhodou letos na jaře jako „tlumočník“ kanadských studentů. Spřátlil jsem se tenkrát se svým hostitelem Gejzou, v jehož chatrči jsme přespalí, a jím jsem byl srdečně pozván, abych přijel v létě na delší dobu. Toho

jsem rád využil a 15. července jsme společně se mými kamarády Petrou Symůnkovou a Jakubem Pláškem dorazili do osady a ubytovali se v chatrči u přítele Gejzy.

Nejdříve bych vás chtěl seznámit s praktickými problémy, které jsem musel řešit a kterým se při pobytu v podobném terénu asi nevyhnete.

Gejza je 24-letý otec pěti dětí, z nichž čtyři žily s ním a jeho ženou Márií v dřevěné chatrči o rozměrech asi 5x4m. Patří v osadě k nechudším. Většinu vybavení domácnosti, které bylo připraveno pro potřebu naší jakožto vzácných hostů, si musel vypůjčit. Poznal jsem to po třech dnech, kdy Petra a Jakub odjeli. Z chatky zmizely židle, povlečení, téměř veškeré nádobí čítající tři talíře,

čtyři sklenky na kafe a příbory. Zbýl jen velký hrnec na vaření, umělohmotný lavor na vodu, nůž a sekýra. Přestože jsme se snažili vystupovat zcela nenáročně a ve všem vyjít našim hostitelům vstříc, nedokázali jsme si ještě představit, kolik úsilí musel náš pobyt Gejzu a jeho rodinu stát.

Dříve než jsem z rozhovoru vedeného sice přede mnou, ale výhradně v romštině vyzněl, že Máriina matka Cilka napomíná Gejzu za to, že mi nedal do kafe cukr, a dříve než jsem stačil zareagovat, že mi ho opravdu není třeba, vyrazil Gejza z chatky cukr shánět. Vrátil se asi po 10-ti minutách se šťastným výrazem, v dlani pevně svíraje hrst vzácného sladidla. Věděl jsem sice z teorie, že v romské rodině se za jídlo a jinou pozornost neděkuje, neboť dobře pohostit je pro hostitele povinnost a velká čest; věděl jsem také, že každý Rom, když má, rád půjčí. Stále jsem však nevěděl, jestli tomu tak skutečně v daných situacích bylo, kam a za co si Gejza chodí půjčovat, jak podle představ svých hostitelů dávám najevo, že něco potřebuji, a jak se má dobrý host vůbec chovat. Rozhodl jsem se Gejzovi vysvětlit, že si vážím všeho, co pro mne dělá, ale že opravdu nevyžaduji cukr, porcelánový talíř a jiné nadstandardní vybavení. (Později jsem se dozvěděl, že pokud si nepůjčoval od dobrých přátel, musel za půjčení dokonce zaplatit). Na druhou stranu jsem dal jasné najevo, že se chci vždy po jídle napít čisté vody a že chci, aby byla čistá voda přítomna v chatrči i přes noc. Tato domluva byla velice úspěšná, z chatrče zmizelo ono vypůjčené vybavení a všem zúčastněným se značně ulevilo. Gejzova rodina nemusela stále odhadovat, co zrovna ten „gadžo“ potřebuje a jak by před všemi nejlépe dostali své romské povinnosti dobře mě uhostit. Chovali se i nadále velmi pozorně a laskavě, nicméně zde existovala jakási vzájemně dohodnutá pravidla, v rámci kterých se stala ona hra na hosta a hostitele pro obě strany výrazně srozumitelnější. Ještě důležitější byla možnost o podobných věcech hovořit a vysvětlit si případná (kulturní) nedorozumění. Předstírat, že mi nevadí množství výkalů na podlaze chatrče nebo že je snad nevidím, by po delší době mohlo být pocítováno jako neupřímné a nepohoditelné chování. Stálo mě to hodně od-

vahy sdělit Gejzovi, že rozšlapané hovínko jeho dcery na podlaze opravdu dost smrdí, mělo to však významně průlomový charakter. Celá záležitost přestala být tabu. Gejza s úlevou posypal všechny exkrementy v chatce popelem z kamen a s úsměvem mi sdělil, že takhle se to normálně dělá, ale že nevěděl, co si o tom myslím a co s „tím“ má v mé přítomnosti udělat. (Cilka mi posléze prozradila, jak se za to všichni celou dobu strašně styděli.)

Při pobytu v podobném terénu je důležité mít alespoň občas pocit soukromí; to se mi ale nedařilo vysvětlit, natož prosadit. Jednak pro obyvatele osady zosobňují svým způsobem dobrou zábavu, a proto často vyhledávají moji společnost, a také díky tomu, že pro ně bylo nepředstavitelné nechat mě dělat něco tak nebezpečného, jako jít někam sám (vzhledem ke špatným zkušenostem s ostatními spoluobčany sami toto riziko jen velmi neradi podstupují), se mnou Gejza chodil i na záchod. Maximum soukromí jsem tedy zažíval v Gejzově společnosti, na kterou jsem si brzy zvykl. Naučili jsme se spolu dobře komunikovat, což zpočátku nebylo jednoduché, neboť nemluvíme téměř vůbec romsky a Gejza příliš dobře slovensky, navíc poměrně špatně artikuluje. Máme však překvapivě řadu shodných názorů a postojů k životu a vzhledem k množství společně stráveného času si dokážeme bez větších problémů porozumět. To však nedokáže nahradit častou potřebu jednoduše se vypovídat a okomentovat obrovskou spoustu nezvyklých a záhadných věcí a jevů, s kterými se každou chvíli setkáváte. Alespoň moci to někdy a někde svěřit papíru je naprosto nezbytné pro hygienu vaší mysli. Jeden z takových pomyslných zápisů do terénního deníku vám nyní předkládám. Rád bych vám přiblížil svůj osobní zážitek ze dne, který se obyvatelům romských osad vrací jako noční můra.

Pondělí 20. července.

Vstali jsme asi v 6 hodin, což mohlo být tak o dvě hodiny dříve než obvykle. Časový údaj na mých hodinkách zde nehrál významnější roli než že dával možnost zdvořilé odpovědi na častou, víceméně však pouze zdvořilostní otázku; „Keci ori?“ (Kolik je hodin?). Gejza se o hodiny příliš nezají-



foto autor

mal, výjimku tvořily časy odjezdu a příjezdu autobusů do Prešova, kterými sám jezdil, a čas, kdy v televizi běžel v osadě velmi populární seriál Xena. Už druhý den jsme neměli vůbec žádné peníze. Gejza měl dostat rodinné přídatky až koncem týdne, Mária si mohla půjčit od sester jen trochu mouky na placky „mariklá“ a všechny houby jsme museli vysbírat už včera. Chtěl jsem jet s Gejzou do Prešova vyzvednout pár set korun uložených v bance. Před obecním úřadem v „bílé Sviní“ stála dlouhá fronta šťastlivců z rodin, které dostávají přídatky jako první. Gejza požádal svoji tchýni Cilku o peníze na autobus. Radostně na nás mávala stokorunou; „Nate, ať máte v tom Prešově na pivo...“ „Děkujeme, ale nám stačí 16 korun na autobus, v Prešově už budu mít peníze“, odpověděl jsem až s neslušnou ostýchavostí. „Ber, kdo si nebere, je blbec“, vmísil se do hovoru se svou ten den první radou Gejzův tchán Ivan, který sám sebe považuje za moudrého vůdce osady a nechá si říkat „Vajda“. „Kdo má a nedá je špatnej člověk a kdo si nebere je blbec, musíš se ještě v životě hodně učit“, dodal své obvyklé poučení.

V autobuse bylo veselo, spolu se mnou a Gejzou jelo do města na nákupy dalších 20 lidí z osady. Vesele jsme se bavili a dělali si srandu z kyselých obličejů „bílých“ spolucestujících, kteří tím byli očividně rozzlobeni a uraženi. S hlukem a akrobatickými prvky vystoupila tlupa „Romáků“ (jak si alespoň přede mnou rádi říkali) na předměstí. My jsme jeli dál do centra.

Při cestě do banky jsme potkali několik místních Romů. Gejza je vesele zdravil a snažil se navázat rozhovor. Odpověděli nám nadávkami a výhrůžkami, ať táhneme zpátky do osady. Gejza z toho byl velmi rozmrzelý. „To nejsou Romáci, to jsou Olaši, oni jsou špatný, jednou jsme se s nimi prali u nás ve vesnici“. Velmi mě to zajímalo, ale Gejza se už o tom nechtěl dál bavit, bylo to prý moc smutný a my už teď přeci máme peníze, koupíme maso, sladkosti pro děti, tabák pro Márii, čučo a dáme si pivo a večer v osadě uděláme velkou fatru a bude moc veselo, protože nějaký Romáci už dostali podporu.

Vešli jsme do řeznictví, byla tu Cilka s Ivanem a Míro se svojí ženou. „Řezník má pro nás

levný maso, on nás zná...“ Řezník přinesl podnos plný smradlavého zkaženého masa se zbytky salámů. Řekl si o 500 korun!!! Cilka navrhla 300. „Tak táhněte!“, zněla odpověď. Všichni jsme byli zklamaní, ale dnešní den si přeci nedáme zkazit. Řekl jsem Gejzovi, že spolu půjdeme do slušného řeznictví a koupíme pěkné maso za normální cenu. „Žebírka, koupíme 2 kg žebírek!“, Gejzovi se vrátil úsměv a roztomilý záblesk v očích. Vzal jsem ho na oběd do jídelny a na zahrádku na pivo. Rád bych zde poseděl i déle, ale Gejzovi se tu moc nelíbilo. Vzal mě kolem krku a zapeštal do ucha: „Jsem tu jedinej cikán“. Rozhlédl jsem se kolem a upozornil na romského číšníka. Gejza ho chvíli udiveně pozoroval, načež prohlásil něco v tom smyslu, že to nemůže být Rom, protože dělá číšníka a je tak pěkně oblečen. Tím jsem byl značně udiven pro změnu já a chystal se ho zasypat stovkami otázek, ale při odchodu jsme si vyslechli několik urážlivých vtípků na téma buzeranti a Gejza na to celé chtěl opět rychle zapomenout. Koupili jsme skoro 4 kg vepřových žebírek a spoustu dalšího jídla, zbylo nám jen na autobus a na tři láhve sladkého ovocného vína čuča, které měli v krámku ve Sviní.

V osadě už vládla veselá nálada, byla zde spousta jídla, alkoholu a nových věcí. Večer měl být velký oheň a divoká oslava, ale zatím bylo dusné a velmi horké odpoledne. Seděli jsme v Gejzově chatrči, povídali si a odpočívali, unaveni z výletu do města. Přišel Ivan s Mírem a zajímali se, zdali jsme koupili něco k pití. Gejza vytáhl v peřinách ukrytou láhev čuča, ale sám pít odmítl. Ivan byl zklamán, čekal něco tvrdšího. Gejza však tvrdý alkohol neměl rád, chutnalo mu sladké čučo a i tím se jen nerad opíjel. Také nekouřil a nikdy nebyl ve vězení, protože byl často terčem posměšných poznámek. Stejně jako já musel neustále poslouchat „vajdovy“ rady do života a ujišťování, že se toho musí ještě hodně v životě učit. Jedna z přednášek měla právě začít. Připil jsem si s Ivanem a posadil se na postel. Gejza pít nechtěl a neustále mě varoval, abych také nepil, že mě bude bolet hlava, neboť je teprve poledne a velké horko. Položil se vedle mě na postel a společně jsme jen tak jedním uchem poslouchali Ivanovo kázání na téma život a co všechno se ještě musíme učit.

On Vajda, je prý ten jediný, kdo to všechno zná a může nás to naučit, tak ať si toho vážíme! Když načínal druhou láhev vína, kterou si už našel a nabídl sám, obloha se zatáhla ohromnými černými mraky nesoucími mohutnou bouřku. Tak velké mraky s tolika blesky jsem v životě neviděl. Mezi chatrčemi začalo nervózně pobíhat spousty lidí. Do chatrče vrazil Gejzův mladší bratr a v rozčilení křikl, že sem jede komando. „Budou nás bít!“, „Všechny pobijou!“ Jedna Romka prý rozbila někomu v hospodě hlavu. „Přijedou policajti a budou nás bít!“ Vypukl zmatek, ženy s dětmi ve strachu utekly do lesa na kopci. Muži se mezi sebou hádali a prali. „Kdo to udělal?“ „Která to byla?“ „Co budeme dělat?“ „Minule to bylo peklo, přijelo komando a policajti mlátili všechny hlava nehlava!“ Vyběhli jsme z chatky. Chtěl jsem policii nějak zastavit. „Seš blbej, už je pozdě, za chvíli jsou tady, ale foť, všechno foť!“, křičel Ivan. U mostu byla mela, muži se nemohli dohodnout co dělat. „Ať jde ta ženská, co to udělala, ať se jde udat k policajtům“. Policie tu ještě nebyla. Udělal jsem dvě fotky hádajícího se davu. Ivan stál vedle mě, Gejzu jsem neviděl, snad šel odvést děti z chatrče.

Do zad nám vpadla ohromná vlna, most byl rázem pod vodou. „Bože voda! Voda! Utečte!!!“ Vesnice ležela přímo na pravém břehu říčky Malá Sviňka. Voda v mžiku zatopila nejbližší chatrčky a stoupala výš. Vběhli jsme do chatrčí pro děti. U Gejzy už nikdo nebyl. Snad jsou s Gejzou v lese, snad jsou všichni v bezpečí... Když jsem vybíhal z chatrče vody už bylo po pás. O kousek výše stála po kolena ve vodě stará žena a křičela na mě: „Rychle, rychle!!!“ Prodral jsem se proudem a pokračovali jsme společně výše ke čtyřem patrovým panelákům - jakémusi centru osady. Voda stále stoupala už sahala až k panelákům, do kterých se schovalo několik desítek lidí. Viděl jsem tam Ivana a Márii. „Vlna, druhá vlna!!!“, křičela ona

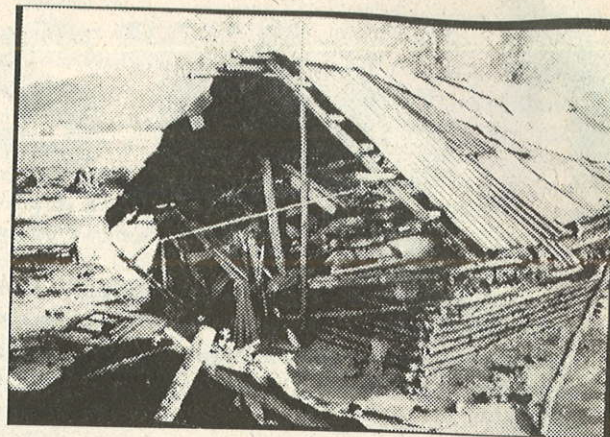


foto autor

stará žena vedle mě. „Musíme výš, běžte na kopce!“ Kdo byl blíže panelákům, běžel tam, my jsme popadli děti a prchali do kopce. Voda zaplavila přízemní bytovky, lidé vylezli na střechy. Chatrče už skoro nebylo vidět. Na kopci nás mohlo být tak 300, skoro nikoho jsem tu neznal. Další lidi jsme viděli na střechách. Nemohl jsem najít Gejzu ani nikoho z jeho rodiny. Tekly mi slzy, přišlo a od černých mraků byla skoro tma. Se dvěma asi 25-letými chlapci jsme se snažili utěšit děti a zabalit je do nějakého oblečení. Všichni jsme byli mokří, strašně vyčerpáni a s hrůzou se snažili najít své blízké. Dohodli jsme se s dalšími dvěma muži, že oni se pokusí rozzládit oheň a my tři se pokusíme sehnat pomoc.

Doběhli jsme na hlavní silnici směrem do Prešova. Stála zde kolona desítek aut. Když jsme prosili o pomoc, o mobilní telefon, nikdo nám nestál ani okénko. Došli jsme až na začátek kolony. Přes silnici tam tekla voda směrem od Svinej. Před auty stál hlouček lidí, voda už prý opadá. A teprve jeden z těchto přihlížejících mi půjčil mobilní telefon a vytočil číslo. „Vrtulník už letí a ty z lesa na kopci převězeme, jen co opadne voda“, zněla odpověď na mou prosbu o pomoc. Voda rychle ustupovala a dala se již projet nákladním autem. Nechal jsem se převézt kamiónem a doběhl do Svinej z prešovské strany. Byli tu vojáci, hasiči a sanitky. Skoro všichni z kopce už byli na této straně. Jezdil jsem na korbě vojenského auta

mezi osadou a romskou školou v bílé vesnici, která nebyla vodou zasažena. Čtyři studentky z Písku se svým vedoucím a jeho rodinou se snažili uložit lidi z osady do romské školy, na starou faru a do tělocvičny. Jejich kamarád mi zdrceně sdělil, že zahynula dvouletá holčička, vytahoval ji z bahna. S velkými obavami jsem se ptal po Gejzovi. „Je ve škole, jsou ve škole!...“, volal na mě jeho mladší bratr. Gejza, Deniska, David, Symona, Půchy, Mária, všichni byli v pořádku. Běželi jsme si na-proti, objímali se, smáli se a brečeli. Byli jsme strašně šťastní, že se vidíme.

Vzali mě k sobě do malé místnosti ve škole. Děti jsme uložili na zem zabalené do dek od vojáků. Pro ostatní nebylo dost místa, museli jsme sedět v mokré na podlaze. Dívky z Písku se snažily rozdat své oblečení a zásoby alespoň pro nejmenší děti. Přestože jsme byli zcela vyčerpaní, spal jen málokdo. Stále jsme si vypravovali o tom, jak se to všechno přihodilo, co kdo v té chvíli dělal a jaké máme štěstí, že jsme v pořádku. Měli jsme v sobě tolik emoci, že některé příhody se museli vypravovat několikrát dokola a vždy jsme znovu prožívali tu hrůzu, strach a nakonec ohromnou úlevu a pocit štěstí a radosti z následného shledání. Byly to neuvěřitelně krásné pocity.

Následující dva dny jsem se opět přesvědčil, jak se dokáží někteří tzv. „bílé lidé“ chovat k Ro-

mům, tentokrát to bylo rozhodně nejbolestnější. Celé dny jsme neměli pitnou vodu. Zvonili jsme na lidi ve vesnici, abychom o ni požádali, většinou nám ani neotevřeli. Zástupkyně starosty před nás ráno předstoupila s tím, že vojáci uvařili guláš, a že si pro něj můžeme jít, ale ne dřív, dokud neuklidíme ten bordel, co jsme ve škole udělali. V osadě žilo mnoho psů, ty přeživší si lidé odvedli s sebou. Přijeli hygienici z města a všechny jednoduše bez vysvětlení postříleli. Divže netrefili některé z dětí. Když jsme s Gejzou odklízeli, co zbylo z jeho chatky, vjelo do trosk kousek od nás velké auto. Na troskách pracovali lidé (sami „bílé“ je tam poslali). „Co se děje, snad už nepříjel bagr,



Foto Petra Symonkovi

vždyť jsme tady, zavalí nás tu?!“ Ujišťovali jsme se s Gejzou, že to není možné, že by jen tak bez upozornění začali bořit, vždyť jsou tu lidi! S hrůzou jsme si uvědomili, že tomu sami příliš nevěříme. Tolikrát už jsme slyšeli; „Kdyby je ta voda vzala všechny, byl by od nich pokoj“. Po silnici mezi osadou a vesnicí neustále chodilo mnoho lidí (přesněji řečeno Romů, ostatní byli zavření doma, báli se vycházet). Šel jsem po pravé krajnici úzké silnice plné lidí. Zezadu vyrazilo vojenské nákladní auto, jelo velmi rychle středem cesty a netroubilo. Uskakovali jsme jen těsně před koly. Ženě vedle mě podklesla kolena, držela se za srdce a za ústa a vzlykala; „Tam vpředu jdou moje děti, oni je srazí, oni je chtějí zabít!“

V pondělí 20. července 1998 kolem páté hodiny odpolední smetla řídka Malá Sviňka romské osady ležící v blízkosti jejího koryta. V jedné z těchto osad jsem v tu chvíli byl u svého přítele Gejzy a jeho rodiny. Svým velmi osobním svědectvím bych také rád poděkoval všem statečným lidem, kteří při této katastrofě skutečně pomáhali a stále pomáhají zmírňovat její následky. Za svou osobu chci zejména poděkovat svému příteli Sašovi Mušínkovi z Prešova, jednak za všechno, co učinil pro mě a hlavně za to, co stejně jako v ony kritické dny, už po dlouhou dobu dělá pro všechny Romky nejen ve Sviní.

Zároveň chci upozornit na to, že katastrofální poměry, v jakých jsou obyvatelé podobných romských ghett přinuceni žít, nejsou následkem červencové povodně. Je to výsledek již dlouhotrvající naprosté neznalosti a nezájmu ze strany veřejnosti a státu tuto nesmírně komplexní a navíc stále se zhoršující situaci řešit.

Petr Prokopík

PAŠTUNI

V BALÚČISTÁNU

LUDEK BROŽ

Tato práce částečně vychází z mých zkušeností z tříměsíční cesty do Íránu, Pákistánu a Indického Kašmíru, kterou jsem spolu se svým přítelem podnikl v zimě 1996/97. Konkrétní postřehy pocházejí z města Quetta. Předem bych chtěl zdůraznit, že jsem v žádné z těchto zemí neprováděl terénní výzkum, nebyl jsem jazykově ani teoreticky vybaven a nedostávalo se mi ani potřebného času. Uvedené poznatky tedy nelze zobecňovat, ale je třeba chápat je spíše jako ilustrativní příklady omezené platnosti. Paštuny žijící v Balúčistánu jsem vybral především proto, že se mi jako hostu podařilo do této velice zajímavé komunity alespoň částečně proniknout.

• GEOGRAFICKÝ OBRYŠ •

Paštuni (Paštunové, Pachtuni, Patháni, Pathans, Pashtuns, Pakhtuns, označování též jako Afghans) žijí především ve východním a jižním Afghánistánu v počtu asi 9 mil. osob k roku 1980 (Hubinger; Honzák; Polišínský 1985:240), stejný počet uváděn k roku 1995 (Liščák; Fojtík 1996:38), v západním a severozápadním Pákistánu v počtu 7 mil. osob k roku 1980 (Hubinger; Honzák; Polišínský 1985:240), dále v Íránu a dalších státech.

Balúčistán kde jsem se s nimi setkal, je historická provincie, která se z větší části rozkládá v západním Pákistánu, z menší pak ve východním Íránu. Hlavním městem pákistánské části je Quetta (Kwatta), íránské Zahedan. Celý Balúčistán má aridní a poměrně hornatou krajinu (nejvyšší vrchol íránské části je vysoký 4042 m n.m.). V oblasti převládá jako zdroj obživy zemědělství, není zde významný průmysl a těží se pouze černé uhlí a chrom východně od Quetty. Hlavními etniky v Balúčistánu jsou Balúčové, Paštuni a Peršané.

• POLITICKÝ OBRYŠ •

Velkou část Paštunů v Balúčistánu tvoří uprchlíci a dočasní migranti za prací a za vzděláním. Důvodem k migraci jsou především válečné konflikty na území Afghánistánu. Po sovětské invazi do Afghánistánu (1979) nastal ozbrojený odpor islámské opozice trvající až do roku 1988, kdy došlo k dohodě o odchodu sovětských vojsk. Od roku 1990 probíhá v zemi s drobnými přestávkami občanská válka, která se vystupňovala roku 1995, kdy se militantnímu studentskému hnutí

Tálíbán podařilo ovládnout větší část země. Dalším s válkou souvisejícím důvodem migrace je neutešená hospodářská situace v Afghánistánu. Domnívám se, že v případě migrace na vesnici jde o konzervativní migraci (cílem je nalezení stejných životních podmínek, jaké byly před válkou v místě původní residence migrantů) a v případě migrace do měst především o inovační migraci (cílem je nalezení nových, výhodnějších podmínek).

• GEOSOCIÁLNĚ DEMOGRAFICKÝ OBRYŠ •

Paštuni obývají rozsáhlé nekoherentní území, které Barth rozděluje na čtyři typy lokalit:

1. Vysoké neúrodné hory, ve kterých převládá zemědělství kombinované s pastevectvím. Společenství je organizováno na základě egalitárních, patrilineálních rodových skupin.
2. Úrodnější horské lokality, ve kterých je intenzivní zemědělství založeno na umělém zavlažování. Společenskou jednotkou jsou rodové skupiny, často integrované v akceptovaný quazi-fedální systém. Paštunští majitelé půdy a svobodní rolníci mívají nájemce či sluhy z řad jiných etnik, či podřadných „kast“.
3. Rozsáhlá horská polopouštní území, na kterých Paštuni žijí jako kočovní pastevci organizovaní v kmenových společenstvech s vysokou autonomií. Někteří členové těchto skupin sezóně migrují za dělnickou prací.
4. Další místa ve kterých žijí Paštuni jako úředníci, řemeslníci či dělníci. Jsou to zejména města na území Afghánistánu a Pákistánu. (Barth 1969)

• OBRYŠ: ETNICKÁ, POLITICKÁ DISPOZICE IDENTITY A NACIONALISMUS •

Z předcházejícího výčtu vyplývající kulturní diverzita, spolu s vlivem okolních etnik, vede k velkému důrazu na konstrukci kolektivní identity, která vymezuje Paštuny vůči jejich sousedům. Paštuni přímo říkají: „He is Pathan who does Pashto, not (merely) who speaks Pashto.“ (Barth 1969:119). Lze nalézt tři tradiční atributy, které jsou neodmyslitelně spojeny s jejich identitou. Je to důraz na patrilineální původ, skrze uznaný rodokmen obsahující dvacet až pětadvacet generací předků, ortodoxní muslimská víra (Paštuni odvozují svůj původ od Abdur-Rashida, spolubojovníka proroka Mohameda) a svébytné zvyky. Ty se vztahují ke třem centrálním ustanovením: Melmastia = pohostinství a ctihodné užívání materiálních statků, Jirga = rada (councils) a ctihodné zaobírání se veřejnými záležitostmi, Purdah = ústraní a ctihodná organizace domácího života.

Podíváme-li se na tyto Barthovy charakteristiky (ke kterým se ještě podrobněji vrátím) gellnerovskými očima, lze říci, že tradiční Paštunská definice sebe sama, protože vychází z nestátního či protostátního uspořádání společnosti, je nonnacionalistická; při splnění určitých podmínek pak umožňuje zachování identity na nekoherentním území a v obklopení jinými národy (podrobněji dále v textu). V afghánské historii lze sice sledovat tendence směřující k vybudování jednotného a centralizovaného státu již od 1. afghánské války (1838-42), ty ale byly vždy potlačeny, pravděpodobně i díky silnému důrazu Paštunů na individualitu a nezávislost. Ke skutečné centralizaci země postupně dochází až od šedesátých let tohoto století. Lze říci (ale pro nedostatek informací je to spíše spekulace), že hnutí Tálíbán, které deklaruje pouze svůj náboženský náboj, má také nacionalistický (v tomto případě paštunský) podtext. Se vznikem politicky homogenního, centralizovaného státu totiž také nově vzniká podhoubí pro šíření nacionalismu: „Stručně řečeno, nacionalismus je teorie politického oprávnění, která požaduje, aby etnické hranice nebyly přetřaty politickými hranicemi, a především, aby etnické hranice uvnitř daného státu - možnost již formálně vyloučená všeobecnou formulací principu - neoddělovaly držitele mo-

ci od ostatních.“ (Gellner 1993:12). Pro tuto variantu by svědčilo především rozložení sil v dosud neukončené občanské válce, ve které proti sobě stojí víceméně paštunský Tálíbán, tádzické jednotky Ahmeda Šáha Mas'úda a uzbecké jednotky generála Abdula Rašída Dóstuma. Tím samozřejmě nechci popřít jiné roviny konfliktu, jako jsou zjevný náboženský motiv, souvislost s obdobím okupace sovětskými vojsky, či velmocenské zájmy sousedního Pákistánu (právě na jeho území a s jeho podporou se studentské hnutí Tálíbán zformovalo). Jestliže skutečně dochází ke vzniku paštunského nacionalismu, mohlo by to znamenat, že dochází i ke změně tradiční paštunské definice národní identity. Nevím zda se v součastnosti tímto tématem nějaký etnolog zabývá, ale i díky Barthovým studiím umožňujícím srovnání by to bylo zajímavé téma, obsahující střet politických a etnických dimenzí.

• MOŽNOSTI ZMĚNY IDENTITY •

Rád bych se teď blíže vrátil k Barthovu článku: Barth dochází, co se konstrukce a vymezování Paštunské identity týče, k několika podstatným závěrům. Tvrdí, že v konkrétních přírodních a kulturních prostředích (kulturní prostředí lze chápat jako tlak, či vliv okolních etnik, pokud jsou přítomny) je udržování Paštunské identity různě výhodné. Pokud se ukáže, že ideální naplnění kritérií příslušnosti je nedosažitelné, a je-li v blízkosti jiné etnikum, jehož identifikační znaky jsou snáze splnitelné, dochází často ke změně identity. Důvod je nasnadě: „... people sustain their identity through public behaviour, which cannot be directly evaluated: first it must be interpreted with reference to the available ethnic alternatives.“ (Barth 1969:132) Jinými slovy, lidé jsou souzeni podle toho, nakolik jejich chování odpovídá ideálnímu jednání příslušníka etnické skupiny, ke které se hlásí. V případě, že není nablízku jiná etnická skupina, jejíž identitu vymezující kritéria jsou snáze splnitelná a v nesnázích s naplňováním kritérií kladených vlastní tradiční identitou se ocitne značná část paštunské populace, dochází k modifikaci těchto kritérií. Tato situace je ale velmi vzácná a lze říci, že kritéria jsou téměř konstantní.

Změna identity, kterou by se příslušníci jiných etnik ze stejných důvodů stali Paštuny, není vyloučená, ale přinejmenším velmi složitá. Přímalá cesta se jeví téměř neprůchodnou, jednak z důvodů tradičního důrazu na patrilineální genealogii, jednak kvůli tomu, že Paštunská rodina nese podle ustanovení Melmastia plnou odpovědnost za bezpečnost, ale i skutky lidí pobývajících s jejich svolením na rodovém území (Melmastia je tedy v praxi naplňována především v krátkodobém vztahu host-hostitel). „Adoptovaný“ jedinec, či skupina se navíc dostává do nevolnického stavu vůči „adoptujícím“, což této variantě na atraktivnosti rozhodně nepřidává.

Jiná schůdnější možnost vyplývá z toho, že být na etnicky promíšeném území Paštunem může znamenat především příslušnost k sociální vrstvě: „Conquering Pathans are able to integrate other populations in a political and social system without assimilating them; other ethnic groups and status groups can also infiltrate the system in dependent positions where niches are available ... However, the cultural differences that go with the Pathan identity versus dependent dichotomy clearly tend to become reduced over time.“ (Barth 1969:128). Tato postupná adopce paštunských hodnot a jazyka umožňuje vymezení takovéto celkové „smíšené“ populace proti jiným nepaštunským populacím v sousedních oblastech. Vnitrospolečenská hranice tak ztrácí svůj etnický charakter, ve prospěch charakteru sociálního.

Obě tyto možnosti (jak zřeknutí se paštunské identity, tak snaha o její získání) dobře ilustrují fakt, že kategorie národa není nic daného, ale jedná se, stejně jako v případě příslušnosti do této kategorie o variabilní kulturní konstrukt. Výše popsané příklady také ukazují, že obě defini-

ce národa, jak kulturní, tak voluntaristickou /viz. (Gellner 1993:18)/ je třeba kombinovat. Lze si ce ve shodě s voluntaristickou definicí říci, že dva lidé patří ke stejnému národu, když uznají jeden druhého za náležejícího ke stejnému národu, ale podmínkou tohoto uznání v praxi bývá stejný jazyk, vzorce chování atd., tedy podmínky zdůrazňované kulturní definicí.

• OBRYŠ INTERETNICKO SOCIÁLNÍ •

V konkrétním případě Balúčistánu jsou Paštuni v kontaktu především s Balúčskou majoritou. Balúčové (Baluch, Beludžové) žijí převážně v pákistánském Balúčistánu v počtu 1,2 mil. osob k roku 1978, iránském Balúčistánu 600 000 osob, Afghánistánu 150 000 osob a dále v Indii, na území bývalého Sovětského svazu a v dalších zemích. /údaje viz. (Hubinger; Honzák; Polišenský 1985:45)/ V tradičním místě styku Paštunů s Balúči, to jest především v jižním Afghánistánu, při hranicích s Balúčistánem, jsou Balúčské kmeny podle Barthovy citace Pehrsona (Barth 1969:124) založeny na podrobení se svých členů svrchované autoritě podnáčelníků a náčelníků (chiefs). Tato forma sociální organizace je údajně daleko otevřenější asimilaci nových členů, což ji v této oblasti tvoří daleko životaschopnější na úkor sociální organizace Paštunů. V tomto úhlu pohledu bychom mohli nahlížet kategorie těchto dvou národů jako dvě odlišné adaptační strategie, jejichž účinnost je vzájemně konfrontována. Pro možnost záměny identity ve prospěch výhodnější strategie hovoří i značně rozšířený jev, kterým je bilingvismus.

• JAZYKY •

V Quettě, kde je jako v každé polyetnické urbánní aglomeraci otázka národní identity ještě o něco složitější, se výše zmíněný bilingvismus mění až v polyglotismus. Nejlépe to lze demonstrovat na příkladu, se kterým jsem se osobně setkal: Mnoho studentů u nichž jsme v Quettě bydleli, byli afghánští Paštuni, hovořili tedy pašto (paštština, pašto - východoiránský jazyk, mající dvě spisovné varianty, kandahárskou a peševárskou, píše se upraveným arabsko-perským písmem), na základní škole se povinně učili darí, která je druhým oficiálním jazykem v Afghánistánu (kábulská perština, darí - západoiránský jazyk, spisovný dialekt perštiny, píše se doplněným arabským písmem). Jako studenti v Pákistánu používají ve škole urdu, která je spolu s angličtinou pákistánským úředním jazykem (urdština, urdu - indoárijský jazyk indoevropské rodiny, vychází z dialektu kolem Dillí, ale je prosycen mnoha perskými a arabskými přejímkami, píše se upraveným arabským písmem), ve volném čase vydělávají finanční prostředky, aby se udrželi na studiích, takže při běžném styku s lidmi jsou často nuceni užívat alespoň částečně balúči (balúčtina, balúči - západoiránský jazyk, má dva dialekty, píše se arabsko-perským písmem). Aby byl výčet úplný, je třeba dodat, že někteří studenti ovládali různě kvalitně též angličtinu /všechny údaje o jazycích (Klégr, Zima a kol. 1989)/.

ZÁŽITKY - ETNOGRAFICKÁ POZNÁMKA

Jeden ze zmíněných studentů byl básník (což mu udělovalo mezi kolegy jistou prestiž) a věnoval mi dvě básně. První z nich je psána v pašto a pojednává o sladkém spánku jeho rodné vsi v afghánském Kandaháru. Podle převyprávění působí jasně nostalgicky. Druhá, psána v urdu, hovoří o temných mracích na nebi, ale i radostech života na zemi, jako jsou první láska, přátelství atd. Snadné a tak trochu laciné vysvětlení použití těchto jazyků pro uvedená témata se nabízí poněkud v duchu Sapir-Whorfovy hypotézy: básně reflektují rozdílná životní období, ve kterých básník používal rozdílné jazyky, skrze jejichž kategorie myslel a uchopoval okolní svět. Této ex-

planaci lze samozřejmě účinně oponovat a konstruovat vysvětlení jiná, ale vzhledem k na- prostému nedostatku dalších dat o zmíněném básníkovi by to bylo jen další nepodložené teore- tizování.

Do odpolední školy angličtiny zřízené paštunskou komunitou v Quettě nás zavedl asi osm- náctiletý hoch, se kterým jsme se náhodně seznámili na ulici. Hovořil těžkopádně německy a měl znetvořenou pravou ruku. Později jsme se dozvěděli, že ho jako dítě zranil v Afghánistánu gra- nát a on prodělal roční léčení v Německu, byl také mentálně retardovaný, těžko říci zda od na- rození, nebo následkem zranění. V odpolední škole, která sídlí v prostorách státní základní ško- ly, probíhalo nacvičování divadelního představení na zítřejší slavnostní předání pololetního vy- svědčení. Nacvičovaná hra byla napsána studenty (muži, věkově kolem dvaceti let, učitel byl jen o málo starší, ale požíval velký respekt) a pojednávala humornou formou o tom, jak to dopadá, když se někdo snaží vykonávat povolání (konkrétně zubařskou živnost), na které nemá potřebné vzdělání.

Slavnost, na kterou jsme byli jako čestní hosté pozváni, začínala ve tři hodiny odpoledne na školním dvoře. Sešla se na ní asi stovka lidí, od dětí zhruba šestiletých až po dospělé středního věku. Krom divadelního představení měl vystoupení též postižený hoch, který hrál na foukací harmoniku, a jeho výstup byl po překročení únosné doby jedním z učitelů jemně ukončen. Hlavním bodem programu bylo čtení anglicky psaných esejí některými studenty a studentkami a předání pohárů nejlepším studentům a esejistům. Jednotné téma eseje znělo: „Education as a basic need of every human being“. Studenti své práce četli do mikrofonu u řečnického pultu a první věta všech esejí byla: „In the name of God, the most Compassionate, the Merciful“. Dívky jsem nesměl fotografovat, na což dohlížel a neustále mě upozorňoval jeden ze studentů. Pohárů bylo předáváno něco přes deset, každý jiným předávajícím, pro které to byla velká čest. Pohár předával také můj přítel, jako jeden z mála přitom byl oblečen v tradičním paštunském oděvu.

Jinoch, se kterým jsme se seznámili v městském parku, pocházel z afghánského Kandaháru a v Quettě žil i se svou rodinou již delší čas. Motivem jejich odchodu byla především tehdejší so- větská okupace Afghánistánu, ale i možnost studia pro děti a nalezení práce. Hoch hovořil vel- mi dobře anglicky a ve svých sedmnácti letech učil angličtinu na základní škole. Svou rodinu cha- rakterizoval jako spíše pokrokovou, což dokazoval mimo jiné tím, že se nebude muset ženit, až dovrší osmnácti let, jak je mezi Paštuny zvykem. Nevěstu měl již předem určenou, sestřenicí z matčiny strany, které je asi dvanáct let a žije v Kandaháru. Jeho otec v době okupace zachrá- nil svého švagra z vězení a ten zaslíbil svou právě narozenou dceru jeho synovi.

Snažili jsme se s našimi hostiteli hovořit o Afghánistánu. O zemi samotné mluvili rádi, popisovali přírodu, úrodnost atd., ale o konkrétní politické situaci, a zejména o Tálibánu se jim hovořit příliš nechtělo. Zajímavé byly jejich historizující explanace: v roce 1893 prý Afghánistán pronajal Britské Indii na sto let část svého území, závazek přešel na nástupnický Pákistán, který si chce území podržet navždy. Argumentem Bénazír Bhuttoové podle našich informátorů je, že nelze vrátit území státu, ve kterém zuří občanská válka, a který nemá zákonnou reprezentaci. Podpora Tálibánu pak směřuje k udržení této bezvýchodné situace a k dobrým vztahům s pří- padnými budoucími vládci Afghánistánu. Důvodem potenciálně dobrých vztahů je i údajná idea strategického ropovodu, který by měl vést do Pákistánu z Turkmenistánu, přes afghánské území. Zmíněnou Britsko - Afghánskou smlouvu z roku 1893 podepsal za Afghánistán emír Abdurrahmán a za Británii Sir Mortimer Durand, nebyla to ale smlouva o pronájmu, nýbrž o po- stoupení části severozápadního afghánského území Británii (Marek 1987:146). Důležité podle mého názoru je, že představa o pronájmu je zakořeněná v hlavách některých Paštunů, protože

právě to ji dělá živoucí konstrukcí historie. Domnívám se, že stejně tak i naše představy o minulosti jsou konstrukcemi poplatnými přítomnosti, která sama má tolik verzí, kolik pozorovatelů. Nechci ale upadat do bezbřehého relativismu a samozřejmě rozlišuji konstrukce na více či méně adekvátní, otázka, co je klíčem tohoto rozlišení by mne však dohnala na tenký led.

POLITOLOGICKÁ POZNÁMKA

Na závěr bych rád upozornil na jednu skutečnost: lidé kteří se nás v Quétě ujali, stejně jako většina těch, kteří nám pomohli v Íránu, Indickém Kašmíru a na dalších místech, byli uprchlíci - lidé, kteří zakusili bezdomoví pod tíhou okolností, na nichž neměli podíl. Právě tato zkušenost v nich prohloubila schopnost empatie, která je živnou půdou solidarity. Pociťuji k těmto lidem vděčnost a závazek a jsem hrubě znepokojen některými tendencemi v naší společnosti, jako i jednáním úřadů. Politika našeho státu vůči uprchlíkům, ale především vůči imigrantům bez tohoto statutu mi připadá neprůhledná a skrze úplatky a organizovaný zločin nahrávající těm lidem, které bych jako své spoluobčany skutečně nerad viděl.

ZÁVĚR

Tento drobný, neuspořádaný soubor zážitků, vzpomínek a pokusů o myšlenky není etnografií, a ani se za ní nepovažuje. Paradoxně pouze část nazvaná zážitky má etnografickou dimenzi, to jest konkrétní určení místa, času a osoby. Tato část, doufám, také dobře ukazuje, že pouhou návštěvu nějaké oblasti si nelze plést s výzkumem. Nezbyvá tedy než skončit Boasovou větou: „The solid work is still all before us.“ (Bohannan, Glazer 1988:93)

BIBLIOGRAFIE:

- Barth F. 1969: Pathan Identity and its Maintenance. Ethnic groups and boundaries:117-134, London
- Bohannan P., Glazer M. 1988: High points in Anthropology. New York: Alfred A. Knop
- Gellner A. 1993: Národy a nacionalismus. Praha: Hřibál
- Hubinger V., Honzák F., Polišenský J. 1985: Národy celého světa. Praha: Mladá Fronta
- Klégr A., Zima P. a kolektiv 1989: Světem jazyků. Praha: Albatros
- Liščák V., Fojtík P. 1996: Státy a území světa. Praha: Libri
- Marek J. 1987: Afghánistán. Praha: Svoboda
- Dále jsem čerpal z přednášek **Dr. Zdeňka Uherka** „Teorie etnicity“ a z diskusí, které vedeme se spolužáky mimo jiné i v rámci přednáškového cyklu CEFRESu - „Politika paměti“. Za cenné poznámky k textu děkuji **Mgr. Štajnochrovi** a **Dr. Skupníkovi**.

EVALUACE

Proč?

JAKUB PLÁŠEK

V minulém čísle *Cargo* jsme otiskli rozhovor s doc. Vrhelem, který je šéfem Ústavu etnologie na FFUK. Nešlo o podlézavost, jak se leckdo mylně domníval, ale chtěli jsme představit člověka, který má reálnou moc k tomu, aby vytvořil akademické centrum pro etnologická studia; nikoli jako děkan, ale jako vedoucí své katedry. Pan docent se snažil být otevřený, ale protože mu jeho děkanství v poslední době bránilo (a brání) aktivně se účastnit dění na katedře, byly jeho odpovědi na některé otázky více než zdrženlivé... Byly to otázky, které se přímo dotýkaly stavu katedry, a protože si doc. Vrhel byl vědom mnoha problémů (a stížností ze strany studentů) a navrhli uspořádat setkání se studenty své katedry, nemělo valný smysl pouštět se při rozhovoru do rozsáhlé diskuze o výuce etnologie, bylo lepší počkat si, jak dopadne avizované setkání, případně změní-li se něco, a pak reagovat.

Schůzka proběhla krátce poté, co vyšlo *Cargo* 1/98 s inkriminovaným rozhovorem, a byla doprovázena lehce napjatou atmosférou na katedře, zřejmě i díky výroku: „Já jsem sice ředitelem Ústavu etnologie, ale nevím, zda bych měl nějakým způsobem kádrovat; pokud bych se pro to rozhodl, tak bych to udělal pod jedinou podmínkou, že se nejprve sejdou se svými studenty.“ Studentů přišlo dle mých odhadů kolem stovky a v dostatečně reprezentativním vzorku, co se zastoupení jednotlivých ročníků týče. A co se doc. Vrhel dověděl od svých studentů o svých kolezích (a podřízených)? S čestnými výjimkami několika málo kurzů a přednášejících nic, co by si dotyční mohli dát za rámeček. Předem podotýkám: nešlo o exhibici několika málo kverulantů, protože nikdo z přítomných proti vyřčeným tvrzením nijak neprotestoval. Vpodstatě se všichni shodli na tom, že pokud se člověk chce považovat za etnologa, je nucen podstoupit úmornou cestu samostudia, neboť katedra etnologie mu toto vzdělání sama o sobě nezprostředkuje, ba co víc do cesty mu klade

překážky v podobě nejrůznějších přihlouplých a nudných seminářů a přednášek, na základě jejichž absolvování je adept etnologických studií nucen podstupovat rozmanité formy testování svých znalostí o věcech, které jsou prezentovány jako etnologie a přitom jsou kdovíčím, jen ne etnologií. Na druhou stranu z těchto postojů nevyplývá, že by se měly zrušit přednášky, které by se daly označit jako neetnologické (bylo by dost krátkozraké zbavovat se obohacujícího interdisciplinárního pohledu), mělo by pouze dojít k jejich zásadní revitalizaci a určitěmu zesmyslnění.

Tolik velmi obecné shrnutí. Diskuze s doc. Vrhelem byla věcná a bez urážek. Jediní, kdo se urazili, byli někteří členové katedry poté, co jim bylo docentem Vrhelem tlumočeno, co si studenti myslí... Uznávám, že je upřímnější svůj názor sdělit kritizovanému pedagogu přímo z očí do očí, ale... Bud' to vyžaduje řádnou dávku odvahy, protože kritik může být lehce „setřen“ u zkoušky, což je sice nečestné a nesportovní, ale stát se to může; ku cti pedagogů naší katedry budiž přičteno, že se zatím žádný takový případ neudál; nebo je to házení hrachu na zeď, protože se problém jednoduše zamete (zamluví) pod stůl; sám jsem několik takových „diskuzí“ absolvoval. Takže tonoucí se stébly chytá a vezme za vděk každou možnost, jak moci alespoň částečně ovlivnit běh věcí svých. Ať už pomínou či nepomínou poměry na katedře, rozhodně nebudu považovat zmíněné setkání za nějaký podraz nebo žalování. Byly to první kroky k tomu, co by mělo být samozřejmou součástí fungování katedry (jakékoliv), tj. k sebereflexi. Nevidím žádný rozdíl v zodpovězení anonymních evaluačních dotazníků a vyslovením nespokojenosti před vedoucím katedry.

Já osobně se se svými výhradami vůči Ústavu etnologie FFUK nijak netajím. Je tu však jedno ale: Je nás pouhá hrstka, kteří se snažíme o to, aby bylo „naší“ etnologii sémanticky učiněno zadost, anebo je nespokojenost s úrovní výuky et-

nologie mezi jejími posluchači rozšířeným jevem? Abych se dobral odpovědi, byl jsem nucen suplovat to, o co by se měla starat katedra sama, a vytvořil jsem dotazník; co se dotazníků v etnologii týče, stavím se k nim s velkým despektem, leč v tomto případě bylo jejich použití na místě.

Dotazník je anonymní a je rozdělen do čtyř okruhů: 1. Trocha osobního, 2. Způsob studia, 3. Náhled na katedru, 4. Perspektiva oboru. Nejdůležitější je pro mne okruh třetí a částečně druhý, zbytek slouží k vytvoření aspoň kusého kontextu výpovědi. Bohužel se mi dotazníkovou akci podařilo rozběhnout až v letním zkouškovém období, což si vyžádalo zvláštní způsob distribuce - přes nástěnku před katedrou, kde mi často nějaké temné síly mé dotazníkové listy likvidovaly - takže jsem k dnešnímu datu obdržel žalostných (vzhledem k počtu studentů) asi 25 zodpovězených listů. Leč nevzdávám své úsilí a využívám možnosti ze stránek 'Cargo' vyzvat ty, kteří se ještě prostřednictvím mých dotazníků ke katedře nevyjádřili, aby tak učinili v době co nejkratší. Dotazníky budou opět na nástěnce nebo se na ně zkuste dostat. Za reprezentativní považuji výběr z více než 100 odpovědí.

A proč tohle všechno? Protože jsem si etnologii zvolil jako svou cestu a za zády postavil zed', protože z principu nehodlám tolerovat šlendrián, protože nechci zůstat u pouhého hospodského stěžování si a protože katedra potřebuje nastavit zrcadlo a potřebuje Persea, který by je podržel.

Myslím, že počátky zklamání z toho, že „etnologie“ není etnologie, leží v době, kdy byla přejmenována Katedra etnografie a folkloristiky na Ústav etnologie. Starý obsah se přelil do nové láhve, ale pít se stejně nedá. Snad, kdyby se přistoupilo k označení Ústav pro vlastivědu nebo Stolicе národopisu a zároveň by se založila třeba Stolicе kulturní antropologie, zamezilo by se mnohemu nedorozumění a ušetřilo by se spousta lidské energie, ale stalo se a všichni se s tím musí nějak vyrovnat. (Aby nedošlo k omylu, myslím si, že špičkový národopis je jistojistě přínosnější než špatná antropologie, ten však naše alma mater určitě neprodukuje.) Tak se všichni pohybujeme v etnologické Potěmkinově vesnici, kde se za fasádami lákavě znějících přednášek skrývají hodiny totálně promrhaného času. Otázka, proč se takové přednášky vypisují, je nasnadě; bohužel, většina z nich je v povinném plánu.

Studenti jsou napomínáni, že na seminá-

řích neprojevují sdostatek aktivity, ale zamyslel se někdy někdo nad tím, zda jsou k aktivitě svým okolím vůbec nějak motivováni, resp. jestli jim jejich pedagogové jdou příkladem. Je to smutné, ale z etického, a nejspíš i emického, pohledu se katedra jako celek jeví jako značně impotentní, totiž že se tam nic neděje, nedochází k tvůrčímu kvasu, neprodukuje se inspirativní myšlenky, nepíše se (nepřekládají) zhltnutíhodné knihy, nepřehánějí se to s iniciativou vůči studentům. Ulepenost, unylost a ospalost. Jsou to ostrá slova, ale nejlépe vystihují pocity, myslím, že nejen moje. Jen na ukázkou pár příkladů: vloni byla násilně zlikvidována spontánní, ničím nepohoršující výzdoba učebny - letos naštěstí oficiálně povolená doc. Vrhelem; neschopnost zajistit kvalitní exkurzi, to co se praktikuje, stěží obhájí právo být nazýváno výletem základní školy, nyní se už nepraktikuje nic; vyžaduje se odborná praxe, ale nikdo se nenamáhá ji zajistit; nejzásadnější, největší a do nebe nejvíc volající výhrada se týká nerealizování výzkumů, kterých by se studenti mohli účastnit a díky nim pilovat své teoretické znalosti; je sice předsán zápočet z terénního výzkumu, ale mendingu ber, kde chceš, máš svobodu v rozhodování, my se ti přizpůsobíme, ale že bychom ti nabídli něco jiného než badatelská klišé posledních čtyřiceti let, tak s tím nepočítej... Je to neschopnost skrýt pod roušku liberálnosti, zaplatpánbůh aspoň za to, také by to mohla být, jakože už byla, rouška zabeđené diktatury. A výmluvy na nedostatek finančních prostředků skutečně neobstojí tváří v tvář ochotě studentů leccos si platit sami; stačí připomenout neoficiální červnovou etnoekologickou exkurzi na Sedlčansko (minimálně třicet lidí) nebo ochotu participovat na „výzkumu“ Čechů z Kazachstánu probíhající pod hlavičkou ÚF ČAV, a to i bez nároku na odměnu, protože odměnou je možnost vůbec se něčeho podobného zúčastnit! Co dodat? Nepovažují se za žádného arbitra etnologie. Tohle je výkřik, je to má otevřená stížnost. Za vším, co jsem napsal, si stojím jako za svým názorem a jsem připraven ho hájit. A jak řekl pan docent Vrhel pro *Cargo*: „Vy tam klidně můžete mít nějaký text, ale také tam můžete mít veliký korektiv, který by se časem měl stát dost, neříkám úplně, směrodatným, ale ten prvek směrodatnosti pro mě kolegy, a pro mě samozřejmě, v tom je; já jsem o sobě nikdy netvrdil, že dělám dobrou etnologii.“

- článek vyjadřuje stanovisko celé redakce -

GELLNEROVSKÝ

seminář

HANA SYNKOVÁ

Kdo byl Arnošt Gellner a jaký byl jeho přínos pro sociální antropologii? Jakým způsobem uvažoval o otázkách nacionalismu, relativismu, demokracie a evropanství? Nejen na tyto otázky hledají odpověď účastníci semináře, který pořádá Sekce sociální antropologie Masarykovy české sociologické společnosti. Cílem semináře je „rozvíjení témat, která Gellnera po celý život zaměstnávala, a přispět k plnému intelektuálnímu zakončení sociální antropologie v české

společnosti“ (citace pozvánky). Tento poměrně náročný úkol si stanovili organizátoři, prof. Jiří Musil a dr. Petr Skalník.

Setkání se pořádají jednou měsíčně na FFUK, jejich účastníci si předem nastudují zaslaný podkladový text, který je pak, spolu s přednáškou na dané téma, inspiruje k diskusi (ta bývá vskutku interdisciplinární - hosty setkání jsou nejen antropologové, ale také sociologové, politologové, historikové atd.). Pro ilustraci uvádím témata, která již zazněla: „Gellnerova antropologie a Evropa“ (Z. Uherek), „Gellnerovy texty o jedinečnosti pravdy a o racionalistickém fundamentalismu“ (P. Skalník), „E. Gellner, Podmínky svobody, Občanská společnost a její rivalové“ (J. Musil; stejný název nese kniha, která vyšla v roce 1997 v Brně), „Český národ jako historická kuriozita“ (Z. Suda). (Nejlepší příspěvky budou k dispozici v ročence semináře).

Na semináři se schází zastánci mnohdy zcela protichůdných vědeckých přístupů a názorů (gellnerovští racionalisté versus relativisté...), a proto věřím, že seminář neustrne na vzpomínkách lidí, kteří Gellnera znali osobně (k čemuž jsou zde patrně tendence), a podnítí další plodné diskuse.

O ABSOLUTNOSTI poznávací metody a RELATIVITĚ poznávané reality

JAROSLAV SKUPNIK

Na druhém Gellnerovském semináři se četly a diskutovaly dva Gellnerovy texty, „Postmodernismus, rozum a náboženství“ a „Jedinečnost pravdy“. Jejich četba a následná diskuse o nich (či někdy spíše mimo ně), mě vedla k následujícím úvahám.

Gellner v těchto článcích kritizuje dva teoreticko-filosofické směry, a to relativismus zpochybňující konečnou Pravdu a hlásající platnost všech pravd, a náboženský absolutismus vyvozující Pravdu ze Zjevení, které je nepodrobitelné jakékoliv kritice. Gellner sám se staví na pozici „osvíceneckého racionalistického fundamentalismu“. Pro ten neexistují žádné privilegované pravdy, všechna tvrzení musí být prozkoumána a otevřena novým interpretacím. Tato *metoda* zkoumání světa si podle Eleonora činí nárok na transcendenci, tedy obecnou nadkulturní platnost, protože „přijetí strategie poznání, která vyžaduje rozčlenění dat na prvky a jejich shrnutí do obecných zákonů, by bylo správnou strategií *v jakémkoli světě*“ (Gellner 1997:21, kurzíva původní). Gellnerova Pravda jakoby se tedy vztahovala pouze k metodě - „[etika osvícenského poznávání] absolutizuje pouze postupy, nikoliv však obsahové koncepty“ (Gellner 1997:22). Jak se ale později uvidíme, hodnotový soud o správnosti metody vedoucí k poznání Pravdy je ze samotné metody rozšířen i na kulturní systém, jehož je tato metoda součástí.

Naskýtá se nám totiž nutně otázka „K dosažení čeho vlastně je tato metoda správnou strategií?“. Pokud budeme za cíl této strategie pokládat schopnost porozumět a pochopit jiné sociální světy, pak nezbyvá, než souhlasit, protože se zdá, že naše západní konstrukce reality je nejefektivnější při vysvětlování konstrukcí alternativních, a také je jako jediná schopna nahlédnout, pochopit a připustit *smysluplnost* těchto alternativních konstrukcí reality (jejich „Pravd“). Ale právě z tohoto poznání plyne *relativismus světového názoru* získaného těmito *absolutizovanými postupy*. Antropologie si totiž pod vlivem tohoto poznání, které je operacionalizováno konceptem *kulturního relativismu*, neklade otázku „jaký svět *skutečně* (tj. o-Pravdu) je“, ale „jak svět jako skutečný prožívají jeho aktéři“. Antropologii tedy nejde o Pravdu o světě, neboť ta se jí jeví jako nedosažitelná, ale o to, co sami aktéři sociálního světa za Pravdu pokládají -byť z našeho pohledu to může být naprostý nesmysl - a jsou o ní natolik přesvědčeni, že jsou pro ni, například, ochotni i umírat či zabíjet. Nejcennějším výdobytkem této metody poznávání světa není totiž poznání, jaký svět o-Pravdu je (ostatně ani Gellner netvrdí, že nám to tato metoda odhalila), ale pochopení/poznání toho, *proč a jak* různé společnosti/kultury hodnotí stejné jevy různě - pochopení relativity hodnot v různých kulturních světech.

To ovšem neznamená, že kulturní relativismus nutně *souhlasí* s každou takovouto „lokální“ Pravdou - že, slovy Gellnera, proklamují „stejnou platnost všech pravd“ (Gellner 1992:2). Kulturní relativismus sám není *hodnotovým postojem*, ale teoretickým konceptem, který antropologovi umožňuje nazírat světy jiných ne jako logicky vyšinité, nepravdivé a prolhané, ale jako *plně smysluplné*. Jednoduše je umožňuje pochopit, místo abychom nad jejich „exotikou“, „specifikou“, či „svérázem“ kroutili nepochybně hlavou. Absolutizace metody, metody tohoto pochopení ale nutně neznamená uznání jejich *absolutní* platnosti - tyto hodnoty nemají *absolutní* platnost právě proto, že jsou kulturním produktem, tj. jsou jako *hodnoty definovány* samotnými aktéry sociálního života.

Ani antropolog není ve svém životě pouze antropologem, aby se mimo svoji práci totálně zříkal jakýchkoli *hodnotových soudů* o světě, ve kterém žije. Sociologickými slovy, nehraje pouze *rolí* antropologa, ale je také obyčejným aktérem každodenního života. Kdyby se z důvodu této role, předepisující mu nestrannost v situacích, kdy je antropologem, zříkal odpovědnosti za svá etická hodnocení v době, kdy je občanem a aktérem svého sociálního světa, byl by to útek do Sartreovy *falešné víry*. Bylo by to zneužití postulatů *kulturního relativismu* (jako teoretického konceptuálního nástroje sloužícího k pochopení světů těch Jiných) k ospravedlnění absence vlastních etických a morálních postojů relativismem *etickým*. Když se zabývám subkulturou republikánských voličů, kteří by nejraději nahnali Romy do plynových komor, kulturní relativismus mě vede k tomu, abych se snažil pochopit, v jak konstruovaném světě je tento z mého etického pohledu zhovadilý požadavek vnímán jako o-Práv-něný, s-Práv-ný, s-Prav-edlivý atd. Jednoduše, jak může někdo na tvrzení „Cikáni patří do plynu“ odpovědět „To je pravda“. Jestliže se ve svém neantropologickém konání - například při mé reakci na verbální či fyzický rasově motivovaný čin - uteču se k *etickému relativismu* s tím, že to je holt věc těch dvou (lidí či skupin) a že každý z nich má svoji pravdu (a že Pravda zvítězí), *vzdávám se svého práva a povinnosti aktivně se podílet na utváření světa, ve kterém žijí také jako neantropolog*. Směšování kulturního relativismu s etickým skutečně vede k morálnímu marasmu typu „každý máme svoji pravdu“. Proklamace „stejně platnosti všech pravd“ (Gellner 1992:2) ve smyslu jejich *univerzální* platnosti je tedy nepochopením kulturního relativismu, resp. záměnou kulturního relativismu za relativismus etický.

Zneužití kulturního relativismu k ospravedlnění relativismu etického má tedy katastrofální důsledky v mé neantropologické, občanské sféře. Na druhou stranu aplikace etických hodnocení ve sféře antropologické, odborné, nutně vede k *etocentrismu*, tedy k nadřazení vlastních kulturních hodnot všem jiným kulturním hodnotám, či dokonce k chápání vlastních kulturních hodnot jako univerzálně, transcendentně platných. Obávám se, že Gellnerovo nerozlišení kulturního a etického relativismu, a s odmítnutím etického relativismu i odmítnutí kulturního relativismu jako teoretické pozice, k etnocentrickým postojům nevyhnutelně vede. Od absolutní platnosti poznávací metody s jejími specificky definovanými cíly se dochází k postulaci absolutní platnosti hodnotového systému kultury, v jejímž rámci tato metoda existuje. Absolutně platná se stává nejen metoda se svými specificky definovanými poznávacími cíly, ale i hodnotový systém světového názoru, jehož je tato metoda součástí a který spoluvytváří.

Tak například Gellnerův odkaz k dobrovolnosti akceptace našeho vědeckotech-

nického zázraku jinými kulturami (Gellner 1992:4) nesvědčí o ničem jiném, než o jeho agresivitě: jenom o tom, že „je nesouměřitelně mocnější než všichni jeho rivalové“ (Gellner 1992). Usuzovat z toho na jiné kvality je právě etnocentrické povýšení jedné hodnoty nad všechny jiné. Je přece teoreticky docela dobře možné, jak by ve své „Pravdě“ tvrdili degeneracionisté různých typů, že jdeme do (konzumních a jiných) pek. To, co vítězí, nemusí být nutně Pravda. To, co vítězí, je Vítěz, nikoli však Pravda (inherentně obsahující také s-Práv-nost vítězství). To by potom v jednom časovém momentu bylo možno tvrdit, že například rychlá akceptace vítězných sovětů ve více než šestině světa je důkazem vyšších kvalit tohoto systému. Ten přece také „rychle měnil svět“ (Gellner 1992:4), jak Gellner argumentuje ve prospěch západního světového názoru.

Zrovna tak „udivující technická síla jednoho zvláštního poznávacího stylu, totiž vědy a jejího využití“ (Gellner 1992:4) nesvědčí o „jedinečnosti pravdy“ (Gellner 1992:4), jak se Gellner domnívá, ale jen o udivující (co je na ní udivující a koho že to vlastně udivuje?!) technické síle tohoto poznávacího stylu. Tento poznávací styl skutečně umožňuje nebývalý technický a technologický rozvoj; Tím ale k žádné jiné hodnotě - pokládáme-li technický rozvoj vůbec za hodnotu - neodkazuje, ani tím nedokazuje nic o Pravdě (a své s-Práv-nosti) v jiných hodnotových oblastech. Například z hlediska vytváření sociálních jistot pro nositele a realizátory této udivující technické síly je dalece za poznávacím stylem Sanů (Křováků) a jeho sociálním využitím: největší a nejlepší části uloveného slona může dostat majitel hrotu smrtícího šípů, který je sám starý, slepý a neschopný lovu. Jestliže je cena této „technické síly“ nahlédnuta z hlediska pracovního úsilí v kontrastu s hodnotou volného času, je o některých „technicky primitivních“ kulturách dokonce možno uvažovat jako o „původně blahobytných společnostech“ (Sahlins). Jestliže bychom - poněkud nacionálně romanticky - pokládali za nejvyšší hodnotu „uchování specifické odlišnosti životního stylu a kultury“ v prostředí tlaku majoritně dominantních kultur, staly by se udivujícím způsobem adaptabilní a rezistentní partikulární romské kultury, udržující si staletí svá „specifika“ tomuto tlaku navzdory.

Pro Gellnera je tato metoda „správnou strategií“, protože vede k technickému a technologickému rozvoji, který je *a priori* pokládán za pozitivní hodnotu. Udivující síla tohoto zvláštního poznávacího stylu však netkví v jeho technické aplikovatelnosti, ani v absolutizovatelnosti hodnotového systému světového názoru, jehož je součástí a který spoluvytváří, ale právě ve schopnosti relativizovat světový názor vlastní i světové názory jiné. Světy jiných se tak stávají smysluplné a v ontologickém smyslu lidské—i když ne nutně eticky akceptovatelné. Protože jsou však lidským produktem (v ontologickém smyslu jsou lidské), jsou i lidmi měnitelné. Kulturní relativismus, tedy uznání sociálního původu našich hodnot, nás tak chrání od hříchu etického relativismu i etnocentrismu a umožňuje nám přitom přijmout absolutismus metodický.

LITERATURA:

Gellner, Ernest, 1997. „Postmodernismus, rozum a náboženství.“ *Proglas* 1/8:21-26.

Gellner, Ernest, 1992. „Jedinečnost pravdy.“ *Kázání* v kapli King's College v rukopisném překladu Petra Skalníka z roku 1998.

SOCIOBIOLOGIE :

antropologická perspektiva

JAROSLAV SKUPNIK

V tradici české etnologie či etnografie nejsou úvahy o podstatě kultury a mechanismech její transmise časté. Vyplývá to z toho, že předmět jejího bádání je tradičně definován jako „lid a jeho kultura“, přičemž důraz je kladen na „lid“ a kulturou se v duchu tradice vzezrahující ty-lorovské definice bezproblémově rozumí veškeré aktivity tohoto „lidu“. Pokud se uvažuje o přenosu „všeho toho, co lid činí“, opět se bezproblémově odkáže „k předávání z generace na generaci“, aniž se přesně proces vzniku a předávání kultury definuje. Při začátcích mého studia etnologie, či tehdy vlastně ještě národopisu, jsem tedy vedle toho, co je to lid, neustále narážel na konceptuální problémy ústící do otázek po podstatě původu a transmisi „kultury“.

Při pátrání po možných odpovědích na tyto otázky jsem se seznámil se stěžejní popularizační prací zakladatele sociobiologie E. O. Wilsona *On Human Nature*, tehdy ještě v polském překladu z roku 1988. Sociobiologie podává zcela jasné a pregnančně formulované odpovědi: lidskou kulturou rozumí souhrn sociálního jednání a sociálních institucí; toto chování a instituce byly během evoluce lidského druhu přírodním výběrem selektovány pro svou adaptivní hodnotu, která svým nositelům poskytovala určité reprodukční zvýhodnění; a protože přírodní výběr je mechanismem evoluční změny, a ta je změnou genetickou, neboť geny jsou nositeli informace v jednotlivcích, na něž je přírodním výběr cílen, musí být i selektované chování a instituce (tj. adaptivní rysy) geneticky fixované; mechanismus, který se takového sociálního chování a sociabilní znaky - mnohdy individuálně kontrareproduktivní - předávají a šíří, vysvětluje sociobiologie teorií příbuzenského výběru.

Celý sociobiologický koncept kultury hovořil jasnou řečí - nejen ke mně ale i k velké části euroamerické odborné i laické veřejnosti: sociobiologie si téměř okamžitě po vydání základního díla z Wilsonova pera *Sociobiology: The New Synthesis* v roce 1975 získala obrovskou popularitu, což se projevilo jak vznikem nových sociobiologických kateder, tak záplavou odborných i popularizačních článků. Sociobiologie se zdála být tím pravým, ne-li vše, tak téměř vše vysvětlujícím paradigmatem: aplikací jejího modelu kultury na každodenní situace jsem pochopil, že když vstávám, abych uvolnil místo ať už své profesorce či spolužačce, jednám tak proto, že vlastně instinktivně chráním mně dostupnou samici, která může výrazně přispět k reprodukci mých genů; pochopil jsem, že když slušně klepu na dveře pracovny svého šéfa, dávám opět průchod svému instinktu, který mě učí, že při vstupu na teritorium jiného dominantního samce musím viditelně demonstrovat svoji submisivitu a neagresivní úmysly, abych nedošel úhony; když jsem viděl hraniční kameny ať už na státní hranici či na mezích vesnických polí, věděl jsem, že lidé je tam zasadili z nutkání jejich přirozenosti a v souladu s ní, neboť vlastně nedělali nic jiného než pes, který si se zdviženou nohou značkuje svojí revír. Svět začal mít řád, a ten byl dokonce v souladu s řádem přírody a univerza, a širší aplikací sociobiologického modelu i zájem o něj jakoby dokládá, že tentokrát se konečně podařilo objevit, „jak to se světem skutečně je“.

Při analýze sociobiologické koncepce kultury jsem ale došel k závěru, že mnohá její vysvětlení jsou dedukce vyvozované z metaforické podobnosti jevů, a jsou založeny na mnohovrstevné projekci metaforických charakteristik mezi predikátem a subjektem. Jeden příklad za všechny: projekci antropomorfních termínů jsou mravenci (specializace Wilsonova bádání) uchopeni jako žijící ve „společnostech“ rozdělených na „kasty“ a vedených „králi“ či „královny“ a pro své druhy v mraveništi se schopní „altruisticky obětovat“. Poté je pro jejich „sociální chování“ konstruováno evolučně-adaptační vysvětlení a je doloženo přesnými matematickými propočty. Je tedy prokázána jeho genetická fixace. A protože i „člověk je zvíře“, jehož sociální chování bylo selektováno přírodním výběrem ve stejném evolučně-adaptačním procesu, je jeho „stejně“ altruistické chování vysvětleno shodným genetickým mechanismem. Altruistické chování má přece u obou druhů stejný „význam“ - multiplikace genů daného jedince - proto musí mít i stejnou příčinu. Bez ohledu na to, zda stejný jev musí mít stejnou příčinu, je pozapomenuto, jak bylo dosaženo zahrnutí obou jevů do kategorie „altruistická oběť“ - projekci antropomorfních termínů a konceptů na nelidské fenomény. V některých případech je metaforická argumentace ještě jednodušší a přímější: „...máme sklon dělit si lidi na přátele a lidi nám cizí ve stejném smyslu, v jakém mají ptáci sklon učit se teritoriálním zpěvům a navigovat podle polárních souhvězdí“, říká severní

Zároveň jsem při svém dalším studiu sociobiologie a užití jejího modelu začal postrádat, obdobně jako v českém národopise, prvek, který pokládám za jeden z nejpodstatnějších v jakémkoliv intelektuálním přístupu ke světu: postrádal jsem alespoň pokus o epistemologickou reflexi, tedy tázání se po původu našeho vědění a vidění světa. Jestliže připustíme, že všichni lidé vnímají svět stejnými smysly, jak je možné, že „skutečný svět“ vidíme - v závislosti na naší ukotvenosti v čase a prostoru tedy na našem kulturním prostředí - pokaždé jinak? Začal jsem se tázat po původu sociobiologického konceptu kultury a po příčinách fascinace Západu sociobiologickým vysvětlením světa. Takováto fascinace široké veřejnosti (stejně jako mně samotného) je, jak upozorňuje Marshall Sahlins, sama o sobě kulturním fenoménem. Dá se z ní usuzovat, že existuje určitý vztah mezi vědeckým vysvětlením a nativním modelem světa.

V detailnějším pohledu totiž skutečně začal sociobiologický koncept přirozenosti a organického světa vůbec až příliš připomínat svět, v němž jsou vztahy jedinců organizovány koncepty tržního hospodářství s důrazem na individuální aktivitu jedince - tedy kulturní kontext disciplíny samotné. Koncepty a termíny ze známého světa každodenní zkušenosti - tj. sociální reality - byly metaforicky přeneseny do „světa přírody“ či „světa jako takového“ a zpětně užity k vysvětlení existence, původu a podoby světa sociálních vztahů. Snad nejlepším příkladem tohoto procesu je koncept příbuzenského výběru, kterým sociobiologie vysvětluje transmissi lidské sociability: jedinci v něm jednají jako drobní investoři řídící své chování investicemi do sociálních situací na základě podvědomého kalkulu genetického zisku. Ve světě sociobiologie, stejně jako ve světě volného trhu, navíc přežívá jen to nejlepší a nepotřebnější: v prvním z nich se o adaptivní hodnotu stará to nejzdravější selektující přírodní výběr, ve druhém neviditelná ruka trhu. Tento předpoklad „funkčnosti a užitečnosti světa“ či panglosiánského „nejlepšího z možných světů“, má zřejmě své bezprostřední kořeny v kreacionistickém pojmu přírodní harmonie a snad, dovolím-li si na tomto místě spekulovat, je možno vidět jeho zdroj v obecné lidské tendenci organizovat chaos světa přisuzováním mu řádu. Při již zmíněné absenci epistemologické reflexe není sociobiologie schopna postřehnout, že její konceptualizace přírody a bi-

ologického je postavena na předsudcích a představách přenesených do této oblasti z kulturního kontextu, ve kterém sama existuje, tedy že její koncept světa biologických zákonitostí a daností je sociomorfně modelován.

Tento koncept či tato sociomorfní modelace má dlouhou intelektuální historii: Thomas Hobbes v Leviathanovi roku 1651 formuluje základní mýtus západního kapitalismu člověk je „od přírody“ egoista, který usiluje hlavně o vlastní výhody; v přírodním stavu, kde všichni jednají podle této snahy, proto vládne „válka všech proti všem“, slavné „bellum omnia contra omnes“. Snahu o dosažení vlastních výhod povýšil o trochu více než sto let později na hlavní sociální princip Adam Smith v Bohatství národů (1776): „přirozený“ zájem na vlastním prospěchu každého jednotlivce je hlavním zdrojem sociálních aktivit; jedinec myslí jen na svůj zisk, ale „neviditelná ruka trhu“ jej selektivně vede k tomu, aby v důsledku jeho konání vzrůstala celá společnost. Naturalizovanou verzi Adama Smitha podává o přibližně dalších sto let později Charles Darwin ve svém díle O původu druhů (1859): jednotlivci se snaží dosáhnout svého zisku reprodukčního, a prospěch z toho má, díky neviditelné ruce přírodního výběru, celý biologický druh. O přibližně dalších sto let později (pomineme-li zákruty sociálního darwinismu) se potom lidská společnost ve Wilsonově sociobiologické vizi (Sociobiology The New Synthesis, 1975; O lidské přirozenosti, 1978) stává výrazem vrozené a přirozené tendence organismů chovat se jako liberální podnikatel: jedinec se snaží dosáhnout svého vlastního genetického zisku, a výsledkem je sociální chování prospěšné jak jemu, tak celku jako například altruismus a kooperace.

Tímto způsobem sociobiologie travestuje problémy sociální povahy v síly biologické. Obdobně jako v případě naturalismu předcházejícího teologického paradigmatu je zapomenut jeho sociální, tj. lidský původ a jako metafory do přírody projektované sociální síly a vazby jsou reifikovány a nahlíženy jako objektivně externě existující síly, jichž je člověk nikoli původcem, ale jen objektem působení. Tato sociomorfní modelace, travestice či metaforická projekce je také tím, co uvádí v soulad každodenní zkušenost běžného Západana s univerzem, a je zodpovědná za popularitu sociobiologického modelu světa. Sociobiologie je příběh o původu řádu světa, který si Západané sami o sobě vypráví, a to v termínech jejich každodenního života, kterým neproblémově rozumějí.

Když sociobiologii svlékneme z jejích předsudků a vlastních kulturních projekcí, její model kultury jako nevyhnutelného důsledku přímé determinace lidského sociálního chování geny ztratí kredibilitu. Jediným přijatelným výkladem potom zůstane, že kultura je negenetickou strategií adaptace a že v lidské potenci je schopnost extrémní plasticity behaviorálních reakcí. Které z nich budou z této potence realizovány závisí na prostředí a tedy i kultuře. Jinými slovy by se dalo říci, že právě tato potence je lidskou přirozeností, či přesněji že je lidskou přirozeností z celého tohoto (biologií umožněného) potenciálu reakcí některé aktualizovat, tedy konstruovat různé kulturní světy, které se zpětně na aktualizaci potencialit podílejí. Kulturou pak nazýváme tyto konkrétní specifické aktualizace obecné lidského potenciálu předávaného nikoliv geneticky, ale sociálně tedy tím, co běžně nazýváme tradicí.

To je ale pro kulturní a sociální antropologii pouze neartikulovaným východiskem jejich dalších úvah, aby se potom zabývala právě procesem sociální a kulturní konstrukce reality. Z tohoto hlediska nemají sociobiologická vysvětlení pro antropologii žádnou heuristickou hodnotu - s výjimkou heuristické hodnoty samotného sociobiologického modelu kultury (i lidské přirozenosti, chceme-li), který vypovídá mnohé o našich představách nás samotných.

15TH EUROPEAN CONFERENCE ON MODERN SOUTH-ASIAN STUDIES

MARTIN HRÍBEK

Ve dnech 8. - 12. září se hlavní budova Filosofické fakulty stala místem konání Evropské konference o moderních studiích Jižní Asie. Tuto akci, na níž se sjely více než dvě stovky odborníků z pěti kontinentů a různých oborů, antropologii nevyjímaje, připravil Indologický ústav FF UK ve spolupráci s European Association of South Asian Studies, Orientálním ústavem AV, Náprstkovým muzeem a nadací Kontinenty. Podobné konference se konají jednou za dva roky a tato byla již patnáctá v pořadí. Jejím organizátorům patří na tomto místě dík za to, že touto akcí, která byla svou reprezentativností více než hodna šesti set padesátého výročí založení naší univerzity, nám, studentům, umožnili, abychom se setkali s řadou významných osobností našich oborů.

Kromě klasických indologických témat lingvistických, literárně vědných a historických se v jednotlivých panelech diskutovala také témata, která přímo či nepřímo souvisí s etnologií či antropologií.

Panel „*The Emergence of Individualism in South Asia*“ řešil takové otázky, jako např. jak se mohou běžní lidé v indickém prostředí distancovat od svého kulturního ethosu a projevit svou individualitu (Marine Carrin), zda existují specificky indické kulturní normy pro vyjádření individuality, anebo zda dochází spíše k přebírání kulturních norem západních (Harald Tambs-Lyche), vliv urbanizace a změn venkova na pojetí osobnosti a kastovní systém (McKim Marriot) a pojetí individuality v súfijském islámu (Phina Werbner).

Mezi tématy panelu „*Gender Issues*

and Social Change“ patřila např. argumentace epidemií AIDS v indickém diskurzu mezi starými a novými hodnotami a důsledky této argumentace na vztahy mezi pohlavími (Frederic Bourdier), problematika věna jakožto psychologického a antropologického jevu (Marion den Uyl), problematika manželství z lásky a manželství dohodnutých (Dagmar Marková), vzdělávání žen, vztahy mezi pohlavími a regionální identita (Joanne Moller).

Účastníci panelu „*Ethnicity and the Diaspora*“ se zabývali například způsobem vyjadřování etnicity u muslimů asijského původu na britských školách (Fauzia Ahmad), etnicitou a náboženstvím u muslimů v diaspoře (Ruzica Čičak-Chand), formami náboženských projevů u hinduistek ve švédské emigraci (Elizabeth Hole), etnicitou a identitou Indů v Jižní Africe (Ravi K. Thiara) a etnickou identitou v Kašmíru (Raspal Khosa).

Panel „*Cultural Relativism and Human Rights in South Asia*“ se věnoval například problematice lidských práv v islámu (Abdul Gafoor Noorani, Ishtiaq Ahmed), v buddhismu a hinduismu (Hariral Gopal Dewa), formování pojetí lidských práv v tibetské exilové komunitě v Indii (Jan Magnusson) a problematikou všeobecných lidských práv versus náboženských práv v sekulárním státě na srovnání situace indických muslimů a amerických náboženských menšin (Theodore P. Wright, Jr.).

K dalším „antropologickým“ tématům konference patřila otázka kmenových hnutí Nágů v severovýchodní Indii (Ajit K. Neogy) a etnické identity santálských kmenů (Mohan K. Gautam) v rámci panelu „*Tribal Structures and Tribal Movements*“.

Problematika nedotýkatelnosti byla

v panelu „*Untouchability: Past and Present*“ diskutována zejména z hlediska historického a politického. Panel „*Decision Making at the Local Level*“ se zabýval zejména politickými a ekonomickými procesy na lokální úrovni a jejich změnami v globalizujícím se světě.

Tento výčet pochopitelně není a při tak rozsáhlé akci ani nemůže být kompletní. Čtenáři Carga se však mohou těšit na rozhovory, které jsme s pěti přítomnými antropology natočili. Richarda Werbnera (profesor africké antropologie na University of Manchester) jsme se ptali na jeho vlastní terénní výzkumy i na terénní výzkum obecně, a protože to je oblast, v níž máme u nás dle našeho soudu největší rezervy, dominovalo toto téma i ve všech dalších rozhovorech. S McKim Marriotem (emeritní profesor antropologie a sociálních věd na University of Chicago) jsme dále hovořili o různých přístupech antropologa k sociální realitě, s Carlou Risseuw (profesorka antropologie na Leiden University) o rodových (gender) vztazích a jejich zkoumání, s Robertem Jerzy Pokrantem (Senior Lecturer in Anthropology na Curtin University of Technology Western Australia) o využití beletrie jako zdroje etnografických dat a o aplikované antropologii a Mariany Cândidy Caixeiro (ředitelka školy jazyků na Colégio do Espírito Santo) jsme se ptaly na problémy portugalské antropologie, které jsou v řadě ohledů podobné problémům našim.

Kromě toho jsme získali řadu dalších kontaktů, takže pokud vás zaujalo některé z témat konference či našich rozhovorů, s důvěrou se na nás obraťte. (Článek byl napsán s využitím Programu a Abstrakt z konference vydaných IÚ FF UK)

TRANSMISE

poznatků

JAKO

KULTURNÍ

A IDENTITNÍ problém

MARTIN HRÍBEK

Ve dnech 16. - 17. 9. 1998 uspořádala Pražská skupina školní etnografie na Pedagogické fakultě ve spolupráci a s finanční podporou CeFREsu (Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách) konferenci na téma „*La transmission du savoir comme problème culturel et identitaire*“. Konference se konala u příležitosti 650. výročí založení University Karlovy a zúčastnili se jí odborníci z České republiky, Francie, Velké Británie a Itálie. Tato akce navazovala na loňský seminář „Transmise kultury a škola“, ze kterého byl také vydán sborník (č.15) v edici Cahiers du CeFREs.

Příspěvky účastníků konference zahrnovaly témata psychologická, pedagogická i etnologická. Z těch posledně jmenovaných, která jsou především předmětem zájmu našeho časopisu, uvedme např. příspěvek Yvese Clota „*Formation prescrite et formation réelle: une étude en situation de travail*“ z oblasti antropologie práce, který referoval o výzkumu prováděném v jednom výrobním podniku. Školení o způsobu zacházení s výrobními zařízeními poskytovaná vedením dávala zaměstnancům informace o ideálních podmínkách provozu těchto zařízení, nikoli však o skutečných problémech, se kterými se ve výrobním procesu při používání těchto zařízení setkávali. To vedlo ke konfliktním situacím, v jejichž důsledku teprve docházelo ke skutečnému získávání tohoto know-how z praxe.

Dana Bittnerová přednesla příspěvek „*Les règles des jeux et leur transmission par les enfants*“, opřený o výsledky svých pozorování na několika pražských základních školách. Romana Prouzová informovala ve stati nazvané „*The interaction of speech norms in school communication*“ o dvojí normě českého jazyka (hovorový jazyk a spisovná čeština) a o způsobu, jakým jsou obě tyto normy používány dětmi na 1. stupni ZŠ. Peter Woods (Velká Británie) vystoupil s problematikou „*Anglicizing children in a multi-ethnic primary school*“ a Francesca Gobbo (Itálie) referovala o „*Minority condition, education, identity in the context of the Italian Waldesian valleys*“. Také tato autorka se opírala o vlastní dlouhodobý terénní výzkum transmise identity sekty Valdenských prostřednictvím školní výuky.

Doufejme, že zájemci o tuto problematiku budou mít možnost se s jednotlivými referáty blíže seznámit ve sborníku.

MARTIN HRÍBEK

Les Cultures du Monde

Pod tímto názvem se už čtvrt století koná ve středofrancouzském městečku Gannat ojedinělý festival světového folklóru. U jeho počátků stála skupina místních tanečníků a hudebníků, která svůj sen o setkání interpretů folklóru ze všech kontinentů postupně dotáhla na úroveň kulturní události, která svým významem přesahuje hranice Francie.

V současnosti je festival šestitisícového Gannatu uznáván UNESCO, protože přispívá k naplňování jeho politiky zaměřené na podporu kulturní diversity v globalizujícím se světě. Festival je záměrně situován do tradičního, rurálního prostředí a prezentací pozitivních hodnot odlišných kultur působí proti projevům xenofobie a strachu z cizího.

Jeho program je každý rok sestavován tak, aby byly rovnoměrně zastoupeny všechny kontinenty a aby obsahoval vystoupení nejen skupin, které na tradičních kulturách svou produkci staví, ale i těch, které jsou dosud nositeli těchto kultur.

Na organizaci se podílí na čtyři sta dobrovolníků a dvacet měst a obcí z okolí. Z Auvergne, tedy kraje, kde se festival koná, pochází také většina z více než dvou desítek tisíc návštěvníků, kteří se kromě večerních představení, koncertů, filmových projekcí, seminářů a debat, mohou zúčastnit také ochutnávek tradičních jídel ze zemí účinkujících, anebo se s kulturou „druhého“ seznamovat aktivněji v tzv. ateliérech s výukou tanců a zpěvů pod vedením hostujících umělců.

ASIJSKÉ UMĚNÍ NA ZBRASLAVI

MARTIN HRÍBEK

Dne 10. října byla slavnostní recepcí na zbraslavském zámku otevřena sbírka asijského umění Národní galerie. Po čtyřiceti šesti letech je veřejnosti zpřístupněno více než patnáct set exponátů z celkových dvanácti tisíc, které Národní galerie opatruje. Stálá expozice je rozdělena na pět částí podle jednotlivých teritorií a bude pravidelně doplňována krátkodobými výstavami. Návštěvníkům je rovněž zpřístupněna odborná knihovna.

Šest sálů věnovaných japonskému umění obsahuje mimo jiné díla japonského umění laku, kovové výrobky, samurajskou zbroj, keramiku, buddhistickou skulpturu a malbu. Je možné porovnat rozdílné estetické principy uplatněné při výzdobě předmětů určených pro japonského spotřebitele a uměleckých děl, která si v Japonsku objednávali Evropané.

Čínská část představuje například ukázky neolitického umění, soubor rituálních obřadních nádob z doby bronzové, drobné plastiky a apliky nomádských kmenů, buddhistické umění od 5. do 18. století, malbu a kaligrafii a v závěrečné části expozice historii sběratelství čínského umění u nás.

Umění jižní a jihovýchodní Asie je zastoupeno především indickými terakotovými plastikami kušánského a gup-tovského období, buddhistickým sochařstvím Indie, Thajska, Barmy, Kambodže a Indonésie a souborem indických maleb (miniatur).

Z předmětů pocházejících ze sféry tibetského výtvarného projevu jmenujme zejména obrazy „*thangky*“, s typickou hedvábnou bordúrou, které sloužily k meditaci či uctívání jednotlivých božstev, a dále bronzové a lakové plastiky.

Oddíl umění islámské kulturní oblasti vyniká koberci, předměty z kovu a keramikou z Turecka, Íránu, střední Asie a dalších území a příklady různých typů knižních vazeb. Skvostem této části expozice je rukopis Koránu z roku 1462.

(Napsáno s využitím propagačních materiálů Národní galerie)

NABÍDKA AMERICKÝCH KNIH

JAKUB PLÁŠEK

Stalo se již příjemnou a zaběhanou tradicí, že se zhruba dvakrát do roka místnosti bývalého muzea dělnického hnutí při „Vokovické Sorbonně“ zaplní krabicemi plnými knih. Jedná se o literaturu jak společenskovední, tak technickou, kterou nám poskytuje americká „Sabre Foundation“; na české straně přináležejí vřelý dík nadaci „Centrum pro demokracii a svobodné podnikání“.

Co může ve zmíněných krabicích najít (nejen) etnologie chtivý čtenář? Dle mé subjektivní selekce zhruba toto:

Perspectives of Human Communication (50 Kč)

Introduction to Human Communication (50 Kč)

Contemporary Families and Relationships (50 Kč)

Sociology (5th edition), autoři Schaeffer & Lamm (120 Kč)

Industry, Society, and Change (50 Kč)

Annual editions (obsahují výběr článků, cca 35, z různých zdrojů, které se týkají daného tématu a vyšly v daném období) (a 50 Kč)

Multicultural Education 95/96

Archeology 96/97

Human Sexuality 96/97

Physical Anthropology 96/97

Race and Ethnic Relations 96/97

Social Problems 96/97

Urban Society 96/97

DAEDALUS (Journal of the American Academy of Arts and Sciences), po většinou obsahuje řadu velmi zajímavých příspěvků z per známých „kapací“. (a 20 Kč)

Early Modernities, No.3/1998

Science in Culture, No.1/1998

Seznam knih je k nahlédnutí na internetové adrese <http://www.cdfc.cz/sabre>.

Pro ty, kteří nevědí, kdy a jak se dostat do Vokovic, uvádíme bližší údaje: otevřeno vždy v pondělí 8.30-12.30 hod. a ve čtvrtek 14.30-17.30 hod., a to do 17. prosince, poté až od 11. ledna, na adrese FTVS UK, José Martího 31, Praha 6 (z Dejvické tramvají směr Divoká Šárka až do stanice Vozovna Vokovice).

S lítostí v srdci oznamujeme všem čtenářům Amerického antropologa a Current Anthropology i mnoha dalších odborných zahraničních periodik, že Národní knihovna, která zároveň supluje funkci neexistující knihovny univerzitní, přestala tyto tituly pro nedostatek finančních prostředků odebírat.

ABSTRAKTA

IN THE ARCTIC WITH MALAURIE

Bruce Jackson

In October 1997, the author accompanied French anthropogeographer Jean Malaurie on a two-week trip in and around Nome, Alaska, in preparation for a circumpolar conference to be held in St. Petersburg in 1999. This essay describes encounters and conversations with area residents that took place during that trip, as well as observations of and on the courts, shamans, language, the tundra, and the aurora borealis.

VIOLENCE IN PERU: PERFORMANCES AND DIALOGUES

Billie Jean Isbell

The author analyzes protest songs and art from postwar Peru using Nestor García Canclini's understanding of the current reorganization of culture as a struggle over symbolic capital and cultural goods. The author also seeks to place her own work on the dialogical ground occupied by Peruvian performers through her creation of laments by the means of dedications to the disappeared. In so doing, she seeks not only to influence reader's perceptions of the political violence in Peru, but also to transform the relationship of researchers to and the rules of academic discourse about such events.

THE HALL OF MIRRORS: ORIENTALISM, ANTHROPOLOGY, AND THE OTHER

William S. Sax

Anthropologists specialize in human difference and thus cannot escape the dialectics of sameness and difference. Yet studying Others has been the object of attack in recent years, most notably by Edward Said, who sees the mere postulation of difference as dangerous, as a dehumanizing activity that valorizes Self and vilifies Other. In fact the situation is not so simple: the Other may be a model to be emulated or a mirror of the shadow side of the Self. Selfhood and Otherness, virtue and vice, are subject to ceaseless negotiation and reinterpretation. In this hall of mirrors, the Self and the Other cannot be neatly distinguished.

MEDIATING NATIONALISM AND ARCHEOLOGY: A MATTER OF TRUST?

Sandra A. Scham

Recognizing that the past is a property of value, archaeologists have traditionally presented themselves as "trustees" of that property. Yet they have in fact become contractors who try to divorce themselves from the consequences of their work. The two roles are very dif-

ferent, and there is much to be gained from re-creating the idea of archaeological trusteeship. A trustee is a disinterested protector of property for the beneficiaries; a contractor is responsible only to the signatories to the contract and has no impartial obligations. Recognizing the distinction is crucial to the argument that archaeologists can "make a difference" in how cultural property is negotiated.

PLURALITY OF PERSPECTIVES AND SUBJECTS IN THE LITERARY GENRES OF THE YUCATEC MAYA

Manuel Gutiérrez-Estévez

The author applies to literary texts some of the parameters used in reference to questions of perspective in the visual arts. Disagreeing with Erwin Panofsky, who considers perspective a "symbolic form," the author sees it as a device of utterance and thus a generator of signs susceptible to semiotic study. Unlike many scholars, the author believes not that the enunciator's perspective is transferred onto the work, but that the perspective of the work is imposed on the enunciator. The perspective of each genre situates the enunciator in a specific place in relation to the world and shapes him or her differentially as subject.

THE DIALOGICS OF SOUTHERN QUECHUA NARRATIVE

Bruce Mannheim and Krista van Vleet

Southern Quechua conversational narratives are dialogical in four senses. First, at the formal level, the narrative is produced between interlocutors; second, narrative embeds discourse within discourse by means of quotations or indirect discourse; third, implicit or hidden dialogue between texts is brought out through the intertextual reference to other coexisting narratives; and, fourth, there is a complex pattern of participation through which dialogue takes place not only between actual speaking individuals but between distinct, intersecting participant roles that evoke multiple interactional frameworks. Rigorous attention to each level allows us to integrate narrative analysis more closely into ethnographic study, in terms of both the social tactics of specific narrative events and the broader discursive frameworks that they illuminate.

AUTHORIZING KNOWLEDGE IN SCIENCE AND ANTHROPOLOGY

Joan H. Fujimura

An analogy exists between today's "defenders" of science in the "science/culture wars" and 19th-century "defenders" of euclidean geometry. Current critics have appointed themselves as arbiters of truth in a manner analogous to that of 19th-century mathematicians and theologians who argued against noneuclidean geometry that challenge Euclid's mathematically, philosophically, and theologically entrenched fifth postulate. The science wars then and now are not about science versus antiscience, objectivity versus subjectivity, but about authority in science: what kind of science should be practiced, and who gets to define it?

CAMELOT AT YALE: THE CONSTRUCTION AND DISMANTLING OF THE SAPIRIAN SYNTHESIS, 1931-39

Regna Darnell

For a brief shining moment in the 1930s, Edward Sapir stood at the forefront of a new synthesis of Boasian ethnology and linguistics. But his call to Yale in 1931 was a mandate taken up against formidable odds, and the grand synthesis soon began to unravel. George Peter Murdock, who became chairman in 1939, moved the department toward science and "verified theory." In the period immediately following World War II, Sapir's program was not revived, but its legacies have come to us by way of the Yale ethnohistory and linguistic anthropology of the 1960s, and his synthesis remains a viable option for Americanist anthropology at the millennium.

ANTHROPOLOGY, KLEINIAN PSYCHOANALYSIS, AND THE SUBJECT IN CULTURE

Georgina Born

This essay uses the work of psychoanalyst Melanie Klein to reopen the dialogue between anthropology and psychoanalysis. It argues that Kleinian concepts enhance an anthropology that seeks out both intersubjective and intrasubjective difference and disjuncture, and it demonstrates the uses of major Kleinian concepts for addressing classic anthropological problems, including gender classification and the analysis of persecution in witchcraft and sorcery systems. Applying Kleinian concepts to the analysis of cultural-historical process, it shows how splitting and denial may be central to the reproduction and hegemony of dominant cultural systems through time and addresses the question of how to theorize the relationship among dominant cultural systems, social differentiation, and individual subjectivities.

THE GENEALOGY OF CIVILIZATION

Robert A. Paul

Building on insights from Freud, Nietzsche, and Norbert Elias, the author addresses the question of the construction of guilt in Judeo-Christian civilization. The author begins with a consideration of biological versus cultural reproduction, as these are figured in the Torah and in the Christian Bible and moves on to some social-structural, historical, and psychodynamic considerations of how and why civilization manages to sustain itself.

THE DARK SIDE OF THE MOON: CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS IN STUDYING RURAL AND URBAN WORLDS IN PERU

Karsten Paerregard

Recent anthropological theories deal with conceptualizations of culture and space. This

article discusses these issues with relation to material from two different periods of fieldwork among villagers and migrants from a community in the Peruvian Andes. It demonstrates that their lives can only be understood when all ties of interdependence between the two groups are included in the analysis. It concludes that in a deterritorialized culture, territory plays a crucial role in people's identity, and living a double life does not imply having a double identity.

INDIGENOUS WOMEN'S IDENTITIES AND THE POLITICS OF CULTURAL REPRODUCTION IN THE ECUADORIAN AMAZON

Blanca Muratorio

This essay explores the current problems of cultural reproduction and identity politics in the Ecuadorian Amazon through the personal memory narratives of a group of elder indigenous women facing difficulties with their granddaughters. It argues that women's histories and their conceptions of self are inscribed in their experiences in a self-defined "domestic space". This intracultural struggle provides a better understanding of the scripts of cultural reproduction being played, largely by men, in other scenarios.

BLACKNESS, THE RACIAL/SPATIAL ORDER, MIGRATIONS, AND MISS ECUADOR 1995-96

Jean Muteba Rahier

The author argues that blackness in Ecuador must be viewed in terms of personal, social, cultural, political, and economic processes embedded in particular time/space contexts. The official imagination of national identity constructed by white and white-mestizo elites imposes a racist reading on the map of national territory, conceiving rural areas as racially inferior, indolent, backward, and culturally deprived, constituting burdens and challenges to the full development of the nation. In the logic of this racial/spatial order, the migration of blacks to urban centers threatens white-mestizo society, which can no longer ignore the presence of Afro-Ecuadorians.

POST-SANDINISTA ETHNIC IDENTITIES IN WESTERN NICARAGUA

Les Field

The meltings of the ethnic labels Indian and mestizo in Latin America are often treated as stable, bounded, and clearly marked by anthropologists, nationalists, and indigenous intellectuals alike. In Nicaragua, the post-Sandinista emergence of a discourse of indigenous identity in the western region, where successive state elites have considered that identity erased, underscores the dynamic mutability of both indigenous and mestizo ethnicities. This reconsideration derives from dialogue between anthropological analysis and an indigenous intellectual involved in organizing in the western region.

MAASAI IDENTITY ON THE PERIPHERY

Peter O. Little

This article examines ethnic identity among the Maasai-related Il Chamus of Baringo District, Kenya. Through an analysis of land policies, it shows how colonialism forged identities and boundaries that had scarcely existed in the 19th century. These are now fiercely defended on the basis of "tradition." By examining how identities are shaped by power, the article contributes to the understanding of the political nature of ethnicity and the "ethnic" conflict in Kenya.

RITUAL POWERS AND SOCIAL TENSIONS AS MORAL DISCOURSE AMONG THE TUAREG

Susan Rasmussen

Ritual powers traditionally glossed as "witchcraft" in anthropology need not be an archaic or exotic phenomenon, isolated from historical processes of global political and economic transformation. The author analyzes how, among the Kel Ewey Tuareg of northern Niger, these emerge as a moral discourse, an attempt to make sense of and cope with the interplay of long-standing social forms and emergent sociopolitical transformations.

THE ALCHEMY OF CHARITY: OF CLASS AND BUDDHISM IN NORTHERN THAILAND

Katherine A. Bowie

This essay focuses on a form of unidirectional giving current in Theravada Buddhism: the institution of merit making as practiced in northern Thailand. Many scholars have noted its centrality in village religious practices but have failed to locate it within the broader context of class stratification. As a result, the prevailing paradigm of merit making misrepresents the character of the recipients, the donors, and their mutual interaction. This essay argues that cross-class, unidirectional forms of giving such as charity may be important in mediating hegemony and resistance in complex societies.

A MOST INGENIOUS PARADOX: THE MARKET FOR CONTEMPORARY FIRE ART

Stuart Platner

The economic behavior of artists, dealers, and collectors in the local (not the high-end, elite New York hegemonic center) market for contemporary fine art is discussed. Seemingly bizarre behavior such as an artist giving a dealer a share of the sale of an art object the latter has never handled to a buyer the dealer has never seen is analyzed with reference to identity, economic rationality, and consumer risk.

ISSJ je periodikum, jež formou monotematických sešitů pokrývá jednotlivé speciální disciplíny, ale i samostatné problémy, které jsou zahrnovány do kategorie 'sociální vědy'. Dvě poslední čísla 49. ročníku [1997, čísla 153 a 154 průběžného číslování] byla, v redakci profesora Harvardské univerzity Michaela Herzfelda, vyhrazena průřezu současným antropologickým věděním.

Rád bych zde podal abstrakta druhého z čísel (překl. ze s.449 - 452):

Micheal Herzfeld - Antropologické perspektivy: rušení struktur moci a vědění

Sociální a kulturní antropologie se, odmítnutím jak paradigmat moci kolonialismu a nacionalismu, s nimiž ji spojovala společná historie, tak také extrémů morálně izolacionistického kulturního relativizmu, vyvinula v pragmatickou disciplínu. Vyvinula se v pragmatickou kritiku univerzalistické ideologie, zvláště pokud ta ideologie hrozí vnútit celému světu jediné, často represivní paradigma - někdy zpodobňované jako monolitní obraz 'modernity'. Ti, kteří ji praktikují - v tomto druhém čísle věnovaném antropologii jsou reprezentováni sérií článků pojednávajících témata od estetiky a 'kosmologického' k otázkám ekologie a ekonomiky - se snaží onu jednostranou verzi 'zdravého rozumu' vyvážit prozkoumáváním té obrovské různosti systémů vědění, které povstaly z mnohotvárnosti lidského utrpení, zkušenosti a úspěchu.

Nurit Bird-David - Ekonomie: kulturně-ekonomická perspektiva

Tento článek shrnuje současný vývoj v ekonomické antropologii. Postuluje, že mnoho soudobých studií - a nikoliv jen několik málo prací, dosud označovaných za studie z kulturní ekonomie - spojuje jejich základ v zájmu o kulturní povahu materiálního života. Takový současný trend musí být rozpoznán tím, čím je: vznikající, široce založenou kulturní školu v ekonomické antropologii.

Kay Milton - Ekologie: antropologie, kultura a prostředí

Článek popisuje převládající (signifikantní) pohled antropologie na vztah mezi lidskými společnostmi a jejich prostředím a jeho poměr k současnému environmentálnímu diskurzu. Ranné přístupy v ekologické antropologii byly charakteristické různým stupněm environmentálního determinizmu. Od konce 50. let se ale vyvinuly dva nové přístupy. 'Ekosystémový' přístup, převzatý z biologie, zkoumal roli lidských populací v ekologických systémech. Studium 'etnoekologie' se zabývalo, v rámci pole kognitivní antropologie, pohledem na prostředí prizmatem kultury. Zaměření na kulturní perspektivu podpo-

rovalo extrémní formu kulturního relativizmu, která je v současnosti odmítána jak vně, tak i uvnitř disciplíny. Antropologové také v posledních letech napadli modernistické dichotomie (mezi myšlením a jednáním, myslí a tělem, kulturou a přírodou), které jsou fundamentem západní vědy. Tyto trendy formují roli antropologie v soudobém environmentálním diskurzu. V technickém smyslu může být antropologické vědění použito při řešení jednotlivých environmentálních problémů a při hledání 'trvale udržitelného' způsobu života. Navíc z charakteru antropologické teorie plyne pozice disciplíny v debatě o prostředí: podpora lokální, spíše než globální, kontroly zdrojů a uchování kulturní diversity jako strategie pro přežití.

Arturo Escobar - Antropologie a rozvoj

Tento článek zkoumá různé podoby vztahu antropologie a rozvoje v antropologické praxi, zvláště za několik posledních desetiletí. Příklon teorie rozvoje k zahrnutí také sociálního a kulturního zřetele, otevřelo v sedmdesátých letech cestu k větší spoluúčasti společenských vědců, která vyústila ve vznik 'rozvojové antropologie' [development anthropology] v rámci rozvojových institucí. V osmdesátých letech, díky poststrukturalistické kritice kultury a 'reprezentace', vzniká jiné zaměření - 'antropologie rozvoje' [anthropology of development]. Článek shrnuje koncepty, poznatky a teze těchto dvou oblastí z hlediska jejich vlastních pohledů na antropologii a rozvoj. Je řečeno, že dnes je těžké udržet hranice mezi oběma rovinami; vlastně se objevují nové způsoby, jak se zabývat antropologií a rozvojem. Tyto jsou analyzovány se zaměřením na práci hrstky antropologů, kteří se, na průsečíku antropologie a rozvoje, zabývají novou teorií praxe a novým praktikováním teorie. Článek uzavírá několik myšlenek o budoucnosti antropologie globalizace a postrozvoje [postdevelopment].

David Scott - Kolonialismus

Tento článek využil Collingwoodova konceptu logiky 'otázky a odpovědi', aby reflektoval kritiku antropologie Talala Asada, která měla změnit způsoby myšlení o problému kolonialismu. Asad podnítl posun v dosud běžném způsobu: od psaní dějin koloniální antropologie k psaní antropologií západní hegemonie (či jinak - historických antropologií postkoloniální přítomnosti). Konkrétně hovoří článek o kontextu diskurzu nebo konceptuálně-politickém prostředí, v němž má být chápána Asadova kritika - kolaps národně-osvobozeneckého projektu zemí 'třetího světa' (Bandungský projekt) a zvláštní důležitost systematictějšího chápání forem moderní moci, které stvořily současnost takovou, jakou je. Koncept historické antropologie postkoloniální přítomnosti je dokreslen několika poznámkami k problému pochopení postemancipačních dějin Karibské oblasti.

Václav Hubinger - *Antropologie a modernita*

Modernita není jen časovou 'současností'. Je to také ideologicky 'nasycený' konstrukt, spíše postoj, než něco 'skutečně existujícího'. Je to západní koncept, těsně spojený s ideou pokroku a pohybu vpřed. Antropologie, druhdy moderní disciplína západní civilizace, se, díky své schopnosti sebe-reflexe a způsobilosti klást a odpovídat otázky relevantní současnému světu, stala symbolem modernosti v post-totalitářních zemích východní Evropy. Ovšem záleží pouze na antropologech, zda prokáží, že disciplína je skutečně schopná být něčím více, než studiem podivných zvyků a tak znovu získat pozici, kterou již měla.

Ulf Hannerz - *Hranice*

Svět na sklonku 20. století není světem 'bez hranic', ale my dnes chápeme hranice jako relativní a umělé, spíše než jako něco přirozeného a daného. Také neužíváme tento termín a jemu příbuzné pouze k popisu prostorových diskontinuit, které se týkají států, ale také, více metaforicky, k popisu mnoha dalších, sociálních a kulturních diskontinuit. Článek popisuje některé trendy antropologické konceptualizace 'hranic'. Vztahuje je k současným debatám o multikulturalismu, vzniku nové, interkulturní profese a tzv. střetu civilizací. Dále text naznačuje oblasti budoucí práce na poli nadnárodní etnografie, připomíná zodpovědnost antropologů při zkoumání používání konceptu kultury a je zakončen tezí, že antropologové mohou také přispět do veřejné debaty uplatněním svých vlastních, *large-scale* portrétů světa hranic.

Juan M. Ossio - *Kosmologie*

Antropologické studium kosmologií nejčastěji souviselo se zkoumáním náboženství. Tím pádem vycházelo nejvíce z Durkheimova tvrzení, že základ náboženství a systémů klasifikačního myšlení je výlučně sociální. Sledováním této linie myšlení v pracích o náboženství (od Durkheima) článek naznačuje, že zkoumání mýtu, rituálu a ikonografie v kultuře odhaluje jak její kosmologie přenášejí vztah mezi štěpením a integrací společnosti. V textu, který se zabývá různými etnografickými kontexty (bližší pozornost je věnována Andské oblasti), je centrálním dualistický klasifikační princip, při zdůraznění reciprocit a tak přenášené představy integrovaného kosmu.

Veena Das - *Utrpení, teodiceje, disciplinární praxe, vymezení*

Locus classicus objasnění problému utrpení může být lokalizován v teoriích teodiceje, termínu, který pochází z Leibnitzova textu z roku 1710. Ať je už nazýváno jakýmkoliv jménem, objasňování utrpení praktikovaly všechny lidské společnosti. Zatímco důvody 'společenské potřeby' utrpení předpokládají jeho nutnost pro pedagogickou funkci moci při

výchově, společnost také zažívá svévolné selhávání spravedlnosti v průběhu války, při zločinech a při racionální správě bolesti [rational administration of pain] soudy. Přeformulování nutnosti bolesti v pedagogickém smyslu přestalo být utrpení 'nepotřebné', ale takové formulace byly opakovaně napadány těmi, kteří se museli bolesti podrobit. Zřetelný přínos sociální antropologie spočívá v jejím zaměření na každodennost spíše než na metafyzické otázky, čímž odhaluje, jak hluboce jsou sociální instituce zapleteny ve dvou, protichůdných modech - produkci utrpení na jedné straně a vytváření mravních společenstev [moral communities], která se k tomuto mohou vyjadřovat, na straně druhé.

John Borneman - *Pečovat a být opečováván: vyřazení manželství, příbuzenství, genderu a pohlaví*

Antropologie, která hledala činnosti a instituce, jež by umožnily univerzální přeložitelnost kultury, zahrnovala potlačování péče a privilegování forem společenské reprodukce. Generace antropologů nahlížely lidské svazky optikou moci, genderu, příbuzenství, manželství nebo pohlaví a uplatňovaly logickou a časovou prioritu těchto termínů bez rigóznějšího obhájení násilných hierarchií, které plynou z takového upřednostňování. Ba co více, úplně ignorovali co je předem zavrženo, poníženo, či vyloučeno. Autor, namísto hledání lidského původu a základů společenské reprodukce, navrhuje, aby se antropologie zaměřila na procesy dobrovolného sdružování [voluntary affiliation]: procesy pečování a být opečováván [caring and being cared for]. Zaměřil se na dva německé právní případy - adopce dospělých a mezi-národní manželství - kde jsou evokovány principy původu a příbuzenství. V obou případech se antropologické uchopení jeví prvotně jako dopředu vyloučené, a tak nastupuje právní poznání. Je naznačeno, že objekt antropologického výzkumu přechází z instituce manželství nebo příbuzenských kategorií, pohlavních identit, nerovnosti genderu nebo obecně 'rozdílností' k zájmu o vlastní situaci, v nichž lidé prožívají pečování a být opečováván a o politické ekonomie distribuce péče.

David Coplan - *Hudba*

Hudba byla více než sto let významnou oblastí antropologického výzkumu, zvláště ve vztahu k ostatním performativním kategoriím, jako jsou rituál a slavnosti. Tento článek prozkoumává smysl tohoto zjevně univerzálního kulturního fenoménu a jeho signifikantnost při výzkumu. V přehledu klíčových momentů vývoje interdisciplinární antropologie hudby se autor zabývá myšlenkovými a institucionálními problémy při vyvažování antropologických a muzikologických zájmů. Analýza se také zaměřuje na zapojení hudby v tom, co se jeví jako jednotlivé oblasti sociální činnosti. Článek zkoumá místo hudby v posunu od 'anthropology of performance' k 'performance anthropology'. Pohybem za program obsáhlejší antropologie výrazových komunikačních forem článek rozpracovává přínos čistě hudební [thoroughly musical] antropologie.

ANTROPOLOGIE

V KNIHOVNĚ
FRANCOUZSKÉHO INSTITUTU
V PRAZE

MARTIN HRÍBEK



Francouzský institut a jeho mediátka

Francouzský institut je kulturní centrum při velvyslanectví Francouzské republiky a jako takový je zaměřen na zprostředkování kultury této země širokým vrstvám našeho obyvatelstva. To se samozřejmě odráží i ve složení fondu jeho mediátéky. Ta má v současné době na 7500 uživatelů, jimž nabízí celkem 40 000 dokumentů, z toho 2000 videokazet a 2000 zvukových nosičů. Čtenáři mohou rovněž konzultovat řadu CD-ROMů (např. o knihách vydaných ve Francii) nebo internet (prvních 30 minut je zdarma, každá další půlhodina za padesát korun). Elektronický katalog, který je, stejně jako všechny tituly mediátéky, pouze ve francouzském jazyce, je k dispozici rovněž na adrese www.ifp.cz.

Jak vyhledat publikace s antropologickou tematikou?

Z výše uvedených čtyřiceti tisíc dokumentů zaujímá antropologie řádově několik políček. Nicméně i toto nevelké množství prací představuje v našich podmínkách mnoho, zvláště proto, že mezi nimi jsou i práce nejnovější. A z prací klasických zpřístupňuje i díla takových autorů, jako jsou Claude Lévi-Strauss (kompletní), Pierre Bourdieu, Marcel Mauss, Luis Dumont, Edward Sapir, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Abram Kardiner a Robert-F. Murphy. Publikace si lze najít ve volném výběru, nejefektivnější je však vyhledávání pomocí elektronického katalogu. Pokud vám nejde o konkrétní dílo a nemůžete tudíž využít hledání přes jméno autora nebo název knihy, nabízejí se dvě možnosti, jak zjistit, co je v knihovně k mání. Buď můžete požadovat seznam publikací vázících se k určitému předmětovému heslu, například Anthropologie, Ethnologie nebo Sociologie, anebo seznam disponibilních publikací ke kódům 306 nebo 307, pod něž náš obor podle mezinárodního systému kódování patří.

Doporučuji oba způsoby kombinovat, protože výsledky se překrývají pouze částečně. K 6. 10. 98 disponovala knihovna Francouzského institutu třiceti čtyřmi položkami k heslu Anthropologie, třemi k heslu Anthropologie humaine, dvěma k Anthropologie/Sociologie a po jedné k Anthropologie culturelle, juridique a religieuse. Seznam položek k předmětovému heslu Ethnologie obsahoval čtyřicet čtyři položek a s předchozím se částečně překrýval. Kód 306 čítal téměř dvě stě položek, avšak v tomto případě se jedná o širší způsob vyhledávání (najdeme tu i „Intellectuels en Europe“ od Václava Havla) a kód 307 dvacet jedna položek.

Akvizice nových knih

Akvizice probíhá dvojím způsobem. Knihy vybírají pracovníci mediátéky buď na základě vlastního uvážení podle nakladatelských katalogů, CD-ROMů s přehledy publikací vydaných na francouzském trhu a bibliografických časopisů, nebo na námět čtenářů. V obou případech jsou podstatná tato kritéria: autor je Francouz; autor je významný svou literární nebo, jako je tomu v našem případě, vědeckou činností; dílo pojednává o francouzské tematice, případně o tematice evropské, zejména pokud je tu souvislost s Evropskou unií, nebo o tematice české, jak je reflektována ve Francii. Pokud tedy budete v jiných pražských knihovnách postrádat nějaký zásadní antropologický spis (totiž kdyby se vám někdy náhodou něco takového snad stalo), můžete napsat svůj návrh do sešitu, který je v knihovně čtenářům k dispozici, a za měsíc za dva zjistit, zda jste uspěli. Čím více výše uvedených kritérií bude váš návrh splňovat, tím větší je pochopitelně šance na úspěch. A ještě jeden tip. Než tak učiníte, zjistěte si, zda kniha, kterou sháníte, není ve fondu CeFRéSu, který má s Francouzským institutem společný, na internetu dostupný katalog.

Adresa:

Štěpánská 35

Box 850

111 21 Praha 1

Tel.: 24 21 66 30

Fax: 24 23 68 26

e-mail: biblio@ifp.cz

www.ifp.cz

Otevírací doba:

Úterý - pátek: 10 - 18 hod.

Sobota: 10 - 13 hod.

(recenze), KAREL A. NOVÁK

Autor knihy si uložil nelehký úkol - popsat stručně a srozumitelně téma soužití Romů s českou majoritou, pojmenovat problémy z něho plynoucí a navrhnout jejich řešení. Hned na počátku je bohužel třeba konstatovat, že výsledek jeho snažení není příliš vydařený. Pokusím se ukázat co mě k tomuto názoru vede.

Kniha je členěna do devíti kapitol, z nichž každá má několik podkapitol. V první kapitole autor shrnuje výchozí předpoklady své knihy a kriticky se vyrovnává se stavem současného bádání v oblasti vztahů Romů a „gadžů“ (termín P. Říčana). Oprávněně poukazuje na chybnost jednostranných interpretací dané problematiky a vzbuzuje naději, že jeho kniha bude od těchto chyb oproštěna. Žel četba dalších kapitol (dějiny, současná situace Romů v ČR, vztahy s majoritou a identita dnešních Romů) nás stále více utvrzuje v tom, že autor se sice snaží své předsevzetí splnit, ale nedostává se mu náležitých znalostí, které by mohl zobecňovat a vytvořit tak vyvážený pohled na popisovaná témata. Jednotlivé podkapitoly (např. Romská rodina, Romská duše, Romská kriminalita, diskriminace apod.) v rozsahu kolem tří stran jsou tak soupisem izolovaných tvrzení, bez toho, aby se k nim autor nějak vyjádřil, tedy aby je buď kvalifikovaně doložil nebo vyvrátil. Celkově tyto pasáže působí jako povrchní seznam opsaných a zaslechnutých perliček bez kontextu, v němž je mnoho položek, o nichž už dnes víme, že jsou nepřesné nebo dokonce nepravdivé.

Šestá a sedmá kapitola se zabývá tematem romského dítěte - jeho vývojem v rodině a možnostem, které má ve škole. Dalo by se očekávat, že zde bude těžiště knihy, neboť autor je psycholog, který se romskými dětmi dlouhodobě zabýval v rámci své profese. Bohužel i v těchto pasážích je zachován duch předchozích kapitol, dozvíme se málo nového a ještě musíme stále dávat bedlivý pozor a oddělovat fakta od dojmů. V závěrečné části knihy autor formuluje doporučení k nápravě stávající nedobré situace. Ta jsou ovšem příliš akademická, nekonkrétní a naprosto nereflakující současné trendy vývoje společnosti, takže jen jakoby do- potvrzují zbytečnost celé knihy. Pavel Říčan prostě vyváženost svého pohledu na problém trochu přehmal a pro nás plyne poučení, že vyřešit něco velkého na 140 stranách je velmi obtížné a že jednostrannost pohledu nemusí být vždy tím nejhorším hříchem.

Rozpačitý dojem je umocněn špatnou čtivostí textu. Jestliže tedy kniha chtěla být osvětovým textem pro širokou veřejnost (protože o odbornosti nemůže být řeči), je bídná literární úroveň faktorem, který tento účel zcela hatí.

Zbývá odpovědět na jediné - číst nebo nečíst. Moje doporučení zní, rozhodně číst. Přes všechny výhrady dává kniha mnoho námětů k přemýšlení, určitým způsobem vypovídá o stavu romistiky u nás a součástí knihy je text Evy Klausnerové „Víc než týden v tichém domě“, který stojí za čtení bezvýhradně.

Milí redaktoři,

Cargo vítám, symbolizuje pro mne touhu studentů po revoluci, která jinde už dávno proběhla. Jde o myšlenkovou revoluci, o vstup z předvědeckého stádia do vědeckého. Možná, že to zní trochu nadsazeně, ale *národopis* (sic!) k sociální antropologii se má jako alchymie k chemii či astrologie k astronomii. Na tom bohužel nezmění nic ani to, když se obor přejmenuje z etnografie na etnologii. A přitom i kdyby se praktikovala skutečná etnologie, nebylo by to nic pokrokového, protože její antropologizace proběhla v některých zemích před osmdesáti lety, jinde před čtyřiceti či dvaceti. Problém naší české situace je samet, stále jen mírný pokrok v mezích zákona. Měli jsme na filozofické fakultě jedinečnou, ale promarněnou, možnost přejít přímo od etnografie/národopisu k sociální/kulturní antropologii v roce 1990 a vůbec není rozhodující, zda by akcent byl na terénu českém, evropském či mimoevropském. Rozhoduje vědecká metoda (aby vůbec nějaká byla!), imperativ intenzivního, dlouhodobého terénního výzkumu a potřeba vyslovit se k teorii, obohatit ji. Samozřejmě je chvályhodné, že zde přednášejí česky mluvící odborníci ze zahraničních univerzit, že doktoři Lozoviuk a Skupnik mají přehled o zahraniční literatuře a chtějí dělat terénní výzkum a že přes praktický stopstav byly pro ně vytvořeny asistentury. A nejde ani o tzv. kádrování, v tom bych s docentem Vrhelem nemohl souhlasit. Jsou to totiž studenti, kteří jsou na univerzitě pány, bez nich, bez jejich touhy po vědění (ten termín vědění je také archaický, statický, bohužel nevy-

stihuje složitost formování vysokoškolského studenta) by nebylo ani profesorů ani univerzitních byrokratů. Studenti by měli mít prostřednictvím co nejobjektivnějších evaluací přednášek a seminářů jedno z rozhodujících slov o tom, kdo je má právo učit, kdo z učitelů je na odborné výši, zdokonaluje se a dokáže předat studentům to, co umí. Protože u nás k antropologické revoluci zatím nedošlo, mnozí z těch, kteří by sociální nebo kulturní antropologii (jsou to dva příbuzné obory) mohli učit na jednom pracovišti FFUK, působí jinde na fakultě či dokonce jinde v akademickém nebo i neakademickém světě. Docentem Vrhelem zmíněnou politickou antropologii přednášeli a mohou znovu přednášet hned tři antropologičtí senioři (Hubinger, Kandert, Skalník). Tak je tomu i s dalšími subdisciplinami antropologie. Ale v rámci kterého studijního programu nebo cyklu by přednášky probíhaly? Obor sociální antropologie ani kulturní antropologie jako studijní obor na FFUK přes řadu pokusů nadále neexistuje, ač se jednotlivé přednášky rozsetě realizují. Jakou má logiku tvrdit, že nejsou přednášející, když to není pravda? Přeji studentům, aby pokračovali v iniciativě, kterou pro mě symbolizuje časopis *Cargo*. Budu se těšit na další čísla. Přeji vám všem i vašim čtenářům mnoho sociální i kulturní antropologie.

Srdečně

9.11.1998 Petr Skalník

Petr Skalník

LABYRINT

Jaroslav Seifert: Ruce Venušiny

Reprezentativní výbor 177 básní nositele Nobelovy ceny za literaturu doprovázejí fotografie Josefa Sudka. 1. vydání, 380 stran, váz. 249 Kč

Salman Rushdie: Východ, Západ

Soubor devíti povídek britského spisovatele indického původu v překladu Pavla Dominika a Stanislavy Pošustové; linoryty Michal Cihlář. 1. české vydání, 170 stran, váz. 169 Kč

Jack London: Tulák po hvězdách

Poetický a zároveň tragický příběh z Ameriky počátku tohoto století. Román doprovázejí fotografie Rudo Prekopa. 340 stran, váz. 229 Kč

Jack London: Démon alkohol

aneb Paměti pijákovy. Drsná autobiografická zpověď amerického rebela s ilustracemi Martina Velíška. 240 stran, váz. 199 Kč

Václav Hrabě: Blues (básně)

Nové vydání všech básní legendárního českého beatnického autora. Fotografie Pavel Baňka. 160 stran, váz. 179 Kč

Václav Hrabě: Horečka

Nové vydání jediné povídky, která se v pozůstalosti zachovala. Fotografie Markéta Baňková. 80 stran, váz. 119 Kč

Dominik Tatarka: Písačky

Křehké texty o lásce z pera slovenského autora vycházejí v originále. Fotografie Peter Župník. 200 stran, váz. 179 Kč

Labyrint revue, dvojčíslo 3-4/98

Revue věnovaná literatuře, výtvarnému umění, hudbě a filmu na téma *Společnost a kultura*. 250 stran velkého formátu, bar. přílohy, 150 Kč

Labyrint revue, dvojčíslo 5-6/99

Nové číslo revue zaměřené tentokrát na *Kulturu velkoměst*. (vyjde)

LABYRINT — Box 52, Jablonecká 715, 190 00 Praha 9
tel.&fax: (02) 232 19 34 — www.netrix.cz/labyrint

Vážení přispěvatelé,

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

Články jsou přijímány v jazyce českém, slovenském a anglickém.

Své příspěvky nám prosím dodávejte v textových editorech Microsoft Word nebo T602 a to v jediném druhu písma.

K Vámi požadovanému zvýraznění používejte písmo psané kurzívou, podtrženě, nebo tučně.

Poznámkový aparát uvádějte pod čarou, na příslušné stránce.

Od příštího čísla bychom rádi zavedli následující citační úzus.

V textu: (Vomáčka 1997a:112).

V bibliografii:

časopis:

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

knihy:

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

část knihy:

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

děkujeme za pochopení